



РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ

ИСТОРИКО- ФИЛОСОФСКИЙ ЕЖЕГОДНИК

2010



Центр гуманитарных инициатив

Москва 2011

УДК 1(091)
ББК 87.3
И85

Редакция «Историко-философского Ежегодника» благодарит шеф-директоров «Revue philosophique», Ивона Бреса (Ivon Brès) и Доминика Мерлие (Dominique Merlié), за предоставление права на публикацию переводов выборочных статей отдельных номеров журнала, а также Н.С. Автономову за содействие в согласовании вопроса о правах.

Редакционная коллегия:

Н.В. Мотрошилова (отв. редактор),
В.В. Васильев, О.В. Голова (отв. секретарь), М.Н. Громов, Т.Б. Длугач,
А.А. Доброхотов, А.П. Козырев, А.Н. Круглов, С.В. Месяц,
Т.И. Ойзерман, А.М. Руткевич, А.В. Смирнов, Э.Ю. Соловьёв,
М.А. Солопова, М.Т. Степанянц, М.М. Фёдорова, В.К. Шохин.

Ответственная за выпуск – О.В. Голова

Рецензенты выпуска:

Доктор философских наук Р.Г. Апресян
Доктор философских наук Н.С. Кирабаев

Историко-философский ежегодник'2010 / Ин-т философии РАН. – М.:
Центр гуманитарных инициатив. – 2011. – 512 с. – ISBN 978-5-98712-068-2

Историко-философский ежегодник'2010 знакомит читателя со статьями, в которых анализируются некоторые религиозно-философские вопросы в сочинениях Григория Великого и Мария Викторина, рассматривается судьба идеи «самовластия» в русской средневековой мысли и одного из направлений интуитивизма в отечественной философии, изучается новаторская стилистика философствования Мерло-Понти, обогащенная живописным умозрением Сезанна, исследуется философия Китая, Японии, Индии и пр. Публикацией переводов выборочных статей нескольких номеров одного из ведущих французских периодических изданий, «Философского журнала» (Revue philosophique), редколлегия Ежегодника отметила год Франции в России.

Подписной индекс издания на второе полугодие – 42050 в каталоге Пресса России.
Материалы предыдущих номеров издания см. на сайте ИФ РАН.

© Институт философии РАН, 2011
© Revue philosophique: №№ 1(2010);
1 (2008); 1 (2005); 2, 4 (2004)
® Центр гуманитарных инициатив

ISBN 978-5-98712-068-2



RUSSIAN ACADEMY OF SCIENCES
INSTITUTE OF PHILOSOPHY

HISTORY OF PHILOSOPHY YEARBOOK

(Istoriko-filosofskij ežegodnik)

2010



Centre of Humanitarian Initiatives

Moscow 2011

ИСТОРИЯ
ЗАПАДНОЕВРОПЕЙСКОЙ
ФИЛОСОФИИ

Вольф М.Н.

К вопросу интерпретации *доксы* у Парменида: в поисках космологии

В учении Парменида раздел о принципах подлинного мышления традиционно именуется учением о бытии и соотносится с «путём истины», раздел же, где излагаются взгляды «смертных», понимается как парменидовская космология, «путь мнения» (*Докса*). Этот второй раздел часто вызывал вопросы, поскольку резко контрастировал и фактически противоречил тому, что излагалось Парменидом применительно к «пути истины» (*Алетейя*): то, от чего философ отказывается в первой части учения, вполне жизнеспособно выглядит во второй, если принимать этот путь за самостоятельную космологию. Именно поэтому Парменид зачастую трактуется как мыслитель, не сумевший до конца выдержать строгость собственной посылки, изложенной в «пути истины»¹. Такая интерпретация возможна в силу убежденности, что Парменид *действительно* намеревался создать космологию. В свою очередь, эта убежденность базируется на аристотелевском опыте искусственного объединения всех досократических учений с позиций установления причин и первоначал, отражённом в известном высказывании Аристотеля о Пармениде в «Метафизике», I, 986b 28–40: «Полагая, что наряду с сущим вообще нет никакого

¹ См. напр.: Gomperz T. Greek Thinkers. A History of Ancient Philosophy. Vol. I./Transl. Laurie Magnus. London, John Murray, Albemarle Street. W., 1920. P. 179–182.

не-сущего, он считает, что с необходимостью существует [только] одно, а именно сущее, и больше ничего (об этом мы яснее сказали в сочинении о природе). Однако, будучи вынужден сообразоваться с явлениями и признавая, что единое существует как мысленное, а множественность — как чувственно воспринимаемое, он затем устанавливает две причины или два начала — теплое и холодное, словно говорит об огне и земле; а из этих двух он к сущему относит теплое, а другое начало — к несущему» (пер. М.И. Иткина)². В таком случае, может показаться странным, что сам Парменид, хотя и придерживался принципов рационального и демонстративного изложения в поэме, не обратил внимания на явные противоречия в собственной системе, которые повлекло за собой признание этих двух путей.

Мы намерены подойти к рассмотрению учения Парменида с другой стороны: не отбрасывая в принципе возможность космологического раздела, наметить непротиворечивые варианты трактовки его учения с учётом некоторых современных интерпретаций и понять, какое место занимает *Докса* в этом учении, может ли она быть истолкована как самостоятельный «путь», т. е. способ философского поиска, и как в рамках таких интерпретаций возможна космология у Парменида.

Пути познания у Парменида. Вопрос о том, сколько путей познания различал Парменид, на сегодняшний день открыт. Традиция различать три пути познания — «путь истины», «путь лжи» и «путь мнения» — восходит к Ф. Корнфорду³, она же является дополнительным обоснованием для понимания *Доксы* как самостоятельного раздела парменидовской доктрины. Корнфорд, несмотря на прямое указание в В 2 и В 8. 16–17⁴, что единственно

² «Метафизика» цитируется по изданию: *Аристотель*. Соч. в 4-х т. Т. 1. / Ред. В.Ф. Асмус. М.: Мысль. 1976.

³ Cornford F. Parmenides' Two Ways // *Classical Quarterly*. 1933. № 27. P. 97–111.

⁴ В 2: Давай я скажу тебе (а ты внимательно выслушай) речь о том, Какие пути поиска [~ дознания] единственно мыслимы: Один [путь] — что [нечто] есть и что невозможно не быть; Это — путь Убеждения (ибо оно сопутствует Истине). Другой — что [нечто] не есть и что по необходимости должно не быть.

мыслимыми путями поиска могут быть только «есть» и «не есть», полагает, что в силу неоконченности этого фрагмента у Симпликия и ряда упоминаний в тексте поэмы «пути блужданий смертных», нужно включить этот, третий путь, в пути познания⁵.

Более современный и популярный подход к решению этого вопроса останавливается на двух путях поиска — «есть» и «не есть»⁶. Сам Парменид, указывая на возможность только этих двух путей, подчёркивает, что вторым путём в принципе пройти невозможно (В 2. 6–8), он в каком-то смысле тупиковый, никуда не ведёт, а потому и понимать его как *путь* у нас оснований нет. На этот иллюзорный «путь *не есть*» людей толкает привычка полагаться на чувственные восприятия (В 7), что может привести на мысль о тождестве «пути мнения», понимаемого как чувственно-данная космология, и пути «не есть», и на этом основании мы можем отбросить и «путь мнения»⁷. Вывод Парменида представлен в В 8.1: «...Один только путь остаётся, “Есть” гласящий», говорит нам о том, что все предварительные обсуждения путей познания фактически были только допущением, неверность которого подтвердили последующие рассуждения.

Вот эта тропа, указываю тебе, совершенно неведома [=непознаваема].
Ибо то, чего нет, ты не мог бы ни познать (это неосуществимо),
Ни высказать.

Если специально не оговаривается, то фрагменты Парменида цитируются по изд.: Фрагменты ранних греческих философов. Часть 1. От эпических теокосмогоний до возникновения атомистики / Подготовлено А.В. Лебедевым. Москва: Наука. 1989.

В 8.16–17: ЕСТЬ или НЕ ЕСТЬ? Так вот, решено [~ вынесен приговор],
как [этого требует] необходимость,

От одного [пути] отказаться как от немислимого, безымянного,
ибо это не истинный

Путь, а другой — признать существующим и верным.

⁵ Cornford F. Op. cit. P. 99.

⁶ Подробнее см.: Palmer J. Parmenides & Presocratic Philosophy. Oxford University Press. 2009. P. 65–69.

⁷ Об отождествлении «пути не есть» и «пути мнения» см.: Nehamas A. On Parmenides' Three Ways of Inquiry // Deucalion. 1981.V. 33. № 4. P. 97–111; Mourelatos A. The route of Parmenides (originally published in 1970). Las Vegas: Parmenides Publishing, 2008. P. 77–78. n. 7.

Поэтому, говоря о «пути не есть» и «пути мнения», мы должны помнить о том, что такое словоупотребление некорректно, таких путей познания Парменид не признаёт и использовать эти выражения мы можем только как рабочие конструкции, но не содержательные.

Ещё одно затруднение, не позволяющее однозначно судить о количестве признаваемых Парменидом путей, может возникнуть и в связи с В 6:

- 1 То, что высказывается и мыслится, необходимо должно быть сущим
[«тем, что есть»], ибо есть — бытие,
А ничто — не есть: прошу тебя обдумать это.

* * *

- Это путь поиска, от которого я тебя <отвращаю>, во-первых,
А затем от того, по которому смертные, не знающие ничего,
5 Блуждают о двух головах, ибо беспомощность в их
Груди правит сбившимся-с-пути умом...
8 Те, у кого «быть» и «не быть» считаются одним и тем же
И не одним и тем же...

В переводе А.В. Лебедева затруднение не очевидно, но если исходить из еще одного возможного перевода В 6.3: «Ибо я удерживаю тебя от первого пути поиска», то богиня отвращает от «пути есть», поскольку именно этот путь как первый упоминается в В 6.1. Чаще всего можно встретить два способа решения этого затруднения. Сторонники одного способа, например, А. Мурелатос⁸, считают, что в В 6.1–2 не перечисляются пути, а повторяется доктрина, изложенная в В 2, и богиня просто обсуждает такие пути, на которых поиск невозможен. Тогда первый путь — это путь «не есть», а второй — «путь мнения». Другой способ — признать, что лакуна в В 6.3 была более пространной, чем полагал Дильс, вставив только одно, как он считал, недостающее слово. Так полагает, например, Л. Таран⁹. По мнению его и примыкающих к нему исследователей лакуна содержала ту часть поэмы, где обсуждались

⁸ *Mourelatos A.* Op. cit. P. 77. n. 7.

⁹ *Tarán L.* Parmenides. Princeton: Princeton University Press, 1965. P. 59–61.

всевозможные вариации негативного пути, от которых предлагает избавиться богиня¹⁰.

В любом случае, даже если согласиться, что помимо негативного пути существует третий путь как путь мнения смертных, «тождество есть и не есть», коль скоро речь в поэме идет о *путях познания*, смертные, сколько бы они ни бродили по своему пути, остаются незнающими, и значит, этот путь невозможно классифицировать как путь познания, что и подчеркивает Парменид (В 6.6): смертные познают не подлинным мышлением, а «сбившимся-с-пути умом». Поэтому мы должны исключить «путь смертных» в качестве одного из предлагаемых Парменидом путей поиска, хотя бы на том основании, что *путь* Парменид понимает в первую очередь как путь познания, и гарантирует он не просто знание, а истинное знание, чего нельзя сказать о заблуждениях «ничего не знающих» смертных. В целом, единственно возможным путем познания остается «путь истины»; «путь мнения» в качестве самостоятельного пути признать нельзя.

Что касается путей «есть» и «не есть», то их следует рассматривать как некий программный *крисис* (*κρίσις* — *греч.* состязание, спор, переломный момент), принципиальную дистинкцию этих двух путей, которая и является, на наш взгляд, ключом к пониманию роли *Доксы* в поэме, смысловым и программным местом поэмы. Чтобы прояснить смысл этой дистинкции, нам следует обратиться к анализу понятия «поиск».

Путь «есть» и философский поиск в свете парадокса Менона.

Говоря о пути, Парменид прежде всего подразумевает путь *поиска* (*δίησις*). На первый взгляд, путь (*ὁδός, πόρος*) — это метафора, прекрасно представленная в проэзии путешествием юноши и имеющая явное объяснение: используя поэтическую форму для своего философского произведения, Парменид вынужден был подчиняться закону эпического жанра. Но это не только дань традиции: в выражении «путь поиска» под *δίησις* следует понимать не что

¹⁰ См. например, *Stokes M.* One and Many in Presocratic Philosophy. Cambridge. 1971. P. 112–127; *Finkelberg A.* Parmenides' Foundation of the Way of Truth // *Oxford Studies In Ancient Philosophy.* 1988. N 6. P. 39–67.

иное, как новый способ познания, то, что сегодня назвали бы эпистемическим поиском¹¹, и который в данной статье будем называть «философский поиск».

Осуществляя философский поиск, мы уже заведомо знаем то, что ищем, т. е. объект поисков нам известен, но это знание может являться неполным или ошибочным, и философский поиск направлен на уточнение содержания того, что мы и так предварительно знаем. Сам же поиск, или «путь» продвижения от недостаточного, поверхностного или ложного знания к истинному, осуществляется на основании определённых знаков, подсказок, помогающих сориентироваться на этом пути. Если же таких знаков на пути поиска не имеется, то и успешный результат не гарантирован.

Требование поиска того, что мы и так знаем, может показаться парадоксальным: «путь есть» предполагает знание, поиск только того, что мыслится или высказывается, т. е. чего-то известного, и на этом пути невозможно знание о том, что невозможно помыслить или высказать, то, что принципиально неизвестно (ср. В 8. 8–9: «нельзя ни высказать, ни помыслить: “Не есть”»). Зачем искать то, что и так известно? Наличие парадокса, на наш взгляд, как раз и позволяет Пармениду сформулировать своё программное заявление в В 2. Прояснить эту мысль о парадоксальности *философского поиска* и сути требований В 2 лучше всего поможет платоновская формулировка парадокса Менона: «Значит, человек, знает он или не знает, все равно не может искать. Ни тот, кто знает, не станет искать (ζητεῖν): ведь он уже знает, и ему нет нужды в поисках; ни тот, кто не знает: ведь он не знает, что именно надо искать» («Менон» 80e 3–5, пер. С.А. Ошерова)¹².

¹¹ О понятии «эпистемический поиск» для передачи значения ζήτησις у Аристотеля пишет, например, Е.В. Орлов в статье «Аналитика Аристотеля» (ΣΧΟΛΗ 2008. Т. II. Вып. 1. С. 22). Мы полагаем, что это понятие может быть распространено на διζήσις в досократических доктринах. Подробнее см. Вольф М.Н. «Исследование» и «открытие» у Гераклита: рождение философского метода // ΣΧΟΛΗ. 2011. Т. V. Вып. 1. С. 53–73. Обсуждение διζήσις у Парменида см.: Curd P. The legacy of Parmenides. Eleatic monism and later presocratic thought. Las Vegas: Parmenides Publishing. 2004. P. 34–63.

¹² Платон цитируется по изданию: *Платон*. Собр. соч. в 4-х т. Т.1 / Общ. ред. А.Ф. Лосева и др. М.: Мысль. 1994.

В уста своего персонажа Платон вкладывает формулировку парадокса как затруднения, указывающего на невозможность поиска, тогда как сам Платон наглядно демонстрирует, какая из проблем данного парадокса приводит к подлинному знанию. Платон в своих диалогах неоднократно возвращается к данному парадоксу, важно только иметь в виду, что всякий раз это не логическое *решение* парадокса, а только выбор в пользу одного из его условий, а именно, когда мы уже заранее знаем, что искать, т. е. *философского поиска* в качестве верного пути познания. В «Меноне» таким «решением» парадокса является учение об анамнесисе как единственном правильном способе познания. Другой вариант обоснования выбора в рамках этого парадокса имеется в «Государстве», 477а 1–5: «с какой бы стороны мы что-либо ни рассматривали, вполне существующее вполне познаваемо, а совсем не существующее совсем и непознаваемо» (пер. А.Н. Егунова). В дальнейшем пассаже Платон различает знание, незнание и мнение (как что-то среднее между знанием и незнанием), и приходит к выводу, что мнение ни в коем случае не направлено на небытие, что, кстати, включает Платона в дискуссию о тождественности мнения смертных и «пути *не есть*». Заключенный в В 2 гипотетический ответ Парменида на указанный парадокс в целом сводится к тому же: поиск будет продуктивным только тогда, когда мы знаем, что именно мы ищем и будет невозможным в случае, когда мы в принципе не можем ничего знать об искомом объекте. По сути, основания философского поиска можно выразить формулой: «то, что человек знает, должно быть».

Таким образом, обе проблемы в парадоксе Менона (только сформулированные не в негативном смысле, как у Платона, и отражающие невозможность получения знания вообще, а в позитивном — посредством предпочтения одной из указанных проблем) прекрасно проясняют парменидовские принципы «есть» и «не есть» в В 2.3 и В 2.5. Раз имеется философский поиск, осуществляемый только в случае, если то, что человек знает, должно быть, то противоположным ему будет второй путь — «*не-есть*», который

теперь уже невозможен по определению: ибо прежде, чем приступать к поискам (исследованию), мы уже должны знать то, что ищем, и оно должно существовать.

«Путь *не-есть*» как запрет на негативные суждения

Что касается второго, негативного пути (В 2.5), которым, в действительности, пройти невозможно, то помимо прочего, этот путь может интерпретироваться и как парменидовский запрет на негативные формулировки. Иначе говоря, путь «не есть» как возможный путь «исследования» отвергается как раз на том основании, которое изложено во второй проблеме парадокса Менона: если мы не знаем, что ищем, то и не найдем. Суть этой проблемы может быть сведена к следующему. Если мы ничего не знаем о вещи, то ни определить ее, ни наделить теми или иными предикатами нельзя: во-первых, невозможно дать определение тому, что никаким образом неизвестно, значит, вещь так и останется неопределённой; во-вторых, раз о вещи неизвестно ничего, то и свойства её также знать невозможно. И в таком случае у нас не остаётся никаких оснований отождествить «путь мнения» и «путь *не есть*», потому что мнение в любом случае направлено на то, что хоть как-то существует, и его содержание попросту уточняется в процессе философского поиска. Именно это и выражает требование Парменида «есть», которому вторит Платон: то, что человек знает — «есть», а то, чего он ни определить, ни высказать (предицировать какие-либо качества) не в состоянии — «не есть».

Имеется еще один случай, на который распространяется требование «не есть», связанный с особенностями греческого языка, в котором отрицательная конструкция зачастую оказывается личной. Говоря по-русски «нет настроения», «нет воды», мы не придаём этим высказываниям экзистенциального смысла, тогда как, выражаясь по-гречески, нам следовало бы сказать «настроения не существует» или «воды не существует», словно отрицая существование указанных вещей. Более того, если в отношении мышления требование В 8. 8–9 выполнимо, хотя бы в силу необходимых для процесса мышления определений и понятий, то в отношении

языка ситуация усложняется — без ущерба для процесса вербализации можно произнести: «То, что невозможно помыслить, не существует», т. е. высказаться о несуществовании несущего. В таком случае требование «не есть» может пониматься и как запрет на негативные суждения и высказывания у Парменида.

Наиболее известной позицией в отношении принципа «не есть» и негативных суждений в целом является точка зрения Г. Калоджеро¹³. Он попытался реконструировать учение Парменида как содержащее универсальную «логическую форму» для построения любых суждений: негативные суждения невозможны, поскольку ни на что не указывают¹⁴. Развитием этой точки зрения будут концепции А. Мурелатоса и М. Ферта¹⁵, согласно которым речь идёт не только о негативных суждениях о существовании («воды нет» = «воды не существует»), но и любых других. И действительно, сказать «Я не иду на Итаку» или «Я иду на не-Итаку», используя примеры А. Мурелатоса, равно малоинформативно: в том и в другом случае информации о направлении движения не предоставляется, вернее сказать, спектр возможных предполагаемых направлений настолько велик, что установить подлинное содержание высказывания не представляется возможным¹⁶.

Что касается позитивных суждений, то они, возвращаясь к мнению Г. Калоджеро, возможны, но только в экзистенциальном смысле (не предикационном), поскольку добавление предиката после

¹³ Calogero G. Studi sull'eleatismo / Pubblicazioni della Scuola de filosofia della R. Università di Roma / Tipografia del senato del dott. G. Bardi. Roma. 1932.

¹⁴ Calogero G. Op. cit. P. 23–29

¹⁵ Mourelatos A. Op. cit.; Furth M. Elements of Eleatic Ontology // Journal of the History of Philosophy. 1968. V. 6. № 2. P. 111–132.

¹⁶ Согласно позиции А. Мурелатоса, глагол φράζω (ср. В 8. 8–9: «нельзя ни высказать...») у Гомера и Гесиода не имеет привычного в позднем греческом смысле «говорить», а скорее носит значение «объяснять, делать понятным» (Mourelatos A. Op. cit. P. 20, n. 28), вероятно он распространяет это значение и на парменидовскую лексику. В таком случае, то, что говорится, должно быть осмыслено, понятно и содержательно. При такой интерпретации подчеркивается не просто малоинформативность негативных высказываний, а их бессмысленность. Тем самым в В 8. 6–8, которое мы читали как: «нельзя ни высказать, ни помыслить: “Не есть”» нужно читать как «нельзя ни сказать так, чтобы было понятно, ни помыслить: “Не есть”».

глагола-связки с необходимостью требует введения отрицания. То есть, приписав вещи какой-либо существенный предикат, мы тем самым исключаем все остальные возможные предикаты, попадая в обратную ситуацию с рассмотренным примером с «не-Итакой». Например, утверждая, что «нечто существует в качестве лошади», мы подразумеваем, что то же самое нечто «не есть человек», «не есть курица» и т.п., и мы либо отрицаем существование этой вещи¹⁷, либо высказываем малоинформативные негативные суждения, что мы уже исключили на первом шаге.

Применительно к требованию В 2 Парменида, стремясь к истинному знанию, мы в любом случае не имеем права на противоречивые суждения, поскольку из них только одно будет истинным, а другое обязательно ложным, и способов выяснить какое из суждений истинное, а какое ложное в данном случае у нас нет (во всяком случае, закон противоречия такой возможности не предоставляет). Тогда наиболее простым способом избежать противоречий, и тем самым ложных утверждений, будет запрет на любые негативные суждения, тем более что они и так ущербны в силу малой информативности.

Подведём итог: единственный тип предикатов, не нарушающий требования экзистенциальных суждений, будет такой, который принципиально не определён: единое, целое, однородное и т.п. В данном случае «принципиальная неопределимость» означает, что определить такое понятие можно в первую очередь только через его иное или через отрицание этого самого понятия, а значит, единственным подлинным предикатом может быть только «существующее». В идеале же всех этих проблем можно избежать только в том случае, если глаголу «быть» в данном контексте приписать копулятивный смысл и использовать его исключительно в качестве служебного глагола. Очевидно, что данная трактовка полностью исключает описание подобным языком феноменального мира. В таком случае, требование приложения экзистенци-

¹⁷ Даже отрицая существование вещи в каком-либо конкретном качестве, мы всё равно вынуждены сказать, что «существующая вещь не есть то-то и то-то», и в любом случае произносим противоречивое суждение.

ального смысла к учению Парменида исключает и всякое его космологическое содержание, и следствием из такой интерпретации будет вывод, что Парменид в принципе не мог сформулировать *Доксу* как отдельный и самостоятельный космологический раздел учения. Остаётся признать, что этот раздел служит каким-то другим целям.

Таким образом, исходя из вышеизложенной концепции оба «пути исследования» — и необходимый и единственный «*путь есть*», и невозможный «*не есть*» — фактически не могут выступать в качестве самостоятельных путей познания, они, скорее, выполняют роль начала пути, той отправной точки, с которой начинается собственно путь исследования.

Пропущенный субъект высказывания в В 2.3 и В 2.5 и субъект философского поиска.

Философский поиск как путь исследования у Парменида сводится к перечислению *знаков сущего* или *примет* в В 8. 2–6, без которых отыскание истины невозможно и к череде доказательных шагов, изложенных в В 8. 7–49¹⁸. Дополнительным аргументом в пользу признания пути как структуры доказательства будет служить В 2.4, где Парменид говорит, что по тому же самому пути, пути «*есть*», идет богиня Пейто, Убеждение, что может означать только одно: Истина может быть получена только через убедительную демонстрацию. Именно поэтому «*есть*» — еще не сам путь, а отправная точка, с которой начинается исследование, суть которого — доказательство. Если единственным возможным путём познания является путь с отправной точкой «*есть*», когда мы точно знаем, что именно ищем, и осуществляется он посредством *философского поиска*, т. е. на основании конкретных знаков и доказательств, то неизбежно встает вопрос, а что же мы собственно ищем, каков объект наших поисков? Тут мы выходим на самый «*больной*» вопрос в современном парменидоведении — вопрос о потерянном субъекте высказывания в В 2. В греческом тексте

¹⁸ Подробнее о структуре самого доказательства см.: *Mourelatos A.* Op. cit. P. 94–135.

фрагмента В 2.3 ὅπως ἔστιν τε καὶ ὡς οὐκ ἔστι μὴ εἶναι и В 2.5 ὡς οὐκ ἔστιν τε καὶ ὡς χρεῶν ἔστι μὴ εἶναι Парменидом опущен субъект и предикат высказывания у глагола «быть». С учетом этих пропусков текст вполне может быть записан следующим образом: «как S есть P, да и как S не возможно не быть P»; «как S не есть P, да и как S не быть P является должным»¹⁹.

Конечно же, в целом вопрос о том, что имел в виду под субъектом своего исследовательского пути Парменид, ясен: никто, вероятно, не будет отрицать, что Парменид искал сущее (τὸ ἐόν). Другое дело, что этот самый *уже известный нам субъект* в В 2 *намеренно пропущен*, поскольку мы должны осуществить процедуру *философского поиска* и уточнить содержание этого субъекта, двигаясь по конкретным знакам, *знакам сущего*, которые сами по себе помимо прочего являются предикатами этого сущего, и уточнить, *какое именно сущее* подразумевал Парменид. Все предшествующие попытки заранее вставить субъект на место пропусков в В 2 (Diels, Cornford) по сути уничтожили саму идею *философского поиска*: преждевременная вставка субъекта приводит к тавтологии и к тому, что дальнейший поиск оказывается бессмысленным: если требуется доказать, что субъект существования именно «сущее», то попытка постулировать этот субъект до проведения процедуры доказательства уничтожает основную интригу поэмы, поскольку полученная тавтология «сущее существует» (как и любая другая) вообще не требует проведения доказательства, она всегда самоочевидна.

Весьма любопытна и сама структура В 2, потому что имеющийся в ней глагол «быть» ввиду фактического отсутствия подразумеваемого субъекта и предиката может принимать разные значения: либо выступать в роли связки, либо — в роли указателя экзистенциального смысла (*x существует*), либо — предикационного смысла (*x существует в таком-то качестве, а не сам по себе: x есть G*). Это свойство «быть» в В 2 активно используют интерпретаторы в за-

¹⁹ Мы приводим свой перевод фрагмента с восстановленными пропусками на месте субъекта и предиката высказывания, опираясь на опыт А. Мурелатоса (Op. cit. P. 55, 70–71).

висимости от своих предпочтений: если хочется сделать Парменида метафизиком, упор делается на обоснование экзистенциального смысла (Owen), если космологом, — то предикационного (Curd) и суть вопроса поэмы с позиций В 2 тогда сводится не к тому, *что именно мы ищем, а какое сущее мы ищем.*

Потерянный в В 2, хотя и *уже известный нам*, субъект может трактоваться в зависимости от предпочтений интерпретатора: либо как нечто неопределенное, лишенное существенных предикатов, например, как Бытие или «то-что-может-быть-высказано-или-помыслено», как это делают сторонники экзистенциальной трактовки. Либо как каждое конкретное, обладающее существенными предикатами или даже феноменальное сущее, — земля, вода, океан, дом — лишь бы сохранялось его внутреннее «предикационное» (иначе, качественное) единство: «существовать в качестве только *G* или *F* и ничем другим», как это делают сторонники предикационной трактовки. Данная трактовка, по мнению ее автора П. Керд²⁰, позволяет обосновать, что Парменид является типичным натурфилософом и вполне вписывается в ряды своих предшественников и своих наследников-космологов, в том числе атомистов, поскольку, если предыдущие интерпретации (Cornford) требовали, чтобы сущее (*Бытие* в его трактовке) было одним по числу (количественный монизм), и единым, что в принципе не стыковалось с возможностью описания множественности вещей (или, если угодно, понятий), то предикационный монизм допускает множественность, в том числе и чувственно данных объектов, лишь бы они сохраняли свое единство как набор вечных и неизменных существенных предикатов. Вопрос заключается только в том, насколько обоснованно применительно к парменидовской концепции мы можем утверждать и обосновывать существование обычных физических, чувственно воспринимаемых вещей? Но поскольку концепция предикационного монизма создавалась исключительно с целью сохранить космологию для учения Парменида, то требование «существовать в качестве конкретной и именно этой сущности, *G* или *F*» открывает горизонты и для чувственно вос-

²⁰ Curd P. Op. cit.

принимаемых трактовок Парменида, лишь бы сохранялось упомянутое требование внутреннего единства любого сущего. Помимо прочего, такая трактовка обеспечивает и познаваемость феноменального мира, поскольку гарантирует, что наш феноменальный *G* будет существовать в качестве *G*, и однажды мы не обнаружим, что все *G* существуют теперь в качестве *F*.

Возможна ли парменидовская космология: анализ В 1. 28–32.

Допустив возможность таких космологически ориентированных интерпретаций учения Парменида, мы снова вышли к вопросу о *Доксе*: если сам Парменид однозначно трактует *Доксу* как то, что смертные воспринимают чувствами и требует отбросить чувственное постижение, тогда какой смысл в его описании космологических систем? Как обосновать космологические трактовки его учения? Если же признать, что Парменид космолог, то как обосновать истинный характер того, что он сам называл «заблуждениями смертных»?

Чтобы разобраться в этих вопросах, нам придётся обратиться к В 1. 28–32 и рассмотреть, что же обещает нам богиня:

Должен ты разузнать всё:

и хорошо закруглённой Истины неподвижное сердце,
и мнения смертных, в которых нет подлинной истины.

Но и во всяком случае узнаешь и то, как τὰ δοκοῦντα
χρῆν δοκιμῶς εἶναι, пронизывая каждую вещь²¹.

Обычно проблема интерпретаций в отношении этого фрагмента²² состоит в понимании того, выражает ли здесь богиня свою собственную точку зрения или пересказывает воззрения смертных. Иначе говоря, одинаков ли в данном случае статус подлинной истины и мнений смертных с позиций богини: если они не имеют одинакового веса, то какой смысл в том, чтобы знать и их тоже? Один из вариантов интерпретации основан на уже знакомом нам допущении, что Парменид пытался создать некую универсальную

²¹ Фрагмент приводится в переводе автора.

²² Подробный разбор различных интерпретаций В 1. 31–32 предлагает Оуэн: Owen G.E.L. Eleatic Question // Logic, Science, and Dialectic. Collected Papers in Greek Philosophy / Ed. By M. Nussbaum. Cornell University Press. 1986.

космологию, аналогичную его милетским или пифагорейским предшественникам. В таком случае, слова богини о необходимости изучения кажущихся вещей обретают смысл только если признать, что у Парменида имеются какие-нибудь степени или иерархии реальности в универсуме, и тогда одну из них можно принять за некий базовый, низший уровень, который и будет изложенным у Парменида мнением смертных. Но как правило, большинство исследователей склоняется к тому, что никакой иерархии реальностей у Парменида нет, и затруднение в таком случае остаётся. Другой набор интерпретаций рождается из попыток соотнести смыслы τὰ δοκοῦντα χρῆν δοκίμως εἶναι. Здесь можно предложить несколько толкований²³. Толкование δοκίμως εἶναι как «несомненно существующий», по мнению Оуэна, необходимо отбросить: речь идет о феноменальном мире, который для парменидовой богини таковым являться не может, и только для смертных он будет несомненным и подлинным. Другой вариант перевода — «приемлемый» — отвергается на тех же основаниях: невозможно найти такие условия описания или существования феноменального мира, которые были бы для богини приемлемыми, коль скоро мы приписываем эти слова богине, а таковыми будут они опять же только для смертных²⁴. Ещё один вариант интерпретации — через δοκίμαζω — приводит к трактовке фрагмента в смысле «проверки» или «испытания», т. е. «как следует испытывать [или исследовать] вещи, кажущиеся существующими»²⁵. Но если вещи заявлены ложными, то и необходимости в их испытаниях нет. В любом случае, мы приходим к единственному заключению: богиня говорит здесь только о таком способе объяснения или описания реальности, который был бы приемлем для смертных, т. е. с позиций смертных, и ни в коем случае не для неё самой²⁶.

²³ Подробное развитие дискуссии о трактовках δοκίμως εἶναι см.: *Owen G.E.L.* Op. cit. P. 4–10.

²⁴ *Owen G.E.L.* Op. cit. P. 6–7.

²⁵ *Ibid.* P. 7.

²⁶ Вполне в рамках этих трактовок предлагается перевод фрагмента А.В. Лебедевым для δοκίμως как «правдоподобно» (Фрагменты ранних греческих философов. С. 287, 295).

При всей внешней убедительности этих рассуждений прежняя проблема сохраняется: какой смысл даже в правдоподобном изложении мнений смертных, зачем их должно узнать, если они уже по определению объявлены ложными? Оправдание *Доксы* в таком виде можно найти только в том случае, если признать, что Парменид *должен* был продолжать развитие раннегреческих космологий, пусть даже вопреки собственным ранее сделанным утверждениям. Оуэн, для которого космология как раздел учения Парменида стоит под вопросом, делает следующий вывод: «Если построение этой системы не было его [Парменида] целью, оно, безусловно, способствовало его подлинной цели»²⁷. Иначе говоря, Парменид, хотя это и не входило в его планы, разрабатывая основные положения своего учения, попутно, как бы для полноты картины, предлагает правдоподобный или более или менее современный ему анализ тех допущений, на которых обычные смертные выстраивают свою картину мира. Хотя цель этого предприятия по-прежнему неясна.

Кроме того, Парменид выстраивает свою систему как учение о подлинном, правильном мышлении, и даже если признать пласт космологического содержания в его учении, то мы непременно столкнемся с трудностью перехода между не просто мыслимыми, а подлинно мыслимыми и реально существующими объектами, который будет зачастую носить парадоксальный характер. Приведем хотя бы одно затруднение: как помыслить существование вне мысли?²⁸ С другой стороны, даже если наша проблема носит чисто мыслительный, или вербальный характер, это не значит, что феноменальный мир не может стать объектом такого дискурса.

²⁷ Owen G.E.L. Op. cit. P. 9.

²⁸ Хотя все эти затруднения и апории наиболее характерны для анализа пути истины, а не пути мнения, актуальны они и здесь. Подробно см.: *Берестов И.В.* Способы преодоления парадоксальности самореферентных положений у Парменида // *Рационализм и иррационализм в античной философии: монография* / В.П. Горан, М.Н. Вольф, И.В. Берестов, Е.В. Орлов, Е.В. Афонасин, П.А. Бутаков; отв. ред. В.Н. Карпович. Новосибирск: Изд-во СО РАН, 2010. Гл. III. С. 120–186.

На наш взгляд вышеобозначенная проблема с содержанием В 1. 28–32 может решаться следующим образом: богиня действительно гарантирует такой путь познания, который даже мнения смертных может сделать *подлинно существующими*. Иными словами, попробуем признать приемлемыми те интерпретации, которые Оуэн отбрасывает как невозможные, исходя из условия, что богиня просто не может допустить истинности кажущегося мира. Предположим, что богиня *знает способ*, как кажущееся представить *подлинно существующим*, и этот способ тот же самый и для Истины, и для Мнения: философский поиск и «путь есть» как предпосылка этого поиска. Таким образом, интерпретировать данный фрагмент мы можем так: мнениям должно подлинными быть в результате некоторой процедуры.

Более того, нам кажется, что в самой поэме мы можем найти текстуальное подтверждение тому, что *Истина* и *Мнение* в плане изложения парменидовской концепции в целом равнозначны, вернее, имеют одну и ту же цель. Богиня в В 5 говорит: «Мне все равно, откуда начинать: туда же именно я и приду»²⁹. Мы понимаем эту фразу так: мне всё равно, с чего начинать объяснять процедуру поиска истины — на примере *Алетейи* или на примере *Доксы* — результат будет одинаков. Сутью процедуры должно стать такое рассуждение, чтобы даже факты чувственно данного (феноменального) мира также оказывались не менее истинными, чем само сердце подлинной истины. На этом этапе мы можем даже не отбрасывать гипотезы о возможной космологии у Парменида. В любом случае, мнения при такой интерпретации не объявляются принципиально ложными, но только смертные применяют к ним неверные процедуры познания. А значит, мы должны понять, в чём состоят условия применимости В 2 к *Доксе*, ибо мы установили, что именно этот фрагмент служит исходной точкой проверки истинности посылок, в том числе и для *Доксы*.

²⁹ Фрагмент приводится в переводе автора.

Требование «не есть» в предикационной интерпретации.

Выше мы уже упоминали о двойственной трактовке учения Парменида у Аристотеля, которая возникает в силу усмотрения противоречия между «метафизическим» блоком у Парменида и «физическим» как его предполагаемой космологией («Метафизика», I, 986b 28–40). В таком изложении космологии Парменида мы, соглашаясь с Аристотелем, сначала признали, что существовать может что-то одно, а потом вдруг называем *два* начала, свет и ночь, тем более что имеется ещё несколько упоминаний о дне и ночи в В 1. 9–11, В 8. 55–59, В 9 и др., то есть на первый взгляд Парменид просто повторяет один и тот же мотив.

Руководствуясь требованием, что одно из двух начал именовать не следует (В 8. 53–54), Аристотель объявляет не сущим одно из них, причем он убеждён, что именовать не следует именно ночь, хотя никаких указаний у Парменида на этот счёт, как кажется, не было. Соглашаясь с таким выводом, мы приходим сразу к двум противоречивым результатам. Во-первых, это произвольный выбор именования одной и не именования другой сущности (обосновать рационально такой выбор практически невозможно). Во-вторых, это игнорирование требования «не есть». До сих пор мы апробировали это требование на «сущем», но что получится, если это же требование применить не к спекулятивному объекту, а к чувственно воспринимаемой вещи, «существующему»? Например, объявить, что день есть, а ночь не есть или соловьи есть, а сирен нет? Следуя рассуждению Аристотеля и признав ночь не именуемой, мы признали ее не сущей. Фиксируя различия между ночью и днём, мы делаем это на основании определённых существенных характеристик, но в таком случае ночь не только высказывается, но и мыслится, и на основании В 3: «Ибо то же самое мыслить и существовать», существует. А значит, мы признали сущее не сущим, и с этого момента встали на запретный и невозможный путь «не есть». То есть, невозможно на основании собственных установок Парменида сказать, что ночь или сирены не существуют, поскольку назвав их или помывлив, мы мгновенно наделяем их рядом существенных характеристик. Усиливает этот вывод ещё один тезис

Парменида, который показывает, что на уровне мнений смертные привыкли оперировать и зачастую прибегают к противоположностям (В 8. 55–59). Следовательно, *всегда* признание одной противоположности сущей влечет несуществование другой, поскольку последняя оказывается *противоположной* сущей, и значит — *не сущей*. Итак, допущение существования противоположностей опять ставит под сомнение космологическое содержание учения Парменида и не позволяет убедительно трактовать *Доксу* как самостоятельную космологию.

Тем не менее, сторонники предикационной интерпретации, в частности П. Керд, так не считают. Прежде всего, она отбрасывает требование единства в рамках количественного монизма и формулирует предикационный монизм, что позволяет ей утверждать множество существующих вещей. «Отсутствие внутреннего деления не предполагает, что не имеется и внешнего количественного деления; никакого настойчивого требования [у Парменида — *М.В.*] о существовании количественно только одного такого бытия нет. Скорее не существует предикационного деления внутри сущего»³⁰. Она также признаёт, что субъектом в В 2.3 и В 2.5 можно считать «то-что-есть», «сущее», но суть поиска не в том, *что* есть субъект, а что делает его таковым — его характеристики, предикаты. Таким образом, само сущее сохраняет принципиальное единство, но таких сущих, с такими характеристиками, может быть сколько угодно.

Керд также убеждена, что чисто экзистенциальное прочтение в принципе невозможно: если мы говорим «нечто существует», то «быть» или «существовать» сразу принимает на себя функцию предиката. Тогда получается, что «того-что-есть» может быть любое количество, но если мы не можем различать одно сущее от другого с позиций предиката «быть» для каждого из них, тогда само по себе бытие едино, а критерий «быть *F* и только *F*» или «быть *G* и только *G*» ничего не добавляет к самому предикату «быть». Но Керд подчеркивает, что с позиций предикационной трактовки Парменида как космолога, *бытие само по себе* невозможно, оно

³⁰ *Curd P.* Op. cit. P. 68.

существует только в связке с субъектом бытия — «быть, но быть именно таким F » или «быть именно таким G », и тогда каждая вещь получает свое собственное, уникальное, бытие. Иначе говоря, существуют все вещи абсолютно одинаково, одним и тем же существованием, сохраняя при этом свое внутреннее, сущностное единство, и мы способны отличать одно сущее от другого. В таком аспекте действительно приобретает значение численная характеристика сущих.

Такое каждое отдельное сущее будет, по мнению Керд, удовлетворять всем знакам сущего в В 8. 2–6, поскольку все они в ходе доказательства последовательно вытекают один из другого, и если верен первый шаг, то верны и все остальные. Первый шаг — это единство сущего. При сохранении феноменальной множественности сущего, соответствующего космологическим установкам, для *каждого* сущего всякий раз сохраняется его внутреннее единство и задающие его существенные предикаты: «существовать в качестве F и никогда не G ». На первый взгляд, эта концепция выглядит вполне удовлетворительной, пока мы не обращаем внимания на то, что существуя как F , наш x не существует в качестве G . Здесь мы сталкиваемся с уже знакомым нам сформулированным Г. Калоджеро запретом на не экзистенциальные (предикационные) суждения, которые содержат противоречие за счёт скрытого в них отрицания. Сама П. Керд, осознавая проблему, сразу оговаривает, что когда она говорит об отрицании, то различает внешнюю и внутреннюю негации³¹. Под внешним отрицанием она понимает естественное различие между феноменальными вещами, качествами и тому подобным: вода не есть огонь. Но так как речь идет о предикационном единстве и неизменности свойств, то при таком отрицании не происходит внутренней негации, объект исследования продолжает оставаться самим собой, т. е. всё ещё сохраняет своё единство: даже если вода и не есть огонь, тем не менее, она продолжает существовать в качестве воды и только воды. Иными словами, мы вообще не должны брать в расчёт внешнее отрицание. Это позволяет в рамках именно предикационного монизма

³¹ *Curd P.* Op. cit. P. xxi.

игнорировать требование «не есть», поскольку оно не нарушается при внутреннем отрицании (оно невозможно) и не имеет смысла при внешнем отрицании — это никак не отражается на структуре и внутренних (предикационных) качествах объекта. На наш взгляд, этот аргумент будет удовлетворительным только в рамках предикационного монизма и перенесенный в контекст других парменидовских интерпретаций, работать не будет. Поясним, почему.

Сначала может показаться, что такая интерпретация действительно спасает положение дел: натурализм и космология в учении Парменида становятся возможными. Но что значит «существовать в качестве G »? Если я существую в качестве G (человека), то я, очевидно, не существую как F (лошадь), при этом оба — и F , и G — вполне мыслимы, а негация не сказывается на внутреннем единстве. Но если в полной мере следовать логике Керд, мы вынуждены признать абсолютную замкнутость и изолированность любого сущего от любого другого, в противном случае требования знаков сущего (моногенность, единство и т.п.) не будет сохраняться просто потому, что, будучи G и помыслив F , я уже включаю в себя существенные характеристики этого F , хотя бы в качестве содержания моего мышления. А это влечёт за собой единственно возможный вывод: чтобы сохранялось подлинное предикационное единство, ни один G не должен ничего знать об F и наоборот.

При соблюдении такого требования предикационный монизм должен пониматься как своего рода парменидовская монадология: существование множества сохраняющих внутреннее единство сущих возможно только при условии, что они замкнуты сами на себя. Если совместить это требование с требованиями, изложенными в парадоксе Менона и применимыми к *философскому поиску*, мы получим следующее: тогда и только тогда, когда я существую в качестве G и ничего не знаю об F , я ничего не могу помыслить или высказать об F . В противном случае сохранить внутреннее единство сущего просто невозможно. Что в результате следует из такой попытки обхода парменидовского требования «не есть» с целью построения космологии? А выводы будут самые неутешительные:

ни построение космологии, ни проведение философского поиска в рамках такой интерпретации с учетом изложенных требований Парменида становятся невозможными. Если я существую как *F* или *G* в некотором феноменальном мире, я с необходимостью буду наблюдать объекты *M* или *N*, и различать эти объекты я буду потому, что *M не есть N*. То есть, различая объекты, я и буду иметь дело с различиями, с необходимым утверждением, что один объект *не есть* другой объект, и даже если они при этом сохраняют своё внутреннее единство, моё внутреннее единство сохранится только в том случае, если я ничего не буду знать (а также мыслить и высказывать) о наблюдаемом мной объекте. Но чтобы осуществить путь познания истины, по условию мы уже должны нечто знать о познаваемом объекте, иными словами, избежать различий не удастся. В любом случае, мы приходим к противоречию или сталкиваемся с парадоксом. Невозможность построить парменидовскую космологию на таких основаниях очевидна.

Трактовка противоположностей в предикационной интерпретации.

Что касается вопроса о противоположностях, то и здесь у предикационной трактовки есть собственный подход. Согласно П. Керд, смертные, именующие две противоположные формы, по мнению Парменида (В 8. 53–54), ошибаются не в том, что постулируют такие формы, а в том, что принимают их за энантиоморфы (от греч. *ἐναντία μορφαί*), или неконгруэнтные подобия³². Нет таких частей в космосе, которые не были бы ни светом, ни тьмой, и найти что-то третье, вполне соответствующее первым двум, нельзя. Поэтому предельные принципы космологии смертных имеют энантиоморфную природу, соотносясь друг с другом по принципу дополнительности, как правая и левая руки, как объект и его отражение в зеркале. А раз так, то они одновременно и существуют, и не существуют, а это нарушает требование В 2.3: именование одной влечет отрицание другой, что в свою очередь противоречит В 9, где выставлено требование о равенстве и независимости друг от друга

³² Curd P. Op. cit. P. 106–109.

этих двух форм и произвольность выбора существующей формы. Если космология признает смесь сущего и не сущего (как в «пути мнения»), то она будет выстроена на ложных и нелегитимных основаниях, опирающихся на «не есть», чего Парменид, разумеется, принять не может.

В конечном счете, аргумент интересный, но ему имеется и ряд возражений. Если Парменид пытался обосновать такую систему, в которой мнения смертных могут получать подлинный характер, то резонов отбрасывать энантиоморфы у него не было. Если неконгруэнтные подобия рассматриваются на феноменальном уровне (требование, необходимое для построения досократической космологии), то различия в них легко фиксируются, и эти различия действительно будут выступать как противоположности. Если же мы рассматриваем их на уровне мышления, то различия утрачиваются, поскольку структурно энантиоморфы неразличимы. И вот здесь аргумент П. Керд работает против нее: неконгруэнтные подобия как раз и обладают тем самым искомым в ее интерпретации внутренним единством, внутренней структурной неразличимостью. Даже если отбросить актуальные для кантовских неконгруэнтных подобий рассуждения о структуре, которая фиксируется только на уровне мышления, и попытаться оставаться в рамках заданных Парменидом требований, то и в этом случае, раз подлинное мышление у Парменида фиксирует только принцип «есть», исключая отрицание, это значит, на уровне мышления любые «противолежащие формы» абсолютно идентичны как «то-что-есть», то есть сущее, в противном случае, мы не могли бы их мыслить. Разумеется, мыслимые как существующие, День или Ночь оказываются в полном соответствии с требованием Парменида равными и независимыми, несмотря на энантиоморфность, и скорее даже благодаря ей. А это влечет за собой при последовательном соблюдении парменидовских требований возможность построения только интеллигибельной, умозрительной космологии без учета феноменальных особенностей (если таковая возможна), в противном случае мы возвращаемся к противоречивой трактовке Аристотеля.

Итак, подводя итог сказанному, мы видим, что у предикационной интерпретации также есть слабые места, которые не позволяют безоговорочно признать учение Парменида космологическим, а *Доксу* — самостоятельным разделом учения.

Космология как онтология:

возврат к экзистенциальной интерпретации

Можно ли истолковать *Доксу*, опираясь на В 1. 28–32, как «подлинно существующее»? Мы отметили определённое затруднение в предикационной интерпретации: наблюдаемые объекты должны иметь различия, в противном случае, будут принципиально не наблюдаемы, но раз они имеют различия, то не удовлетворяют программному требованию В 2.5. Это условие влечёт невозможность создания феноменальной космологии.

Можно предположить, что все космологические неудачи были связаны с неверно выбранными, неправильными объектами познания. Допустим, у нас имеются два объекта, которые кажутся нам противоположными, и это — не свойства самих объектов, а ошибка восприятия или именованя. Согласно В 19, именно люди устанавливают имена для вещей. Возвращаясь к предикационной трактовке, быть только одной вещью — значит содержать только один предикат, указывающий на то, чем эта вещь является. Такой предикат ничем не будет отличаться от имени вещи, поскольку имя указывает на наиболее существенный признак, который включает в себя и все остальные. По сути Парменид показывает, что наделение именами или существенными предикатами также происходит в рамках *Доксы*, «согласно мненью», а потому имеется сомнение в их истинности, и означать они будут такие вещи, которые не удовлетворяют знакам сущего, во всяком случае, пока не пройдут проверку доказательством, подлинным путём поиска. Это значит, что можно отыскать такой способ обозначить эти объекты, присвоить им такое имя (*ἐπίσημον*), при котором различия, например в высказываниях вида «я наблюдаю лошадь и понимаю, что *я не есть* лошадь», перестанут быть значимыми или исчезнут. Можно, например, исключить из рас-

смотрения все чувственно воспринимаемые объекты, так как любой наблюдаемый объект будет нести различия, которые и позволяют *воспринимать* его именно этим объектом. Это будет вполне обоснованным шагом в силу В 7, где на пути поиска истины предполагается такой шаг, как отбрасывание привычки опираться на чувства. Если человек и лошадь отличаются, то, возможно, нужно найти такую степень общности, которая позволила бы описать их непротиворечиво, так, чтобы они получили такое *имя*, которое было бы удовлетворительным для обоих и не содержало в себе различия. Например, как млекопитающих.

На первый взгляд, трудность устранена: различий и противоречий нет, чувственные данные исключены, знаки сущего — единство, принадлежность к одному роду (*μοννογενές*) и т.п. — соблюдены. Но что значит быть млекопитающим? Ведь можно ответить: это значит не быть рептилией, и мы опять попадаем на уровень различий, противоположностей и не информативности. Снова единственным выходом из ситуации будет исключить данное противоречие и задать еще одну степень общности, которая снимет и эти противоположности. Но, как кажется, всякий раз используя *имена* (причем, уже неважно как мы будем их понимать: как имена личные, нарицательные, концепты, универсалии или идеи), даже переходя на уровень все большей степени общности, мы будем оказываться в одной и той же ловушке наивных вопросов: кто назвал рептилию рептилией или почему, например растения не то же, что животные, почему *тоже* не есть *другое* и т.п.? Чтобы выбраться из неё, мы вынуждены будем перебирать степени общности до тех пор, пока не выйдем на максимально общий уровень, на котором различия немислимы, который и был искомым объектом нашего поиска. Таким единственно возможным объектом (понятием), для которого нельзя задать противоположности, будет сущее, а его единственно возможным предикатом — существование. Только в таком случае это будет максимально удовлетворять исходному парменидовскому требованию В 2.5. Итак, прогноз богини сбылся, и мы действительно вернулись в своем рассуждении к тому, с чего начали: имеется

только один путь «есть», причем неважно, как рассуждать и выстраивать доказательство — чисто теоретически, как делается в *Алетейе*, или с позиций *Доксы*.

По сути, продвигаясь по уровням общностей в поисках такого, на котором мы не столкнулись бы с противоположностями (и тем самым с «*не есть*»), мы выстраивали своего рода иллюзорную иерархию отношений и уровней, которую могли бы соотнести с искомой космологией, если бы она не была *ненастоящей*: ведь в действительности этих уровней, космологий вещей, концептов и идей нет, как не должно быть имен и противоположностей, которые заставляют мыслить неистинно, негативно. Таким образом, мы вернулись к тому, от чего пытались отойти в самом начале в поисках удовлетворительного описания *Доксы* или космологии — к сугубо экзистенциальной трактовке и отсутствию всякой феноменальной космологии. Разумеется, мы не найдем у Парменида такой схемы в чистом виде, это только интерпретация, но она оправдана хотя бы потому, что если у Парменида мы способны реконструировать только некоторые указания на существование различных степеней общности, не исключено, что именно они и явились основанием для создания более четкой картины отношения объектов и идей или идей и идей у Платона, Аристотеля или в Средние века.

Так в чем же смысл *Доксы*, если мы так и не смогли обнаружить убедительных оснований для парменидовской космологии? На наш взгляд, отношения Дня и Ночи были тем примером, на котором Парменид разбирал своего рода урок о невозможности помыслить или выговорить «*не есть*». Мы можем повторить проделанное «упражнение» по поиску отсутствия различий и отбрасывания «*не есть*» на всех предложенных в *Доксе* примерах, содержащих противоположности, и все они согласно предложенному выше принципу, приведут нас только к одной истине — «*есть*», постулированной в самом начале поэмы. Иными словами, *Докса* — это знакомый и близкий слушателю материал, над которым следует сделать работу над ошибками и закрепить «теорию»: В 2.3 и В 2.5 уже содержит рецепт того, как следует

рассуждать или мыслить, чтобы не делать ошибок. Тогда можно допустить, что весь корпус текста *Доксы* направлен лишь на то, чтобы закрепить наше новое умение, научить нас избавляться от застарелых привычек мыслить всё неистинным мышлением. Образно выражаясь, *Докса* — это либо сборник упражнений на закрепление материала, либо работа над ошибками: имеется полный список обычных ошибок, делаемых смертными в попытках установить истину, к которому следует приложить новый метод познания, философского поиска (*διζησις*), как и к любой другой возможной космологии. При этом она ни в коем случае не может рассматриваться ни как самостоятельное учение о мире, ни как отдельный путь познания.

Библиография

- Аристотель*. Метафизика. Соч. в 4-х т. / Ред. В.Ф. Асмус / Т. 1. М.: Мысль. 1976.
- Берестов И.В.* Способы преодоления парадоксальности самореферентных положений у Парменида // Рационализм и иррационализм в античной философии: монография / В.П. Горан, М.Н. Вольф, И.В. Берестов, Е.В. Орлов, Е.В. Афонасин, П.А. Бутаков; отв. ред. В.Н. Карпович. Новосибирск: Изд-во СО РАН. 2010. Гл. III. С. 120–186.
- Вольф М.Н.* «Исследование» и «открытие» у Гераклита: рождение философского метода // СХОЛН. 2011. Т. V. Вып. 1. С. 53–73.
- Орлов Е.В.* «Аналитика Аристотеля» // СХОЛН. 2008. Т. II. Вып. 1. С. 21–49.
- Платон*. Менон. Соч. в 4-х т. / Общ. ред. А.Ф. Лосева и др. / Т. I. М.: Мысль. 1990.
- Фрагменты ранних греческих философов / Издание подготовил А.В. Лебедев / Часть 1. От эпических теокосмогоний до возникновения атомистики. Москва: Наука. 1989.
- Calogero G.* Studi sull'eleatismo / Pubblicazioni della Scuola de filosofia della R. Università di Roma / Tipografia del senato del dott. G. Bardi. Roma. 1932.

- Cornford F.* Parmenides' Two Ways // *Classical Quarterly*. 1933. № 27. P. 97–111.
- Curd P.* The legacy of Parmenides. Eleatic monism and later presocratic thought. Las Vegas: Parmenides Publishing. 2004.
- Finkelberg A.* Parmenides' Foundation of the Way of Truth // *Oxford Studies In Ancient Philosophy*. 1988. N 6. P. 39–67.
- Furth M.* Elements of Eleatic Ontology // *Journal of the History of Philosophy*. 1968. V. 6. № 2. P. 111–132.
- Gomperz T.* Greek Thinkers. A History of Ancient Philosophy / Transl. Laurie Magnus / Vol. I. London: John Murray, Albemarle Street, W. 1920.
- Mourelatos A.* The route of Parmenides (originally published in 1970). Las Vegas: Parmenides Publishing. 2008.
- Nehamas A.* On Parmenides' Three Ways of Inquiry // *Deucalion*. 1981. V. 33. № 4. P. 97–111.
- Owen G.E.L.* Eleatic Question // *Logic, Science, and Dialectic. Collected Papers in Greek Philosophy* / Ed. M. Nussbaum. Cornell University Press. 1986.
- Palmer J.* Parmenides & Presocratic Philosophy. Oxford University Press. 2009.
- Stokes M.* One and Many in Presocratic Philosophy. Cambridge, 1971. P. 112–127.
- Tarán L.* Parmenides. Princeton: Princeton University Press. 1965.

Онтологический статус Бога у Свт. Григория Богослова

В одном из своих ранних Слов, когда память о годах проведенных в афинской Академии была свежа¹, свт. Григорий Богослов показывает три возможных подхода к пониманию онтологического статуса Бога. Он пишет:

«Поразмыслим, прежде всего, о том, что Бог — [1] самое прекрасное и высочайшее из сущего, [2] если только не угодно кому возвести Его и выше бытия, или [3] в Нем поместить всецелое бытие, от которого оно и у других»².

Как видим, первый подход — онтический³ — предполагает, что Бог есть высшее сущее (*κάλλιστον μὲν τῶν ὄντων καὶ ὑψηλότατον*). Это самый распространенный способ речи о Боге. Здесь не просматривается онтологическая рефлексия и акцентируется лишь предельная степень совершенства Творца по сравнению со всем существующим. В соответствии с этим свт. Григорий использует также выражение Первая Сущность (*πρώτη οὐσία*)⁴.

¹ Свт. Григорий находился в Афинах с 348 по 358 г. Слово 6, о котором идет речь, датируется 364 г. (*McGuckin J.A. St. Gregory of Nazianzus: An Intellectual Biography. Crestwood. New York. 2001. P. viii; Calvet-Sebasti M. — A. Introduction // Sources chrétiennes 405. P. 1995. P. 31*).

² ἐκεῖνο πρῶτον ἐνθυμηθέντες ὅτι κάλλιστον μὲν τῶν ὄντων καὶ ὑψηλότατον Θεός, εἰ μὴ τῷ φίλον καὶ ὑπὲρ τὴν οὐσίαν ἄγειν αὐτόν, ἢ ὄλον ἐν αὐτῷ τίθεναι τὸ εἶναι, παρ' οὗ καὶ τοῖς ἄλλοις (*Gregorius Nazianzenus. Oratio 6. 12. 14–20*).

³ Заимствую термин М. Хайдеггера, который отличал *онтическое*, как относящееся к сущему, от *онтологического*, как относящегося к бытию.

⁴ *Gregorius Nazianzenus. Oratio 28. 31. 13; 34. 13. 3*. Впрочем, К. Морескини усматривает в этом выражении платонический контекст (*Moreschini C. Filosofia e letteratura in Gregorio di Nazianzo. Milano. 1997. P. 48*).

Согласно второму, Бог понимается гиперохически⁵, т. е. мыслится выше *бытия*, точнее *ὑπὲρ ἅπαντα*⁶. Здесь нужно сделать одно уточнение: отечественные переводчики *ὑπὲρ τὴν οὐσίαν* обычно передают буквально — «выше сущности», однако следует отметить, что слово *οὐσία* не обязательно означало в строгом смысле сущность, но употреблялось также и в значении бытия⁷. Кроме того, речь в данном случае идет о традиции, как справедливо указывает К. Морескини⁸, восходящей к Платону и Плотину, соглас-

⁵ Свт. Григорий Палама в диспуте с Никифором Григорой упоминает, что «существует катафатическое, апофатическое и гиперохическое богословие» (*Георгий Факрасис*. Диспут свт. Григория Паламы с Григорой философом. Философские и богословские аспекты паламитских споров. М. 2009. С. 59), причем говорит он об этом как о чем-то общеизвестном. Термин *ὑπεροχική* встречается не очень часто, но присутствует у таких авторов как Дионисий Ареопагит (*Dionysius Areopagita*. De divinis nominibus II. 3. 16), преп. Максим Исповедник (*Maximus Confessor*. Ambigua 4 // PG 91. Col. 1105C), преп. Иоанн Дамаскин (*Joannes Damascenus*. Expositio fidei I. 4. 37; I. 12b. 18) и др. Гиперохическое богословие (богословие превосходения) делает акцент на том, что Бог превосходит что бы то ни было: утверждение, отрицание, бытие, небытие, единое, т. е. абсолютно все. Бог, словно солнечный зайчик, всякий раз оказывается поверх рук и ускользает от любых попыток накрыть его ладонями разума.

⁶ *Gregorius Nazianzenus*. Oratio 28. 31. 41–42.

⁷ В своей известной книге, посвященной исследованию Божественной сущности, Кристофер Стэд пишет, что слово *οὐσία* в философском смысле впервые начал использовать Платон, у которого она выступает как эквивалент *τὸ ὄν* и *τὸ εἶναι*; ср.: Soph. 219b: *εἰς οὐσίαν ἄγειν* (*Stead Ch*. Divine Substance. Oxford. 1977. P. 25–31). В таком значении *οὐσία* используется и многими другими авторами. Например, Климент Александрийский говорит: *εἰς οὐσίαν ἤγαγεν αὐτά*, т. е. «привел их в бытие» (*Clemens Alexandrinus*. Excerpta ex Theodoto III. 45. 2. 3–4). Свт. Афанасий Великий подчеркивает семантическую близость этих понятий: «ипостась и сущность есть бытие» (*Ἡ γὰρ ὑπόστασις καὶ ἡ οὐσία ὑπαρξίς ἐστίν* (*Athanasius Magnus*. Epistula ad afros episcopos 4 // PG 26. Col. 1036. 23–24). Феодорит Киррский также отмечает, что «сущность означает сущее» (*Ἡ τε γὰρ οὐσία τὸ ὄν σημαίνει* (*Theodoret of Cyrus*. Eranistes / Ed. G.H. Etlinger. Oxford, 1975. P. 64)), а Федор Раифский пишет так: «сущностью называется то, что есть» (*ὅπερ ἐστίν, οὐσίαν καλεῖ* (*Theodorus Raithuensis*. Προπαρασκευή / Ed. Diekamp F. // Analecta Patristica. Texte und Abhandlungen zur griechischen Patristik. — Roma. 1938. S. 201)). В статье *οὐσία* у Лямпе, значение «бытие» также идет первым (*Lampe G.W.H*. A Patristic Greek Lexicon. Oxford. 1961–1968. P. 980).

⁸ *Moreschini C*. Introduction // Sources chrétiennes 358. Paris. 1990. P. 72.

но которой Благо — за пределами бытия (*ἐπέκεινα τῆς οὐσίας*)⁹. И у Платона, и в данном случае у свт. Григория такой перевод (*οὐσία* в смысле *бытия*) оправдан как философски, так и в силу отсутствия у греков строгого словоупотребления в данной области¹⁰. Аристотель, например, говорит, что «сущность первоначально есть сущее, и не некое конкретное сущее, а сущее вообще»¹¹. Иными словами можно сказать, что все реально существующее осмыслялось греками как *οὐσία*, поэтому то, что выше сущности — выше и бытия¹². Вследствие этого, нужно учитывать неоплатонический контекст¹³ выражения *ὑπὲρ τὴν οὐσίαν*, который святитель рассматривает как один из возможных способов речи о Боге, что позднее будет прекрасно показано автором Ареопагитского корпуса.

⁹ *Plato*. *Respublica* 509b; *Plotinus*. *Enneades* V. 3. 13–14; V. 3. 17; VI. 8. 21; более подробно о «христианском платонизме» свт. Григория Богослова см.: *Moreschini C.* *Filosofia e letteratura...* P. 11–68.

¹⁰ В «Теэтете», например, Платон наряду с тождеством и различием, четным и нечетным, противопоставляет не *τὸ εἶναι* (или *τὸ ὄν*) и *τὸ μὴ εἶναι*, как можно было бы ожидать, но *οὐσία καὶ τὸ μὴ εἶναι* (*Plato*. *Theaetetus* 185c), и *οὐσία* здесь означает, конечно, не сущность, а именно существование. Разумеется, греки прекрасно видели разницу между словами и всякий раз придавали нужный оттенок тому или иному выражению, однако нельзя не заметить, что *οὐσία*, *τὸ ὄν* и *τὸ εἶναι* порой выступают как синонимы.

¹¹ *τὸ πρῶτως ὄν καὶ οὐ τὸ ὄν ἀλλ' ὄν ἀπλῶς ἢ οὐσία ἂν εἶη* (*Aristoteles*. *Metaphysica* 1028a. 30–31). К этому следует прибавить, «что у Аристотеля нет принципиального различения понятий «бытие» и «сущее» в том виде, в каком мы встречаем это позднее, например у Фомы Аквианга в XIII в. или у В.С. Соловьева и М. Хайдеггера — в XIX и XX вв.» (*Гайденко П.П.* *Научная рациональность и философский разум*. М. 2003. С. 48; см. также: *Aristoteles*. *Metaphysica* 1017a-b).

¹² Только зло составляет исключение, по крайней мере для византийских мыслителей, потому что само по себе оно лишено сущности и, как говорит свт. Григорий Нисский, «имеет свое бытие в небытии» (*Gregorius Nyssenus*. *De anima et resurrectione* // PG 46. Col. 93B).

¹³ О знакомстве свт. Григория с этим контекстом свидетельствует хотя бы его обращение к знаменитому образу солнца Платона, согласно которому «солнце в чувственном то же, что Бог в мысленном» (*Plato*. *Respublica* 508 c; *Gregorius Nazianzenus*. *Oratio* 28. 30. 1–2; 40. 5. 3–4). Вообще, если замечание Б. Дэйли верно, то во время пребывания Василия Великого и Григория Богослова в Афинах, там преподавал Приск, последователь Ямвлиха, который, «вероятно, оказал влияние на юных друзей каппадокийцев» (*Daley B.E.* *Gregory of Nazianzus*. New York. 2006. P. 6–7).

Третий подход, — онтологический, — заключается в том, чтобы «в Нем поместить всецелое бытие» (*ἄλλο ἐν αὐτῷ τιθέναι τὸ εἶναι*). Этот вариант противопоставляется гиперохическому подходу и, может быть, связан с одним размышлением Оригена¹⁴. Последний цитирует высказывание платоника Цельса: «Бог не причастен даже бытию»¹⁵, а потом замечает, что данный вопрос чрезвычайно труден и не так легко решить, «или Бог за пределами бытия достоинством и силой ... или Он сам есть Бытие»¹⁶. Таким образом, свт. Григорий мог иметь в виду это затруднение, когда говорил: «... если только не угодно кому возвести Его и выше бытия, или в Нем поместить всецелое бытие». Впрочем, это может быть просто методологической позицией Богослова, который видит разные, так сказать, философско-богословские дискурсы и хочет извлечь пользу из каждого.

Итак, святитель выделяет три возможных подхода к пониманию онтологического статуса Бога: онтический, гиперохический и онтологический. Причем долгое время он ни одному из них не отдает предпочтения. Однако в константинопольский период свт. Григорий, начиная со знаменитых Слов о богословии, останавливается на последнем варианте (хотя и первые два остаются в поле

¹⁴ В целом о влиянии Оригена на Григория см.: *Moreschini C. Filosofia e letteratura...* P. 97–116.

¹⁵ οὐδ' οὐσίας μετέχει ὁ θεός (*Origenes. Contra Celsum VI. 64. 14*). Эта мысль восходит опять-таки к платоновскому *ἐπέκεινα τῆς οὐσίας* (*Origen. Contra Celsum / Ed. Chadwick H. Cambridge University Press. 1953. P. 379 n. 9; Origene. Contro Celso / Ed. Ressa P. Moreschini C. Morcelliana, 2000. P. 489 n. 327*), поэтому я передаю *οὐσία* как бытие, что обосновано также исследовательской традицией (ср.: Чадвик — being; Печча — dell'essere).

¹⁶ πότερον ἐπέκεινα οὐσίας ἐστὶ πρῆσβεία καὶ δυνάμις ὁ θεός ... ἢ καὶ αὐτός ἐστιν οὐσία (*Origenes. Contra Celsum VI. 64. 20–22*; ср. также: *Ibid. VII. 38. 1–2*). Впрочем, Ориген затем прибавляет, — намечая, по-видимому, приемлемое для себя решение, — что нужно исследовать, является ли «Едиnorodный и Рожденный прежде всякого творения сущностью сущих, идеей идей, началом, тогда как Отец Его и Бог за пределами и всего этого» (*Ibid. VI. 64. 25–28*). Учитывая субординативный характер воззрений Оригена, можно предположить, что александрийский дидакал, по крайней мере на позднем этапе, ко времени написания трактата «Против Цельса» (249 г.), полагал, что Отец — по ту сторону бытия, тогда как Сын — само бытие.

зрения Богослова). Об этом выборе свидетельствуют, прежде всего, два важных текста: Слова 30.18 и 38.7¹⁷, к рассмотрению которых теперь следует обратиться.

В Слове 30 свт. Григорий касается ономатологии и говорит, что «Божество безымянно»¹⁸. Однако настоящий богослов все-таки может образовать в себе подобие, или тень истины, и она такова, считает свт. Григорий, что из всех божественных наименований наиболее подходящим (κυριωτέραν) Ему является имя Сущий (Исх. 3:14). После этого святитель говорит:

«Мы ищем природу, которой [присуще] бытие само по себе, с другим не связанное; а бытие¹⁹ — поистине особенность Бога, причем всецелое, ничем другим ни прежде, ни после Него, — ибо не было и не будет!, — не ограниченное и не пресеченное»²⁰.

Для прояснения богатого языка свт. Григория обратимся сначала к Аристотелю, который выделяет пять значений выражения «само по себе» (καθ' ἑαυτό). Наибольший интерес в данном случае представляют первое и последнее значения: «“Само по себе” — это [1] суть бытия каждой вещи, например: Каллий — это Каллий сам по себе и суть бытия Каллия; ... [5] то, что присуще лишь чему-то одному и поскольку оно ему одному присуще, поэтому оно существует отдельно само по себе»²¹. В каком смысле надо понимать слова свт. Григория? Так как святитель добавляет «с другим не связанное», то надо полагать, он желает показать этим обособлен-

¹⁷ Слова 30 и 38 были произнесены в 380 г. (McGuckin J.A. St. Gregory of Nazianzus... P. x). Спустя несколько лет, очевидно, редактируя свои проповеди, Григорий вставит этот важный фрагмент из 38-го Слова в 45-е (оно датируется 383 г. — *Ibid.* P. x).

¹⁸ *Gregorius Nazianzenus. Oratio 30. 17. 1.*

¹⁹ Как и Аристотель, свт. Григорий употребляет здесь τὸ ὄν и τὸ εἶναι как синонимы, но если в данном случае идет речь о ὅλον τὸ ὄν, то в других местах, о чем будет сказано ниже, святитель предпочитает использовать выражение ὅλον τὸ εἶναι.

²⁰ ἡμεῖς δὲ φύσιν ἐπιζητοῦμεν, ἢ τὸ εἶναι καθ' ἑαυτό, καὶ οὐκ ἄλλα συνδεδεμένον· τὸ δὲ ὄν ἴδιον ὄντως θεοῦ, καὶ ὅλον, μήτε τῷ πρὸ αὐτοῦ, μήτε τῷ μετ' αὐτόν, οὐ γὰρ ἦν, ἢ ἔσται, περατούμενον ἢ περικυπτόμενον (*Gregorius Nazianzenus. Oratio 30. 18. 14–18.*)

²¹ *Aristoteles. Metaphysica 1022a 25–36.*

ность Бога в последнем значении²². И, вероятно, именно поэтому он добавляет: «бытие — поистине особенность (*ἴδιον*) Бога», ибо *ἴδιον*, как указывает Аристотель в «Топике», не выражает сущности²³, хотя оно и «взаимозаменяемо с вещью, но не выражает сути ее бытия»²⁴. Такое понимание закрепилось и в богословском языке²⁵. Например, свт. Афанасий Великий говорит, что «Богу свойственно — не видимым быть, а познаваться из дел»²⁶, т. е. невидимость есть особенность, свойство Бога, но очевидно, что она не выражает Его сущности. Свт. Василий Великий говорит, что *ἴδιον* есть «отличительный признак природы подлежащего»²⁷, а значит не сама

²² Как поясняет Григорий в другом месте: то, что Бог делит с прочими существами, не может быть Его сущностью, ибо она уникальна и с другим не связана, и только «то, что одного Бога и свойственное [Ему] — вот сущность» (*ὁ δὲ μόνου θεοῦ καὶ ἴδιον, τοῦτο οὐσία (Gregorius Nazianzenus. Oratio 29. 11. 1–2)*).

²³ οὐ γὰρ δεῖ δηλοῦν τὸ τί ἦν εἶναι τὸ ἴδιον (*Aristoteles. Topica 132a*).

²⁴ κατασκευάζοντα δὲ εἰ ἀντικατηγορούμενον μὲν ἀποδέδωκε τὸ ἴδιον, μὴ τὸ τί ἦν εἶναι δὲ δηλοῦν (*Aristoteles. Topica 132a 4–5*). К этому можно прибавить уточнения понятия *ἴδιον*, которые дает Порфирий в «Исагоге»: 1) *ἴδιον* принадлежит только одному виду и не может быть свойственным другим; 2) вид первичен по отношению к *ἴδιον*, которое 3) может быть как актуальным, так и потенциальным; 4) род (=сущность) остается, даже если *ἴδιον* упраздняется. Кроме того, Порфирий также отмечает взаимозаменяемость: вид и свойственное взаимно сказываются друг о друге (*Isagoge sive quinque voces // Porphyrii isagoge et in Aristotelis categorias commentarium / Ed. A. Busse. Berlin. 1887. S. 12, 19, 20*). Хотя, конечно, следует учитывать, что Аристотель и Порфирий ведут речь о вещах тварного мира, тогда как к Богу нельзя подходить с этими же мерками.

²⁵ Вообще, в языке каппадокийцев, а затем и всех остальных богословов, понятие «сущность» закрепилась за общим (*κοινόν*), которое обозначает роды и виды, тогда как частное (*ἴδιον*) указывает на ипостась (см. напр.: *Basilius Magnus. Epistulae 214. 4. 7–9*), а также ипостасные и сущностные идиомы.

²⁶ Θεοῦ γὰρ ἴδιον μὴ ὁρᾶσθαι μὲν, ἐκ δὲ τῶν ἔργων γινώσκεισθαι (*Athanasius Magnus. De incarnatione verbi 32. 1. 1–3*).

²⁷ Это предложение, как мне кажется, достаточно хорошо иллюстрирует логический инструментарий каппадокийцев: «Суша есть свойство (*τὸ ἰδίωμα*), как бы отличительный признак природы подлежащего (*χαρακτηριστικὸν τῆς φύσεως τοῦ ὑποκειμένου*), а земля есть голое наименование этого предмета. Так, например, разумность свойственна (*ἴδιον*) человеку, а слово «человек» означает живое существо, которому присуще это свойство (*ἴδιον*). Таким образом, сухость есть свойство (*ἴδιον*) земли, причем преимущественное» (*Basilius Magnus. In Hexaemeron IV. 5. 25–31*).

природа. Четкое определение τὸ ἴδιον дает пресвитер Федор Раифский (VI в.): «Особым называется существующее в ком-либо, но не составляющее при этом сущность его и не включаемое в смысл его природы»²⁸. А преп. Иоанн Дамаскин отождествляет ἴδιον с привходящим²⁹.

Принимая все это во внимание, можно сказать, что «бытие само по себе» в вышеприведенном фрагменте свт. Григория понимается как свойственное только Богу и во всей полноте не может принадлежать ничему другому. При этом бытие не является сущностью Бога и не выражает сути Его бытия. Однако так как вид и свойственное — номинально взаимообратимы, то можно было бы сказать (хотя свт. Григорий этого не делает), что «Бог есть бытие»³⁰, и означать это будет не тождество сущности Бога и бытия, но то, что если речь идет о Боге, то и бытие предполагается, в том смысле, в котором говорит Порфирий: «Если — человек, то способный смеяться, и если способный смеяться, то — человек»³¹. Кроме того, немного выше разбираемого фрагмента свт. Григорий Богослов отмечает, что Сущий — лишь «некоторым образом (πῶς) именование сущности»³², т. е. он намеренно вносит долю условности в данное утверждение³³. Таким образом, Богослов хотел подчеркнуть

²⁸ Ἰδιον δὲ λέγεται ὁ τινὶ ὑπάρχει, μὴ συμπληροῦν δὲ αὐτοῦ τὴν οὐσίαν ἢ ὄλως εἰς τὸν τῆς φύσεως αὐτοῦ λόγον παραλαμβάνομενον (*Theodorus Raithuensis*. Προπαρασκευή... S. 217. Пер. А.И. Сидорова).

²⁹ Точнее, преп. Иоанн Дамаскин говорит, что ἴδιον — это присущностное (ἐπουσιώδες) (*Joannes Damascenus*. *Dialectica sive Capita philosophica* 14. 22), которое, в свою очередь, он отождествляет с привходящим (*Ibid.* 5. 30–31, 46–47). Можно добавить, что Боэций, комментируя «Исагогу», также отмечает, что «все собственные признаки принадлежат роду акциденций» (*Боэций*. Комментарий к Порфирию // *Он же*. «Утешение философией» и другие трактаты. М. 1990. С. 99 и сл.).

³⁰ Ср. напр.: *Gregorius Nazianzenus*. Oratio 42. 17. 8–12.

³¹ *Isagoge sive quinque voces*... P. 20.

³² ὁ ὢν... πῶς τῆς οὐσίας ὀνόματα (*Gregorius Nazianzenus*. Oratio 30. 18. 1–2).

³³ Ибо «к изображению Бога заимствуя некоторые черты из того, что окрест Бога, мы составляем какое-то неясное и слабое, по частям собранное из того и другого представление» (*Gregorius Nazianzenus*. Oratio 30. 17. 11–13).

инаковость, уникальность Божественной природы и вместе с тем показать, что особенностью ее, т. е. тем, что свойственно только ей, хотя все же не сущностью³⁴, является бытие, причем бытие всецелое³⁵.

И действительно, святитель подчеркивает, что бытие человека «вторично по сравнению с бытием Бога»³⁶, т. е. когда свт. Григорий говорит об онтологии Божества, он имеет в виду, что «бытие у Него — не человеческое»³⁷, «не такое же»³⁸ как у нас. Но возникает вопрос, что это за бытие?

И в ранних, и в поздних речах свт. Григория присутствует устойчивое выражение *всецелое бытие* (ὅλον τὸ εἶναι), которое в *Боге* (ἐν αὐτῷ)³⁹. В Слове на Богоявление святитель развивает свою мысль и поясняет, что он понимает под бытийной всецелостью:

«Бог всегда был, есть и будет, а лучше — всегда есть. Ибо «был» и «будет» — отрезки нашего времени и преходящей природы⁴⁰, а Сущий — всегда. И так Он Сам называет Себя,

³⁴ Точно также, например, всеведение, всемогущество, нетварность и т.п. являются особенностями Бога (на более позднем языке — энергиями), ибо только Он один всеведущ, всемогущ и нетварен, однако все эти характеристики не выражают сути бытия. Этот нюанс поясняет свт. Василий Великий, говоря, что сущность Божия действительно нерождена, но нерожденность не есть сущность (*Basiliius Magnus. Adversus Eunomium I. 11. 12–14*).

³⁵ Свт. Григорий, как видно, толкует тетраграмму в онтологическом смысле, в отличие от свт. Василия Великого, который понимал ее более персоналистски. Ср.: *Basiliius Magnus. Adversus Eunomium II. 18. 45–47*, а также II. 14. 55–59, где Василий связывает Ин 1.1, Откр 1.8 и Исх 3.14.

³⁶ τὸ εἶναι σου δεύτερον τοῦ εἶναι Θεοῦ (*Gregorius Nazianzenus. Oratio 20. 12. 14*).

³⁷ Οὐδὲ γὰρ τὸ εἶναι αὐτῷ ἀνθρώπινον (*Gregorius Nazianzenus. Oratio 25. 17. 8–9*).

³⁸ τὸ εἶναι μὴ ταῦτόν (*Gregorius Nazianzenus. Oratio 29. 4. 17*).

³⁹ *Gregorius Nazianzenus. Oratio 6.12. 19; 28. 9. 10; 30. 18. 16; 31. 23. 10; 38. 7. 5; 45. 3. 36*.

⁴⁰ Ср. у Платона: «Все это — части времени, а «было» и «будет» суть виды возникшего времени, и, перенося их на вечную сущность, мы незаметно для себя делаем ошибку. Ведь мы говорим об этой сущности, что она «была», «есть» и «будет», но, если рассудить правильно, ей подобает одно только «есть», между тем как «было» и «будет» приложимы лишь к возникновению, становящемуся во времени, ибо и то и другое суть движения» (*Plato. Timaeus 37e–38a* / пер. С. Аверинцева).

беседа на горе с Моисеем⁴¹. Ибо Он объединяет в Себе всецелое бытие, которое не начиналось и не прекратится⁴², словно некое беспредельное и неограниченное море сущности⁴³, превосходя всякое понятие о времени и природе, одним умом слегка очерчивается⁴⁴, и то весьма неясно и недостаточно, не из того, что есть Он Сам, а из того, что окрест Него⁴⁵ — из чуждого представления складывая чуждое в одно какое-то подобие истины»⁴⁶.

⁴¹ Свт. Григорий ориентируется только на текст LXX, где тетраграмматон передается как ὁ ὢν, которое святитель интерпретирует как вневременное «был, есть и будет, а лучше — всегда есть». Такой подход весьма распространен среди византийских богословов, из которых почти никто не знал еврейского языка. Однако если обратиться к масоретскому тексту Исх 3:14, то можно видеть, что в нем ясно выражен именно временной аспект: «Я буду, Который буду» (ehyeh asher ehyeh) или «Я есть, кто Я есть». Например, Акила и Феодотион следуют буквальному чтению: ἔσομαι, ἔσομαι (*Origenes*. *Hexaplogum* // PG 15. Col. 347–350). Все это открывает возможность для иных трактовок хоривского Откровения и понимания «наиболее подходящего» имени Божества.

⁴² Данное выражение (μήτε ἀρξάμενον, μήτε παύσόμενον) свт. Григорий использует неоднократно (*Gregorius Nazianzenus*. *Oratio* 25. 16. 25–26; 31. 23. 10–11; 38. 7. 6; 41. 9. 2; 44. 3. 19; 45. 3. 36–37). Д. Лиалиос заметил (*Λιάλιος Δ. Greek Philosophy and Christian Tradition in st. Gregory Nazianzus: Unity — Triplicity* // *Γρηγοριανὰ Β' καὶ Σύμμικτα. Θεσσαλονίκη*, 1998. Σ. 90), что в этом же контексте оно встречается у Плутарха (*Plutarchus*. *De E apud Delphos* 392e).

⁴³ Это «беспредельное море сущности», очевидно, есть всецелое бытие, которое в Боге, вследствие чего это можно было бы передать как «беспредельное море бытия». Кроме того, можно заметить, что в этих словах свт. Григория (οἶόν τι πέλαγος οὐσίας ἄπειρον καὶ ἀόριστον) обычно усматривают реминисценцию из платоновского Пира: τὸ πολὺ πέλαγος τετραμμένον τοῦ καλοῦ (*Plato*. *Symposium* 210d). Однако вполне вероятно, по моему мнению, что святитель обращается к мысли свт. Василия Великого (которого Григорий называл своим учителем) о беспредельном море Божественной жизни: οἶον εἰς τὸ πέλαγος ἀχανὲς ἐπὶ τὸ ἄπειρον τῆς τοῦ Θεοῦ ζωῆς διακύπτοντες (*Basiliius Magnus*. *Adversus Eunomium* I. 16. 7–9).

⁴⁴ σκιαγραφῶ — писать тенями, слегка начертывать.

⁴⁵ В своем комментарии к этому месту преп. Максим Исповедник подчеркивает, что сущность Бога совершенно непостижима и недоступна ни для какой твари, равно видимой и невидимой (*Ambigua* 94 // PG 91. Col. 1288b-c).

⁴⁶ Θεὸς ἦν μὲν αἰεὶ καὶ ἔστι καὶ ἔσται· μᾶλλον δὲ «ἔστιν» αἰεὶ. Τὸ γὰρ «ἦν» καὶ «ἔσται», τοῦ καθ' ἡμᾶς χρόνου τμήματα καὶ τῆς ῥευστῆς φύσεως· ὁ δὲ ὢν αἰεὶ καὶ

Единство *было, есть и будет*, полнота бытия — такой смысл вкладывает свт. Григорий в выражение ὅλον τὸ εἶναι. Всецелое бытие — это вечное бытие, безграничное «есть». У святителя имеется также замечательная фраза, подчеркивающая тотальность божественного «ныне»: «Мое *есть* всецело, оно не начиналось и не прекратится»⁴⁷. Но интересно, что когда Богослов говорит о полноте бытия, он указывает, что она *в Боге* (ἐν ἑαυτῷ). Последнее утверждение не вполне понятно, т.к. он не разъясняет, что именно значит это «в Нем»? Идет ли речь о сущности, присущем или чем-то ином?

Прежде всего, следует обратить внимание на то, что свт. Григорий использует выражение συλλαβῶν ἔχει (собирает, объединяет), которое выражает скорее нечто внешнее по отношению к сути бытия⁴⁸, ибо вряд ли можно *объединять* в себе свою же сущность. Григорий использует этот же оборот в похвальном Слове свт. Афанасию Великому, говоря, что он «собрал (συλλαβῶν εἶχε) в себе все добродетели»⁴⁹; а также в письме к Олимпию: «ты объемлешь в себе все начальственные добродетели»⁵⁰. Такое словупотребление

τοῦτο αὐτὸς ἑαυτὸν ὀνομάζει, τῷ Μωϋσεῖ χρηματίζων ἐπὶ τοῦ ὄρους. Ὅλον γὰρ ἐν ἑαυτῷ συλλαβῶν ἔχει τὸ εἶναι, μήτε ἀρξάμενον μήτε παυσόμενον, οἷόν τι πέλαγος οὐσίας ἀπειρον καὶ ἄοριστον, πᾶσαν ὑπερεκπίπτων ἔννοιαν καὶ χρόνον καὶ φύσεως, γὰρ μόνῳ σκιαγραφούμενος, καὶ τοῦτο λίαν ἀμυδρῶς καὶ μετρίως, οὐκ ἐκ τῶν κατ' αὐτὸν, ἀλλ' ἐκ τῶν περὶ αὐτὸν, ἄλλης ἐξ ἄλλου φαντασίας συλληγομένης εἰς ἓν τι τῆς ἀληθείας ἰνδαλμα (Gregorius Nazianzenus. Oratio 38. 7. 1–11; 45. 3. 31–43).

⁴⁷ ὅλον γὰρ τὸ ἔστιν ἐμόν. οὔτε ἠργυμένον, οὔτε παυσόμενον (Gregorius Nazianzenus. Oratio 31. 23. 10–11).

⁴⁸ Данное выражение в подобном контексте встречается и более древних текстах. Например, Плутарх в «Жизнеописаниях» пишет, что Калликратид «объединял в себе силу всех (τὴν ἀπάντων εἶχε συλλαβῶν ἐν αὐτῷ δύναμιν)» своих воинов (Plutarchus. Pelopidas 2. 3).

⁴⁹ πᾶσαν ἐν ἑαυτῷ συλλαβῶν εἶχε τὴν ἀρετὴν (Gregorius Nazianzenus. Oratio 21. 1. 2–3). В таком же смысле данное выражение использует свт. Иоанн Златоуст в речи об ап. Павле (Joannes Chrysostomus. De laudibus sancti Pauli I. 2. 5–6).

⁵⁰ πᾶσαν ἀρχικὴν ἀρετὴν ἐν σεαυτῷ συλλαβῶν ἔχεις (Gregorius Nazianzenus. Epistulae 154. 1. 3). См. также стихотворение «О себе самом и о епископах» (Gregorius Nazianzenus. Carmina de se ipso // PG 37. Col. 1198. 1). Понятно, что в приведенных текстах данное выражение относится не к сущности, иначе получилось бы так, что человек вначале не имел сущности, а затем приобрел ее.

говорит о том, что святитель, по-видимому, использовал данное выражение в смысле привходящего, в противоположность сущности: как человек может стяжать добродетель, так Богу принадлежит бытие.

Во всяком случае нужно отметить, что свт. Григорий никогда не говорит: «Бог есть бытие», но что бытие — *в Нем*⁵¹. По мысли святителя, Бог «все имеет внутри»⁵², и в этом он следует библейской традиции: «ибо в Нем мы живем и движемся и существуем» (Деян 17:28). По-видимому, в этом ключе и размышляет Богослов, когда говорит: «Он объединяет в Себе всецелое бытие»⁵³, ибо если мы «в Нем существуем», то и бытие — в Нем. В слове «На святые светы» свт. Григорий цитирует ап. Павла: «Один у нас Бог Отец, из Которого все и мы в Нем, и один Господь Иисус Христос, чрез Которого все и мы чрез Него» (1 Кор. 8:6), а потом добавляет: «...один Дух Святой, в Котором все»⁵⁴. Однако если бы речь шла о тождестве сущности Бога и бытия, то причастуя бытию, тварь была бы причастна и божественной Сущности⁵⁵.

⁵¹ Тогда как сущность не может быть внутри, например, сущность людей не в нас, но *есть* мы сами, как и сущность Бога не в Нем, но *есть* Он Сам.

⁵² ἅπαντα ἐντὸς ἔχει (Gregorius Nazianzenus. Poemata Arcana I. 2. 5–6).

⁵³ Gregorius Nazianzenus. Oratio 38.7. 1–11; 45. 3. 31–43. Преп. Иоанн Дамаскин выделяет 11 значений «того, что в чем-то»; согласно 9-му: «Как в творческой причине, например, все — в Боге» (Ioannes Damascenus. Dialectica... 39. 9–10).

⁵⁴ ἐν Πνεύμα ἁγίῳ, ἐν ᾧ τὰ πάντα (Oratio 39.12. 2–3). Свт. Григорий справедливо толкует это в связи с Посланием к Римлянам (Рим 11.36), где апостол говорит: ἐξ αὐτοῦ, καὶ δι' αὐτοῦ, καὶ εἰς αὐτὸν τὰ πάντα.

⁵⁵ Такой вывод напрашивается несмотря на то, что «бытие у Него — не человеческое» (Gregorius Nazianzenus. Oratio 25. 17. 8–9), ибо оно «не такое же» как у нас (*Ibid.* Oratio 29. 4. 17) *только по причине всецелости*. Еще Парменид говорил, что бытие — едино и просто (В 8), а значит, его не может быть два (как нет и множественной формы этого слова), собственно, количественные характеристики (множественность) применимы лишь к сущему, а не к бытию как таковому, ведь невозможно помыслить два или три бытия, оставаясь в поле различия бытия и сущего. Поэтому именно из-за того, что Бог объемлет всецелое бытие, Григорий говорит, что оно у Него — не человеческое, но коль скоро бытие как таковое только одно, то речь идет лишь о разном отношении к нему: Бог владеет всецелым быти-

С этим свт. Григорий едва ли согласился бы, ибо он ясно говорит, что Бог «все носит внутри, а Сам — превыше всего»⁵⁶.

Таким образом, получается, с одной стороны, что онтологический дискурс Григория призван показать связь Бога и бытия, однако с другой — он всякий раз подбирает такие слова, что, по моему мнению, точнее было бы обозначить его позицию так: особенностью Бога, свойственной только Ему, хотя все же не сущностью⁵⁷, является всецелое, вечное бытие⁵⁸.

Данный вывод следует также из аксиоматического положения о непостижимости Бога по сущности. Как говорит свт. Григорий: «Божество необходимо будет ограничено, если Оно постигнется

ем (вечным) и дарит его сущему, которое частично (темпорально) *этому же бытию* причастно и от него зависит.

⁵⁶ ἐν τὸς ἅπαντα φέρων, καὶ παντὸς ὑπερθεὶν αὐτὸς ἐὼν (*Gregorius Nazianzenus. Poemata Arcana I. 5. 2–3*).

⁵⁷ Прп. Иоанн Дамаскин говорит, что у свт. Григория имя Сущий «выражает Его бытие, но не сущность» (*αὐτοῦ τοῦ εἶναι παραστατικόν ἐστὶ καὶ οὐ τοῦ τί εἶναι* (*Joannes Damascenus. Expositio fidei I. 9. 21–22*)); ср. также: *Basiliius Magnus. Adversus Eunomium I. 12. 8–9*. Как поясняет сам Богослов: Бог есть «природа неуловимая и непостижимая, но говорю это не о том, что Бог существует, а о том — каков Он... Ибо весьма большая разница быть уверенным в бытии чего-либо и знать, что оно такое» (*Gregorius Nazianzenus. Oratio 28. 5. 11–18*). Современный греческий богослов Д. Лиалиос также отмечает: «ὄν — это самое важное именование Бога, однако даже оно открывает человеку только то, что Бог существует, но не то, что Он есть» (*Λιάλιος Δ. Greek Philosophy and Christian Tradition in st. Gregory Nazianzus: Unity — Triplicity // Γρηγοριανὰ Β' καὶ Σύμμικτη. Θεσσαλονίκη, 1998. Σ. 91*).

⁵⁸ Из этого положения восточная и западная традиции делают разные выводы: если Запад вслед за блж. Августином отождествляет сущность Бога с Его свойствами («что Бог имеет, то Он и есть» (*Aurelius Augustinus. De civitate Dei XI. 10 // PL 41. Col. 325*)), вследствие чего отождествляет Бога и бытие, то Восток решает этот вопрос при помощи различения сущности и божественных энергий. Однако относительно свт. Григория Богослова следует заметить, что учение об энергиях у него представлено в неразработанном виде, хотя «по некоторым пунктам Григорий подтверждает по-своему вклад Афанасия, Василия и Григория Нисского в богословие божественных энергий» (*Larchet J.-C. La théologie des énergies divines. Des origines à saint Jean Damascène. P. 2010. P. 181; в целом по данному вопросу у Григория Богослова см.: Ibid. P. 163–181*).

мыслью, ибо постижение — вид ограничения»⁵⁹. Но Бог беспределен и неограничен, а потому любые попытки понять Его сущность обречены на провал, «ведь для человека невместимо даже явление Божие, не только естество»⁶⁰. Вместе с тем, усилиям человеческого разума Богослов противопоставляет Откровение, в котором Бог Сам говорит о Себе и, как указывает святитель, «некоторым образом» (πως) это можно считать именовани- ем Его сущности⁶¹. Но что значит это «некоторым образом»? Свт. Григорий не дает ответа. Мы можем, однако, предположить, что он не хочет отождествлять сущность Бога с каким-либо наименованием⁶². В соответствии с этим Григорий Богослов говорит: «то, что Бог есть по природе и сущности никто из людей никогда не находил и не найдет»⁶³, ибо это будет возможно *только после обожения*⁶⁴. Из этого следует, что для святителя сущность Бога

⁵⁹ τὸ περιγραφτὸν πάντως εἶναι τὸ θεῖον, καὶ εἰ διανοίᾳ κατάληπτόν· ἐν γὰρ περιγραφῆς εἶδος καὶ ἡ κατάληψις (*Gregorius Nazianzenus*. Oratio 28. 10. 20–22).

⁶⁰ ὡς οὐ χωρητῆς οὐσης ἀνθρώποις οὐδὲ φαντασίας θείας, μὴ ὅτι γε φύσεως (*Gregorius Nazianzenus*. Oratio 28. 19. 9–10). Одно из поздних значений слова φαντασία — явление, внешний вид.

⁶¹ Как пишет митр. Иларион (Алфеев): «Бог открывается Моисею с именем “Суший” (Yahweh), но имя это не говорит ничего о том, что есть сущность Божия: оно лишь указывает, что Бог есть Тот, Кто существует. Называя Себя “Сушим”, Бог отказывает Моисею в просьбе назвать Свое имя, так как “Я есмь Суший” означает ни что иное, как “Я есмь то, что Я есмь”, или “Только Я Сам знаю, что Я есмь”. Таким образом, не только те имена, которые человек дает Богу, но и те, с которыми Бог открывается человеку, не исчерпывают Его сущности» (*Иларион (Алфеев), еп.* Жизнь и учение святителя Григория Богослова. М. 2007. С. 292–293).

⁶² Как отмечает свт. Василий Великий: даже абсолютные (τὰ ἀπολελυμένα) имена выражают не сущность предмета, а только некоторые его свойства (ιδιώματα) (*Basilius Magnus*. Adversus Eunomium II. 9. 24–27). Представления свт. Григория Богослова о языке были сходными. См.: *Norris F. Faith Gives Fullness to Reasoning: The Five Theological Orations of Gregory Nazianzen / Intr. and comm.* Norris F.; transl. Wickham F., Williams F. Leiden, New York, 1991. (Supplements to Vigiliae Christianae; 13). P. 192.

⁶³ Θεόν, ὃ τί ποτε μὲν ἐστὶ τὴν φύσιν καὶ τὴν οὐσίαν, οὔτε τις εὔρει ἀνθρώπων πώποτε, οὔτε μὴ εὔρη (*Gregorius Nazianzenus*. Oratio 28. 17. 1–2).

⁶⁴ *Ibid.* 28. 17. 4–10; см. также: 29. 11. 17–19; 38. 7. 19–22.

является *принципиально непостижимой*⁶⁵, мы можем познавать Божество лишь по сравнению друг с другом⁶⁶, делая больший или меньший — но равно безнадежно далекий — шаг на пути к актуально бесконечному. Вместе с тем, этот разрыв можно будет преодолеть, когда человек соединится с Богом, т.е. обожится, и «мы познаем некогда, насколько сами познаны»⁶⁷. Однако это не означает, что непостижимость Божества сводится для святителя к труднодостижимости — как раз напротив, из этого следует, что Божество совершенно непостижимо, что любое имя, даже *имя Сущий*, «некоторым образом» именующее Первую Сущность, *не дает нам познания этой Сущности*, ибо только пройдя таинство смерти и воскреснув, только став одесную Бога и преобразившись, «когда образ взойдет к Первообразу»⁶⁸, согласно Григорию Богослову, только тогда человек сможет познать сущность Бога, «а что в нынешней жизни достигает до нас, есть тонкая струя и как бы малый отблеск великого света»⁶⁹.

Вместе с тем, наряду с онтологическим, в текстах святителя присутствует и гиперохический дискурс. Так, он не раз говорит

⁶⁵ Ср. напр.: «Божество непостижимо для человеческой мысли и мы не можем представить Его во всей полноте» (*Gregorius Nazianzenus. Oratio 28. 11. 11–12*). Принципиально — потому что достижимо не человеческими силами, а только всемогуществом Божиим.

⁶⁶ *Ibid.* 28. 17. 11–13.

⁶⁷ ἐπιγνώσεσθαι ποτε ἡμᾶς, ὅσον ἐγνώσμεθα (*Ibid.* 28. 17. 8–9; ср.: 1 Кор 13.12).

⁶⁸ *Gregorius Nazianzenus. Oratio 28.17. 6–7*. Другими словами, человеку, пока он (всего лишь) человек, невозможно познать Всевышнего, ибо только бог (Пс 81.1,6) может познать Бога. И, разумеется, не своими силами, но через благодать обожения и причастия Божественного естества (2 Петр 1.4), когда Бог будет все во всем (1 Кор 15.28), когда будет новое небо и новая земля (Апок 21.1). Хотя, например, митр. Иларион (Алфеев) считает, что «и тогда человек не будет знать Бога в такой степени, в какой Бог знает Сам Себя: нет полного тождества между самопознанием Бога и богопознанием человека» (*Иларион (Алфеев), еп.* Жизнь и учение святителя Григория Богослова... С. 291). Однако из текстов свт. Григория, а также из слов ап. Павла вовсе не очевидно, что человек не познает Бога в полноте. Данный вопрос, впрочем, требует специального рассмотрения.

⁶⁹ *Gregorius Nazianzenus. Oratio 28. 17. 9–11*.

о том, что Бог — это «первая природа»⁷⁰, но при этом подчеркивает, что «Первое — превыше природы»⁷¹. Свт. Григорий называет Бога «первой сущностью»⁷², однако от него не ускользает и то, что Он «превыше всякой сущности и природы»⁷³. Богослов может говорить о том, что Бог «во всем и вне всего»⁷⁴, что Он — «Сущность, которая превыше всего сущего»⁷⁵ и «Первая причина»⁷⁶, которая разливается благом⁷⁷, и словно хочет уже возвести Первоначало «превыше вообще всего», но затем вспоминает, что говорит не только для друзей⁷⁸, но и для простых людей, внимающих его проповеди, а потому старается сделать «мыслимое удобопонятным»⁷⁹, из-за чего, не доведя до конца, оканчивает свою речь о «Первом и Едином, ибо я медлю сказать, превышающем вообще все»⁸⁰.

Но оставшись наедине с собой, свт. Григорий позволяет поэтической мысли подняться «превыше величия»⁸¹: «Бог не есть что-либо высшее, потому что Он несравним. ... Высочайшим бывает что-нибудь не иначе, как в отношении к сродному с ним. А с

⁷⁰ *Ibid.* Oratio 28. 7. 13; 40. 7. 2.

⁷¹ Τὸ γὰρ πρῶτον, καὶ ὑπὲρ τὴν φύσιν (*Ibid.* Oratio 34. 8. 4; 38. 7. 7–8).

⁷² *Ibid.* Oratio 28. 31. 13; 34. 13. 3.

⁷³ ὑπὲρ πᾶσαν οὐσίαν εἶναι καὶ φύσιν (Oratio 29.14. 19; 6. 12. 18). К. Морескини приводит ряд платонических терминов, встречающихся у Григория, среди которых, например, следующие: ἀκατονόμαστος, ἀναφής, ἀνείδεος, ἀόριστος, ἄπειρος, ἄποσος, ἀεκίνητος, αὐτοαγιότης αὐτοάγαθον и др., что говорит о том, указывает исследователь, что «христианская традиция не игнорировала платонизма» (*Moreschini C. Filosofia e letteratura... P. 40–42*).

⁷⁴ ὅς ἐν τῷ παντὶ τῷδε καὶ τοῦ παντός ἐστιν ἕξω (*Gregorius Nazianzenus.* Oratio 2. 76. 6–7).

⁷⁵ τὴν μίαν καὶ ὑπὲρ πάντα τὰ ὄντα οὐσίαν (*Ibid.* Oratio 34. 9. 8–9).

⁷⁶ *Ibid.* Oratio 28. 31. 20.

⁷⁷ *Ibid.* Oratio 38. 9. 2; см. также: *Moreschini C. Filosofia e letteratura... P. 51–54*.

⁷⁸ Знаменитые 5 слов о богословии, как известно, были адресованы друзьям святителя.

⁷⁹ *Gregorius Nazianzenus.* Oratio 28. 9. 23–24.

⁸⁰ τῆς πρώτης καὶ μόνης, ὁκνῶ γὰρ εἰπεῖν, ὑπὲρ ἅπαντα (*Ibid.* Oratio 28. 31. 41–42).

⁸¹ ὑπὲρ τὸ μέγα (*Ibid.* Oratio 39. 8. 17–18).

Богом что сродно? Ничто»⁸². В этом ряду особое место занимает знаменитый «Гимн к Богу»⁸³:

«О Превышающий все!⁸⁴ Ибо что иное мне позволено изречь о Тебе? ... Ты еси конец всего, Ты един и все, и не един, ни единое, ни все»⁸⁵.

В последних словах исследователи не без основания усматривают влияние Плотина⁸⁶. Вообще, судя по исследованию К. Морескини, платонические мотивы довольно часто встречаются у святителя, которому, очевидно, была достаточно хорошо знакома онтология неоплатонизма с его учением о вышебытийном Едином. Однако применительно к Богу свт. Григорий использует характеристики как первой неоплатонической природы (Единого), так и

⁸² Οὐκ ἔστι μείζον· οὐδὲ γὰρ συγκρίνεται. ... Οὐδὲν μέγιστόν ἐστι μὴ τῶν συμφυῶν· Θεοῦ δὲ τί συμφυές; Οὐδέν. (*Ibid.* Carmina moralia II. 24. 13–20).

⁸³ Принадлежность этого гимна Григорию подвергалась сомнению (*Sichere M.* Ein neoplatonischer Hymnus unter den Gedichten Gregors von Nazianz // *Gonimos: Neoplatonic and Byzantine Studies Presented to Leendert G. Westerlink* at 75. Buffalo, New York, 1988. P. 61–83). Я следую Ж. Бернарди, который считает аргументы в пользу неаутентичности этого гимна сомнительными (*Bernardi J.* Saint Grégoire de Nazianze. Le Théologien et son temps (330–390). P. 1995. P. 304–306). Приведу также характеристику из блестящего исследования А.В. Говорова, писавшего: «По своему содержанию, тону и языку эти гимны (№ 29 и 31 — А.Г.) представляют такое близкое сходство с двумя смежными с ними гимнами (№ 30 и 32), что, не будь они разного стихотворного размера, они удобно могли бы слиться с ними — именно гимн № 29 с гимном № 30, а гимн № 31 с гимном № 32 — в одно органическое целое» (*Говоров А.В.* Свт. Григорий Богослов как христианский поэт // Святитель Григорий Богослов. Творения в 2-х т. Т. 2. Стихотворения. Письма. Завещание. М. 2007. С. 792).

⁸⁴ «Определение чисто неоплатоническое» (*Moreschini C.* Filosofia e letteratura... P. 37).

⁸⁵ Ω πάντων ἐπέκεινα τί γὰρ θέμις ἄλλο σε μέλπειν; ... Καὶ πάντων τέλος ἐσσι, καὶ εἷς, καὶ πάντα, καὶ οὐδεὶς, οὐχ ἓν ἔων, οὐ πάντα (*Gregorius Nazianzenus.* Poemata Dogmatica I. 29 // PG 37. Col. 507–508).

⁸⁶ *Plotinus.* Enneades V. 2. 1; см. напр.: *Шичалин Ю.А.* Свт. Григорий Богослов — читатель Плотина: По поводу начала трактата Плотина «О возникновении и порядке того, что вслед за первым» (PLOT. 11.5.2.1.2–4: OION ENEDRAMATE ETС.) // Богословский вестник. — М., 2005–2006. № 5/6. С. 688.

второй (Ума)⁸⁷. Григорий сознательно расходится с Платином, его мысль идет скорее параллельно, нежели следует за философом, говорит К. Морескини⁸⁸. Происходит это потому, что для святителя ни методологически, ни практически неприемлем предельный апофатизм неоплатонизма, исключающий любые положительные характеристики и, надо сказать, совершенно чуждый библейскому духу личного общения, когда Бог говорит к людям и они слышат Его, когда Он Сам ради них становится Человеком.

Относительно методологии, кстати сказать, свт. Григорий разъясняет свою позицию в известном пассаже из второго Слова о богословии:

«Изведывающий естество Сущего не остановится, сказав, что Он не есть, напротив, к тому, что Он не есть, присовокупит и то, что Он есть (тем паче что легче обнять умом что-нибудь одно, нежели отрицать поодиночке все)⁸⁹; присовокупит, чтобы через исключение того, что не есть, и через положение того, что есть, мыслимое сделалось удобопонятным»⁹⁰.

Таким образом, некое смутное очертание Божества доступно человеку, что связано с практической стороной: этим малым отблеском великого света *Бог привлекает к Себе*, считает Богослов, «ибо совершенно непостижимое — безнадежно и недоступно»⁹¹. В этой мысли свт. Григория апофатика обретает свои границы: она нужна для того, чтобы расчистить путь, но в предельном своем развитии

⁸⁷ *Moreschini C. Filosofia e letteratura... P. 43.*

⁸⁸ *Ibid.*, P. 42.

⁸⁹ К. Морескини предположил, что святитель противопоставляет этот подход апофатизму Платина, который пишет: «Ибо мы говорим о том, что не есть, а о том, что есть — не говорим» (*Plotinus. Enneades V. 3. 14*); хотя, как отмечает итальянский исследователь, доподлинно не известно, был ли знаком Григорий с данным текстом философа (*Moreschini C. Filosofia e letteratura... P. 39*).

⁹⁰ οὕτως οὐδὲ ἐκεῖ στήσεται μέχρι τοῦ εἰπεῖν ἃ μὴ ἔστιν ὁ τὴν «τοῦ ὄντος» πολυπραγμονῶν φύσιν, ἀλλὰ δεῖ πρὸς τῷ εἰπεῖν ἃ μὴ ἔστι, καὶ ὁ ἔστιν εἰπεῖν, — ὅσῳ καὶ ῥᾶον ἔν τι περιλαβεῖν, ἢ τὰ πάντα καθ' ἕκαστον ἀπειπεῖν, — ἵνα ἕκ τε τῆς ἀναιρέσεως ὧν οὐκ ἔστι, καὶ τῆς οὐ ἔστι θέσεως, περιληφθῆ τὸ νοοῦμενον (*Gregorius Nazianzenus. Oratio 28. 9. 18–24*).

⁹¹ τὸ γὰρ τελέως ἀληπτον, ἀνέλπιστον, καὶ ἀνεπιχείρητον (*Ibid. Oratio 38. 7. 15–16*).

приводит не к Богу, а к ощущению пустоты, или даже отчаянию (*ἀνέλπιστον*). Поэтому святитель не ограничивается каким-либо одним подходом, но использует разные способы описания Божества. Поэтому *Бог может быть назван и Сущим, и Бытием, и Превышающим бытие*, в зависимости от того, какой аспект хочет подчеркнуть мыслитель. И все же, как бы ни описывалось Первоначало, в лучшем случае это будет смутная, написанная тенями картина, которая никогда не заменит встречи с живым Богом.

Библиография

Источники.

- Grégoire de Nazianze*. Discours 1–3 / Ed. Bernerdi J. // Sources chrétiennes 247. Paris, 1978; *Idem*. Discours 6–12 / Ed. Calvet-Sebasti M.–A. // SC 405. Paris, 1995; *Idem*. Discours 20–23 / Ed. Mossay J., Lafontaine G. // SC 270. Paris, 1980; *Idem*. Discours 24–26 / Ed. Mossay J., Lafontaine G. // SC 284. Paris, 1981; *Idem*. Discours 27–31 / Ed. Gally P., Jourjon M. // SC 250. Paris, 1978; *Idem*. Discours 32–37 / Ed. Moreschini C., Gally P. // SC 318. Paris, 1985; *Idem*. Discours 38–41 / Ed. Moreschini C., Gally P. // SC 358. Paris, 1990; *Idem*. Discours 42–43 / Ed. Bernerdi J. // SC 384. Paris, 1992; Orationes XLIV–XLV // PG 36. Col. 608–664.
- St. Gregory of Nazianzus*. Poemata Arcana / Ed. Moreschini C., Sykes D. Oxford, 1997.
- Gregorius Nazianzenus*. Carmina moralia // PG 37. Col. 521–968.
- Saint Grégoire de Nazianze*. Lettres, 2 vol. / Ed. P. Gally. Paris, 1964; 1967.
- Corpus dionysiacum I / Ed. B.R. Suchla. Berlin, 1990. (Patristische Texte und Studien; 33).
- Die Schriften des Johannes von Damaskos / Ed. B. Kotter. Berlin, 1973. (Patristische Texte und Studien; 12).
- Isagoge sive quinque voces // Porphyrii isagoge et in Aristotelis categorias commentarium / Ed. A. Busse. Berlin. 1887.
- Origène*. Contre Celse. T. 3 / Ed. Borret M. // Sources Chrétiennes 147. Paris. 1969.
- Plutarchi vitae parallelae / Ed. K. Ziegler. Leipzig, 1968. Vol. 2.2.

- Theodoret of Cyrus*. Eranistes / Ed. G.H. Ettlinger. Oxford, 1975.
- Theodorus Raiithuensis*. Προπαρρασκευή / Ed. Diekamp F. // *Analecta Patristica*. Texte und Abhandlungen zur griechischen Patristik. Roma, 1938. S. 173–222.
- Аристотель*. Сочинения. В 4 т. М., 1975–1983.
- Бозций*. Комментарий к Порфирию // *Он же*. «Утешение философией» и другие трактаты. М. 1990. С. 5–144.
- Иоанн Дамаскин, преп.* Источник знания. М. 2002.
- Порфирий*. Введение к «Категориям» / Пер. А.В. Кубицкого // *Аристотель*. Категории. М. 1939. С. 53–83
- Святитель Григорий Богослов*. Творения в 2-х т. Т. 1. Слова. М. 2007.
- Георгий Факрасис*. Диспут свт. Григория Паламы с Григорой философом. Философские и богословские аспекты паламитских споров. М. 2009.
- Феодор Раицфский*. Предуготовление / Пер. Сидорова А.И. // *Преп. Анастасий Синаит*. Избранные творения. М. 2003. С. 375–458.

Исследования:

- Bernardi J.* Saint Grégoire de Nazianze. Le Théologien et son temps (330–390). P. 1995.
- Calvet-Sebasti M.–A.* Introduction // *Sources chrétiennes* 405. P. 1995. P. 9–112.
- Daley B.E.* Gregory of Nazianzus. New York, 2006.
- Lampe G.W.H.* A Patristic Greek Lexicon. Oxford. 1961–1968.
- Larchet J.-C.* La théologie des énergies divines. Des origines à saint Jean Damascène. Paris, 2010.
- McGuckin J.A.* St. Gregory of Nazianzus: An Intellectual Biography. Crestwood, New York. 2001.
- Moreschini C.* Filosofia e letteratura in Gregorio di Nazianzo. Milano. 1997.
- Moreschini C.* Introduction // *Sources chrétiennes* 358. P. 1990. P. 9–103.
- Norris F.* Faith Gives Fullness to Reasoning: The Five Theological Orations of Gregory Nazianzen / Intr. and comm. Norris F; transl. Wickham F, Williams F. Leiden, New York. 1991. (Supplements to Vigiliae Christianae; 13).
- Sichere M.* Ein neoplatonischer Hymnus unter den Gedichten Gregors von Nazianz // *Gonimos: Neoplatonic and Byzantine Studies Presented to Leendert G. Westerlink at 75*. Buffalo, New York. 1988. P. 61–83.
- Stead Ch.* Divine Substance. Oxford. 1977.
- Λιάλιος Δ.* Greek Philosophy and Christian Tradition in st. Gregory Nazianzus: Unity — Triplicity // *Γρηγοριανὰ Β' και Σύμμικτα*. Θεσσαλονίκη. 1998.
- Гайденко П.П.* Научная рациональность и философский разум. М. 2003.

- Говоров А.В.* Св. Григорий Богослов как христианский поэт // Святитель Григорий Богослов. Творения в 2-х т. Т. 2. Стихотворения. Письма. Завещание. М. 2007. С. 567–853.
- Иларион (Алфеев), еп.* Жизнь и учение святителя Григория Богослова. М. 2007.
- Шичалин Ю.А.* Свт. Григорий Богослов — читатель Плотина: По поводу начала трактата Плотина «О возникновении и порядке того, что вслед за первым» (PLOT. 11.5.2.1.2–4: ΟΙΟΝ ΕΝΕΔΡΑΜΕ ΕΤΣ.) // Богословский вестник. М. 2005–2006. № 5/6. С. 681–688.

Элементы апофатической теологии в трудах Мариа Викторина

Как известно, родоначальником христианской апофатической теологии, которая в патристической литературе считается наиболее точным способом познания Бога¹, соответствующим Его абсолютному превосходству над всем конечным и непостижимости Его сущности, считается неизвестный византийский автор так называемого *Corpus Areopagiticum*, появившегося в конце V — начале VI в. Его труды «О Божественных именах» и «О мистическом богословии» стали классическим образцом применения философского апофатического метода в христианской теологии. Однако следует отметить, что уже в середине IV в. на Западе жил один христианский философ и богослов, которого по праву можно назвать предшественником Псевдо-Дионисия в апофатической теологии². Мы имеем в виду Гая Мária Викторина (ок. 281/300–386 гг.), африканца по происхождению, но бóльшую часть жизни проведшего в Риме. Как нам известно из «Исповеди» блаж. Августина³, вначале Викторин был языческим ритором и философом, за свои заслуги перед обществом удостоившимся статуи на Римском форуме. Однако впоследствии, ок. 355–356 гг. он обратился в христианство и вскоре стал одним из крупных христианских богословов на Западе, написавшем целый ряд догматико-полемических трактатов против ариан и составившим первые комментарии на Послания св. апо-

¹ См.: *Dionysius Areopagita (Ps.)*. De myst. theol., 2; *Johannes Damascenus*. Exp. fidei, I 4; I 12.

² См.: *Henry P. Plotin et l'Occident*. Louvain. 1934. P. 61; Лосский В.Н. *Элементы отрицательного богословия в мышлении блаж. Августина* // Богословие и боговидение. М. 1996. С. 31–32.

³ См.: *Augustinus. Conf.* VIII. II. 3–6.

стола Павла⁴. Именно он впервые в полном объеме стал применять апофатический метод для выражения истин христианского вероучения. При этом Викторин опирался на широкий круг философских источников, из которых особенно выделяются труды средних платоников и неоплатоников: Нумения, Плотина, Порфирия и так называемые «Халдейские оракулы».

Если мы обратимся к трактатам самого Викторина, то сразу обнаружим, какое важное место он отводил апофатическим определениям Бога и методу Его познания путем отрицания несоответствующих понятий (*κατ' ἀφαίρεσιν, per privantiam*)⁵ или «превознесения» над всем (*per supralationem, per eminentiam*)⁶. Вслед за Платоном⁷ Викторин полагает, что познать Бога трудно, а выразить это познание в словах — невозможно⁸. Более того, Бог — *Сам по Себе* таков, каков Он есть (*quod est*) — превосходит все наши представления о бытии и познании, и потому Он во всем остается совершенно непостижимым для нас (*inintellegibilis, incognoscibile omne quod Deus est*)⁹. Имея веру в Бога, мы, тем не менее, пребываем в совершенном неведении (*omnigena ignorantia*) того, *что* такое Бог (*quid sit*) и *как* Он существует (*quomodo sit*)¹⁰. Будучи запредельным всему, в том числе и самому уму, Бог познается скорее в некоем *сверхмышлении* (*praetellegentia*), чем в мышлении¹¹.

⁴ Подробнее о жизни и литературной деятельности Мария Викторина см.: Фокин А.Р. Христианский неоплатонизм Мария Викторина. М.: ИФ РАН, ЦБПИ. 2007. С. 50–69.

⁵ О подобном методе определения чего-либо через его отрицание Викторин говорит и в своем раннем сочинении *Definitiones*: «Octava species definitionis *κατ' ἀφαίρεσιν τοῦ ἐναντίου, id est per privantiam contrarii eius quod definitur, ut 'bonum est quod malum non est'*» (*Stangl Th. Tulliana et Mario-Victoriniana. München. 1888. P. 23*).

⁶ См.: *Victorinus. Adv. Ar., IV.23.24; De gen., 13.5*

⁷ *Plato. Tim., 28c3–5.*

⁸ *De gen., 1.11.*

⁹ *Adv. Ar., IV.23.34; ср. III.6.10–11; IV.19.10–20; 20.2–21; IV.23.13–14; Hymn. III.226.*

¹⁰ *De gen., 32.*

¹¹ *Adv. Ar., IV.19.10; 26.10.* Или: *мышлением, предшествующим мышлению (P. Hadot)*. Ср. также *Adv. Ar., I.33.12.* Термин *praetellegentia* используется Викторином не только в гноссологическом, но и в онтологическом смысле,

Действительно, если Бога невозможно постичь в мышлении (где остается различие между мыслящим и мыслимым), то к Нему можно прикоснуться лишь в некотором неосознанном, сверхмыслимом, непосредственном опыте, о котором говорил впоследствии Псевдо-Дионисий¹² и другие христианские мистики.

Однако подлинным источником апофатики Викторина была неоплатоническая философия. Действительно, апофатический метод Викторина имеет долгую платоническую традицию, восходящую к первой послылке платоновского диалога «Парменид» (εἰ ἔν ἐστιν, «если дано единое»)¹³. В соответствии с этим методом Викторин утверждает, что

«Бог называется несуществующим (ἀνύπαρκτος), несущностным (ἀνούσιος), немыслящим (ἄνοους) и неживым (ἄζων), то есть без существования, без сущности, без мышления, без жизни, но не через лишение (per στέρησιν vel privationem), а благодаря превосходству (per supralationem). Ибо все, что обозначается словами, — после Него. Поэтому Он не есть Сущее (нес ὄν), а скорее *Предсущее* (πρόον)... предсуществующий, предживущий, предзнающий (praesexistens, praevivens, praecognoscens)»¹⁴.

В само деле, по Викторину, Бог Сам не есть нечто сущее (τὸ ὄν), ибо Он есть Причина и Творец всего сущего; Он называется *Не сущим* (μὴ ὄν) также оттого, что бесконечно превосходит все сущее (per eminentiam τῶν ὄντων)¹⁵, будучи «превыше всего сущего и несущего»¹⁶. Как таковой, Бог бесконечен, беспределен, бесформен,

когда Викторин развивает апофатическое учение о Боге. Подобный термин встречается также в «Герметическом корпусе» (см. у Ямвлиха, De myst., X.7: τὸν προεγνωόμενον Θεόν), Лактанция (Div. inst., IV.7.3) и свт. Кирилла Александрийского, Contra Julian. // PG T. 76. Col. 553B: τὸν προεγνωσμένον Θεόν).

¹² Ср.: *Dionysius Areopagita* (Ps.). De div. nom. I.4; De myst. theol. I.1, 3; Ep. 5.

¹³ *Plato*. Parm., 137c и далее. Ср.: *Plotinus*. Enn., V.3.14.

¹⁴ Adv. Ar., IV.23.23–30; ср. IV.26.7–10; I.49.9–26; De gen., 4.11–16; Гимн. III.226–228. Ср.: *Plotinus*. Enn., VI.7.40; VI.9.2–3; VI.9.6.

¹⁵ De gen., 4.8–14; 13.5–12. Ср. *Plotinus*. Enn., V.3.17; VI.9.2; V.2.1; V.5.6; V.5.11 и др.

¹⁶ *Victorinus*. De gen., 2.16–21.

бескачествен, безвиден, невидим, неразличим, непостижим, невыразим и т. п.¹⁷

В этой связи возникает целый ряд вопросов. О каком Боге ведет речь Викторин: о Боге вообще, о Боге философов, о христианском Боге, который есть единство Трех Божественных Лиц, или о каком-то одном из Лиц Св. Троицы? Как представляется, в его трактатах) мы находим три разных ответа на эти вопросы. Другими словами, у него встречаются три разных варианта апофатизма, которые можно охарактеризовать так:

- (1) последовательно философский апофатизм, основанный на неоплатоническом учении о Едином;
- (2) апофатизм Бога Отца как Не-сущего, Которое превыше Сущего;
- (3) апофатизм Бога Отца как чистого Бытия без каких-либо определений.

Вариант первый: *последовательно философский апофатизм, основанный на неоплатоническом учении о Едином*

Вслед за Плотинином¹⁸ Викторин называет пресущественного Бога *Единым* (*unum* = ἓν), или *Монадой* (*unalitas* = ἐνότης), так как Бог абсолютно первичен и лишен каких-либо различий как единственное и простое Единое (*unum et solum unum, unum solum, unum simplex*):

«Прежде всего, что истинно существует (*ante omnia quae vere sunt*), было Единое (*unum*), или Монада (*unalitas*), то есть Единое Само по себе (*ipsum unum*), Единое прежде, чем Ему стало присуще бытие (*antequam sit ei esse unum*). Ибо надлежит называть Единым и понимать как Единое то, что не имеет в себе никакого признака инаковости. Это единственное Единое, простое Единое (*unum solum, unum simplex*), Единое, [называемое так] за неимением [другого имени] (*unum per concessionem*). Это Единое пребывает прежде всякого существования (*ante*

¹⁷ Adv. Ar., I.49.18–26; IV.19.14–15; Hymn. III.227. Ср. *Plotinus. Enn.*, V.5.11; VI.9.3.

¹⁸ См. *Plotinus. Enn.*, II.9.1; V.1.5; V.2.1; V.3.12 и др.

omnem existentiam), прежде всякого принципа существования (ante omnem existentialitatem) и совершенно прежде всего, что ниже его (ante omnia inferiora), и даже прежде самого по себе Сущего (ante ipsum ὄν). Так как это Единое прежде Сущего, следовательно, Оно прежде всякого принципа сущности (ante omnem essentitatem), прежде субстанции, субсистенции и также прежде всего, обладающего еще большей силой (omnia quae potentiora). Это Единое без существования, без сущности, без мышления, ибо Оно превосходит все это; Оно безмерное, невидимое, совершенно неразличимое для всего другого... совершенно неделимое, без фигуры, без качества, и даже без такого качества, которое характеризуется отсутствием качества, без цвета, без вида, без формы, лишённое всех форм (omnibus formis carens), и даже той Формы самой по себе, от которой все вещи получают форму»¹⁹.

Сходное по силе и полноте апофатическое описание Бога мы встретим лишь в трактате Псевдо-Дионисия «О мистическом богословии»²⁰. Однако Викторин не останавливается на этом и полагает, что Бог по Своему абсолютному превосходству не может называться даже *Единым и единственным* (nec unum dici possit, nec solum), ибо Он пребывает до единого и единственного и превышает самую простоту, а также Он является Началом и самого единого (principium et ipsius unius)²¹.

Такое последовательно неоплатоническое апофатическое учение о Боге иногда приводит Викторина к выводу, что Бог как Единое превосходит все высшие роды сущего, в том числе *бытие* (esse), *жизнь* (vivere) и *мышление* (intelligere)²², которые суть Его проявления или *исхождения* (egressus, progressio) и отождествляют-

¹⁹ Adv. Gr., I.49.9–26; ср. IV.22.6–14.

²⁰ *Dionysius Areopagita (Ps.). De myst. theol.* 4–5.

²¹ Adv. Gr., IV.19.10–12; 22.8; 23.13–18. Подобная мысль встречается у Плотина: «Неправильно было бы даже сказать, что оно единое, поскольку о нем не может быть ни речи, ни знания и оно зовется превышающим сущность» (Епн., V.4.1; см. также Епн., V.5.6; VI.9.5–6).

²² Это так называемая «умопостигаемая триада», развитая в неоплатонизме, восходит к платоновскому, см. *Plato. Sophist.*, 248e–249a.

ся с Ипостасями Св. Троицы²³. В самом деле, в Едином эти три свойства находятся в свернутом, потенциальном виде, как

«внутренние и сокрытые (*intus enim ista sunt et occulta*), скорее же Бог выше бытия, выше жизни и выше мышления, поэтому Он и называется не-сущим (*ἀνούσιος*), т. е. не существующим (*ἀνύπαρκτος*), а также неживым (*ἄζων*) и немыслящим (*ἄνοους*)... И до выступления во вне не было ни Отца, ни Сына (*neque Pater neque Filius ante egressum foras*), но только одно само по себе Единое (*sed unum ipsum solum*)»²⁴.

Хотя в целом можно согласиться с мнением П. Адо, согласно которому в тринитарном учении Викторина платиновское Единое не является общей основой трех Ипостасей, но его скорее следует отождествлять с первой Ипостасью²⁵ (о чем речь пойдет ниже), однако иногда (как в процитированном выше месте) след платиновского Единого как первоосновы (*Urgrund*) Трех Ипостасей волей-неволей проявляется в системе Викторина, на что обращали внимание такие исследователи, как Г. Гайгер, П. Анри, В.Н. Лосский²⁶. Опасность такого обезличивания Бога стояла и перед Псевдо-Дионисием, который хотя в трактате «О мистическом богословии» и писал о том, что Бог «не есть ни Дух (*οὐδὲ τὸ πνεῦμα*) в известном нам смысле, ни Сыновство, ни Отцовство (*οὔτε υἱότης, οὔτε πατρότης*), ни что-либо другое из того, что мы или кто-то другой мог бы познать»²⁷, но в трактате «О Божественных именах» связывал это с неспособностью тварного ума адекватно понять тайну Божественного единства и троичности: «Все превосходящее Божество (*ἡ ὑπὲρ πάντα θεότης*), восплаемое как Еди-

²³ По-видимому, платиновским терминам *πρόοδος* и *προβολή* («выступление вперед», «исхождение») у Викторина соответствуют термины *progressus* и *egressus*, близкие по значению к термину *emanatio*.

²⁴ Adv. Ar., IV.26.7–10, 26–27.

²⁵ См. *Hadot P. Porphyrius et Victorinus. Vol. I. P. 13, n. 3.*

²⁶ См. *Geiger G. Marius Victorinus Afer, ein neuplatonischer Philosoph. Lansdhut, 1887–1889. S. 103; Лосский В.Н. Элементы отрицательного богословия в мышлении блж. Августина // Богословие и боговидение. М. 1996. С. 31.*

²⁷ *Dionysius Areopagita (Ps.). De myst. theol. 5.*

ница и как Троица, не есть ни единица, ни троица в нашем или кого-нибудь другого из сущих понимании (οὐδὲ μονάς, οὐδὲ τριάς ἢ πρὸς ἡμῶν ἢ ἄλλου τινὸς τῶν ὄντων διεγνωσμένη). Но мы боголепно называем и Троицей и Единицей превышающее всякое имя и сверхсущественное по отношению к сущим Божество, чтобы по истине воспеть Его сверхъединство и Божественную способность к порождению»²⁸.

Вариант второй: *Бог Отец как Не-сущее,
Которое превышает сущего*

Этот вариант апофатизма, выраженный в трактатах Викторина гораздо яснее и встречающийся в них намного чаще, отличается от первого тем, что Предсущее Единое здесь не рассматривается как безличное, но отождествляется с первой Ипостасью Св. Троицы — Богом Отцом, соединившим в себе потенции бытия, жизни и мышления. Действительно, согласно Викторину, Единое —

«это Бог, это Отец (hic est Deus, hic Pater), предсуществующее предмышление (praeintelligentia praeexistens) и предсуществование (praeexistentia), сохраняющее Свое блаженство и Себя Самого неподвижным движением, и вследствие этого не нуждающееся в других. Он совершенный превыше совершенных (perfectus super perfectos), Дух, обладающий тремя силами в единстве, и превыше Духа (supra spiritum)... Сам Себе и содержащее и содержимое, пребывающий в Себе (in semet ipso manens), единственный в единственном (solus in solo), присутствующий повсюду и нигде. Будучи Единым благодаря простоте (simplicitate unum), Он соединил в Себе три силы (tres potentias couniens): всецелое существование (existentiam omnem), всецелую жизнь (vitam) и блаженство (beatitudinem), которые все [в Нем] суть Единое и простое Единое (et unum et simplex unum), особенно потому, что в возможности бытия (in potentia ejus quod est esse), т. е. существования, заключается возможность жизни и блаженства... [Отец] есть чистое и нерожденное Предсущее

²⁸ *Dionysius Areopagita (Ps.). De div. nom. XIII.3*

(pure ingenitum *πρόβν*), Единство (*unalitas*) всякого соединения, которое само не есть результат соединения»²⁹.

Следует отметить, что подобное отождествление сверхбытийного Начала с Богом Отцом³⁰ было характерно и для некоторых ранних христианских богословов, таких как Климент Александрийский³¹, Ориген³² и Евсевий Кесарийский³³, а после Викторина — для Синезия Киренского, епископа Птолемаиды, между «Гимнами» которого и трудами Викторина существует множество параллелей³⁴.

Далее, согласно Викторину, Бог Отец, как Единое и Предсущее, вечно порождает Сына, как всесовершенное Сущее, в котором открывается полнота природы Отца. В самом деле, Отец как «всцело Предсущее» (*totum πρόβν*) «превосходит само истинно Сущее (*supra id est quod vere ὄν*), будучи потенцией самого Сущего (*potentia ipsius τοῦ ὄντος*), которая в акте порождения неким невыразимым движением породила всесовершенное Сущее (*τὸ ὄν omnibus modis perfectum*), всецелое Сущее, происшедшее от всецелой потенции», т. е. Сына, Который Сам есть «всецелое, всеобщее, всесовершенное Сущее (*totum ὄν, universale omnimodis perfectum ὄν*), но уже наделенное существованием, жизнью и мышлением» (*sed iam in existentia et vita et intelligentia*)³⁵.

Кроме того, именно к Богу Отцу Викторин относит выражение неоплатоника Порфирия: *τὸ ὑπὲρ τὸ ὄν μὴ ὄν* («не сущее, которое выше сущего»)³⁶:

²⁹ Adv. Ar., I.50.1–21. С другой стороны, Бога Отца можно назвать также и *Сущим* (*τὸ ὄν*) потому, что Он есть Причина возникновения сущих (*De gen.*, 4.15–16; 13.3–4; ср. Adv. Ar., I.49.27, 37; та же мысль встречается у Псевдо-Дионисия (*De div. nom.* V.4), и прп. Иоанна Дамаскина (*Exp. fidei*, I 12b 19–20).

³⁰ Следует отметить, что изредка Викторин распространяет отрицательные определения и на Сына, Которого он иногда полагает выше самого сущего (*supra ipsum ὄν*, Com. Eph., 1.22, 1251C).

³¹ *Clemens Alexandrinus*. Strom., V.12.82.

³² *Origenes*. C. Cels., VI.64–65; VII.38.

³³ *Eusebius*. Praep. Evang. XI 20. 1–3.

³⁴ *Synesius*. Hymn. I.144–151; III.58–65.

³⁵ *De gen.*, 2.23–30.

³⁶ *Porphyrius*. Sent., 26.10–11.

«Что есть то Не-сущее, Которое превышает сущего (τὸ μὴ ὄν super τὸ ὄν)? — спрашивает Викторин. — Оно есть Тот, Кто не познается ни как Сущее, ни как не-сущее, но как познаваемое в незнании (ut in ignoratione intelligibile), ибо Он одновременно есть и Сущее и Не-сущее, Который Своей собственной силой сделал Сущее явленным и породил Его (τὸ ὄν in manifestationem adduxit et genuit)... Действительно, То, что превышает Сущего (supra τὸ ὄν), есть сокрытое Сущее (absconditum τὸ ὄν). А у сокрытого проявление есть порождение (manifestatio generatio est), так как потенциально Сущее (potentia ὄν) порождает актуально Сущее (operatione ὄν). Ведь ничто не рождается без причины. И если Бог есть Первопричина всего, Он есть и причина рождения Сущего, и хотя Он превышает Сущего, Он, тем не менее, близок к Сущему (vicinus τῷ ὄντι) как Его Отец и Родитель»³⁷.

В другом месте Викторин поясняет:

«От [одного] Единого произошло [другое] Единое, Которое есть уже Едино-Единое (unum unum), то есть Единое, заключающееся в сущности (in substantia unum), Единое, пребывающее в движении (in motu unum) — ведь и движение есть существование, и существование есть движение. Это Единое есть Единое Сущее (existentialiter unum), но не как Отец, Который есть Единое Не-Сущее (inexistentialiter unum) и есть Единое Сущее только согласно возможности (secundum potentiam)»³⁸.

В отличие от Бога Отца, Который абсолютно прост, един, сокрыт и пребывает в молчании, покое и бездействии (et silentium dictum et quies atque cessatio)³⁹, Сын есть вся полнота Божественного бытия, жизни и мышления:

«Сын есть Слово (verbum) и Голос (vox); Он есть Жизнь, Λόγος, Движение, Νοῦς, Премудрость, первое Существование

³⁷ De gen., 14.1–16.

³⁸ Adv. Ar., I.50.22–26.

³⁹ Adv. Ar., III.7.21–35.

и Сущность (*exsistentia et substantia prima*), Действие Силы (*actio potentialis*), Первое Сущее (*ὄν primum*), истинно Сущее (*vere ὄν*), из Которого и чрез Которого происходят все сущие (*omnia ὄντα*) и в Котором они пребывают; Он есть средний угол в Троице (*medius in angulo trinitatis*), Он являет предсуществующего [Ему] Отца (*patrem declarat praeexsistentem*) и исполняет Святого Духа для полноты совершенства»⁴⁰.

Так через откровение Отца в Сыне и Сына в Св. Духе у Викторина совершается переход от апофатике к катафатике. Бог Отец не замыкается в Самом себе, но исходит из Своей сокрытости *вовне* (*foris*) в Своем *Логосе*, Который есть Его явленный *Образ* (*forma apparens*) как *Жизнь и Мышление* (*vita et intellegentia*), и таким образом Бог становится доступным нашему мышлению и познанию⁴¹, и наше совершенное познание Христа (*intelligentia de Christo*) становится познанием Бога Отца⁴².

Вариант третий: *Бог Отец как чистое Бытие*

Если предыдущие два варианта апофатической теологии Викторина основались на неоплатоническом представлении о Едином, Которое превосходит само бытие, и в той или иной форме встречались в трудах других христианских богословов, третий вариант апофатизма Викторина представляется весьма оригинальным изобретением, идею которого, как считает П. Адо⁴³, он мог почерпнуть лишь у Порфирия⁴⁴. Речь идет об отождествлении Единого с чи-

⁴⁰ Adv. Ar., I.56.15–20.

⁴¹ Adv. Ar., IV.20.21–24; 26.11–13; 28.1–8; II.4.19–21; III.1.36–48; III.6.5–7; 14–23.

⁴² Com. Eph., 1.4, 1241A; 1.21–23, 1252AB; Adv. Ar., I.2.31–32.

⁴³ *Hadot P. Porphyre et Victorinus. Vol. I. P. 484.* В данном случае мы следуем аргументации П. Адо (*Ibid. Vol. I. P. 103–113; 260–272*) и признаем Порфирия автором анонимного Комментария на платоновский «Парменид» (изд.: *In Platonis Parmenidem Commentaria (fragmenta) // Hadot P. Porphyre et Victorinus. Vol. 2. P. 64–112*), хотя это вопрос остается предметом дискуссий. См.: *Edwards M.J. Porphyry and the Intelligible Triad // Journal of Hellenic Studies 110 (1990). P. 14–25; Bradshaw D. Aristotle East and West. Cambridge. 2004. P. 101–102; Majercik R. The Existence–Life–Intellect Triad in Gnosticism and Neoplatonism // Classical Quarterly 42 (1992). P. 475–488.*

⁴⁴ *Porphyrius. Com. in Parm. XII.22–33*

стым Бытием, предшествующим Сущему и понимаемым как внутренний акт Бытия, порождающий Сущее как свое определение и форму.

Действительно, Викторин часто отождествляет Бога Отца с чистым Бытием (*quod est esse; quod est τὸ εἶναι, esse purum*), или Бытием самим по себе (*ipsum esse*), Которое есть Сила и возможность существования (*vis et potentia existendi*), предшествующая самому Сущему и Логосу (*ante ὄν et ante Λόγον*)⁴⁵. Это чистое Бытие без каких-либо определений Викторин понимает не как то, которое свойственно определенным родам и видам вещей или отдельным вещам, но как «всеобщее и первично первичное» (*universale et principaliter principale*), от которого проистекает бытие для всего остального⁴⁶. При этом

«Само это первое Бытие (*esse primum*) настолько недоступно причастию (*inparticipatum = ἀμέθεκτον*), что не может быть названо даже ни единым, ни единственным (*пес unum, пес solum*), но по своему превосходству Оно прежде единого и единственного (*per praelationem ante unum et ante solum*); Оно превыше простоты и есть скорее предсуществование, чем существование, всеобщее [Начало] всех всеобщих [начал], бесконечное, беспредельное, — но лишь для всего остального, а не для Себя, — и поэтому Оно лишено формы (*sine forma*)»⁴⁷.

Далее, согласно Викторину, если Отец как чистое Бытие непознаваем обычным способом и является предметом апофатического богопознания и мистического опыта сверхумного прикосновения (*intellectu quodam auditur, praeintellegentia potius quam intellegentia accipitur, cognoscitur, creditur*)⁴⁸, то Он становится познаваемым в Сыне как истинно Сущем, Который есть Форма Бытия. Действительно, как разъясняет Викторин:

⁴⁵ Adv. Ar., IV.19.4–6; ср.: II.4.19–20. Согласно Викторину, можно также сказать, что в Отце *сущность* (*substantia*) совпадает с *чистым Бытием* (*esse purum*, Adv. Ar., II.4.43–44).

⁴⁶ Adv. Ar., IV.19.6–8.

⁴⁷ Adv. Ar., IV.19.10–14. Ср.: Adv. Ar., II.4.8: *primum esse sit Deus*.

⁴⁸ Adv. Ar., IV.19.14–16.

«Всякое реально существующее (*omnis ὑπαρξίς*) обладает бытием (*quod est esse*). Но не всякое бытие непременно есть также и реальное существующее и сущее (*non continuo καὶ ὑπαρξίς est neque ὄν*), разве что оно называется сущим в потенциальном смысле (*potentialiter*) и неявным образом (*non in manifesto*). Ведь сущее (*ὄν*) есть бытие, определенное какой-либо формой (*figura quadam formatum illud quod est esse*). А то, что чистое (*purum*) [бытие] познается как чистое тогда, когда мыслится уже получившим форму, — ведь именно форма является причиной познания, — ясно указывает на то, что одно есть форма, а другое — то, что получило форму. И то, что получило форму, это есть бытие, а форма есть то, что дает этому бытию возможность быть познанным. Итак, чистое Бытие мы приписываем Богу [Отцу], а Форму — Христу (*hoc ergo quod est esse Deo damus, formam autem Christo*), ибо Отец познается через Сына, т. е. чистое Бытие [познается] через [Свою] Форму. И потому сказано [в Свящ. Писании]: Видевший Меня видел Отца (Ин 14:9)»⁴⁹.

Если Сын у ап. Павла называется также Образом Бога Невидимого (*imago Dei invisibilis, imago et forma Dei*, Кол 1:15)⁵⁰, то, по мнению Викторина, это означает, что «в Форме видим Тот, Чья это Форма, и в Образе видим Тот, Чей это Образ (*in forma videtur id cuius forma... et [in] imagine videtur is cuius imago est*), особенно если Тот, Чей это Образ, невидим»⁵¹. Поэтому можно сказать, что Сын — это «явленный Образ Отца» (*forma in manifesto, forma apparens*), Который в Отце находится в скрытом виде (*in occulto*)⁵². Отец — это *Возможность* существования, жизни и мышления, которые находятся в Нем «в скрытом виде», «в себе (*in se*) и включены в существование (*circa existentiam*), или скорее сами суть то же, что и существование»; в Сыне же они существуют «как проявленные вовне» (*veluti foris et in manifesto*)⁵³. Поскольку же Викто-

⁴⁹ Adv. Ar., II.4.11–22. См. также: *Hadot P.* Introduction // SC 68. P. 79–81.

⁵⁰ Adv. Ar., I.24.18; IV.8.46–47; IV.30.2–6.

⁵¹ Adv. Ar., IV.8.48–50.

⁵² Adv. Ar., IV.30.28–29; 20.21–24.

⁵³ Adv. Ar., IV.30.29–36.

рин полагает, что в Сыне как Логосе заключена и третья Ипостась Св. Троицы — Св. Дух, можно сказать, что Сын и Дух как «Два в одном» (*in uno duo*)⁵⁴, вместе определяют Отца как чистое Бытие и делают Его доступным познанию:

«Мы говорим, что Логос и Святой Дух суть одно и то же движение (*unam motionem et eandem et λόγον et Sanctum Spiritum*), но Логос в отношении жизни, а Дух — в отношении познания и мышления»⁵⁵.

«Это движение, будучи одним, есть Жизнь и Премудрость (*et vita et sapientia*), т. е. Жизнь, обратившаяся в Премудрость (*vita conversa in sapientiam*), скорее же [вернувшаяся] в Отчее существование (*in existentiam patricam*), а еще точнее, как бы обратным движением [вернувшаяся] в Отчую потенцию (*retro motae motionis in patricam potentiam*)... И Жизнь — это нисхождение (*descensio enim vita*), а Премудрость — это восхождение (*ascension sapientia*); и Оба Они — Дух, Два в одном»⁵⁶.

Так у Викторина апофатика чистого Бытия—Отца вновь переходит в катафатику истинно Сущего Логоса и Его Духа.

Подведем итоги нашего краткого исследования элементов апофатической теологии в трудах Мария Викторина. Мы выяснили, что Викторин, пытаясь согласовать данные библейского Откровения с лучшими достижениями античной метафизики, задолго до Псевдо-Дионисия использовал несколько вариантов строго апофатического учения о Боге.

Во-первых, это последовательно философский апофатизм, основанный на неоплатоническом учении о Едином, в котором Ипостаси Св. Троицы рассматриваются как проявление безличного Единого. Подобного рода строгий апофатизм мы встречаем впоследствии у Псевдо-Дионисия.

⁵⁴ Adv. Ar., I 49.2–3; I.51.28.

⁵⁵ Adv. Ar., I.58.1–3; ср. II.2.31–32.

⁵⁶ Adv. Ar., I.51.15–28. См. также Adv. Ar., II.2.31–32; III.8.42–43; Hymn. I.75–78; De gen., 31.3–13.

Во-вторых, это апофатизм, основанный на отождествлении с непознаваемым Единым Бога Отца как Не-сущего, Которое выше сущего и Которое порождает всецелое Сущее — Сына, в развернутом виде являющего скрытое содержание Отца. Подобный вариант апофатизма до Викторина встречался у Климента Александрийского, Оригена и Евсевия Кесарийского, а после — у Синезия Киренского.

В-третьих, это апофатизм, связанный с представлением о Боге Отце как чистом Бытии, или акте Бытия без каких-либо определений, Которое раскрывается в Логосе как Сущем, заключающем в Себе Божественную Жизнь и Мышление; причем последнее есть Св. Дух. Этот вариант апофатизма — наиболее оригинальная разработка Викторина, идею которой он мог почерпнуть у Порфирия.

В заключение следует отметить, что апофатическая теология Викторина не оказала существенного влияния на его современников, прежде всего на членов так называемого Миланского кружка середины 380-х гг., куда входили Симплициан, Маллий Феодор, Амвросий Миланский и Аврелий Августин. Последний, хотя и воспринял некоторые тринитарные идеи Викторина, внося в них существенные изменения, в целом остался чужд его ярко выраженному апофатизму. Вместе с тем апофатический метод Викторина оказал определенное влияние на философию раннего Средневековья. В этой связи достаточно упомянуть имена Боэция и Иоанна Скотта Эриугены. Первый в самом начале своего третьего богословского трактата, известного под кратким названием *De Hebdomadibus*, проводит ставшее весьма влиятельным в позднее Средневековье различие между «бытием» (*esse*) и «тем, что есть» (*id quod est*)⁵⁷, что весьма напоминает восходящее к третьему варианту апофатизма различие у Викторина между «бытием» (*esse*, εἶναι) и «сущим» (ὄν)⁵⁸. А в IX в. Эриугена, хорошо знавший труды Викторина, использовал их наряду с *Corpus Areopagiticum* для по-

⁵⁷ *Боэций*. «Утешение философией» и другие трактаты. М. 1990. С. 162.

⁵⁸ См. Adv. Ar. II.4; IV.19 и др. Подробнее об этом см.: *Bradshaw D.* Aristotle East and West. Cambridge, 2004. P. 108–118. Дальнейшее влияние этого различия мы встречаем у Фомы Аквинского в его учении о различии между сущностью и существованием.

строения своей грандиозной религиозно-философской системы, в которой апофатическое представление о Боге как Не-Сущем, или Ничто (*nihilum*), занимает совершенно особое место.

Список сокращений

<i>Марий Викторин</i>		<i>Псевдо-Дионисий</i>	
Adv. Ar.	Adversus Arium	De. div. nom.	De divinis nominibus
De gen.	Liber de generatione Divini Verbi	De myst. theol.	De mystica theologia
Гимн.	Hymni de Trinitate	Ep.	Epistolae
<i>Другие авторы:</i>		<i>Платон</i>	
<i>Августин</i>		Parm.	Parmenides
Conf.	Confessiones	Sophist.	Sophistes
<i>Евсевий Кесарийский</i>		Tim.	Timaeus
Праер. Evang.	Praeparatio Evangelica	<i>Плотин</i>	
<i>Иоанн Дамаскин</i>		Enn.	Enneadae
Exp. fidei	Expositio fidei	<i>Порфирий</i>	
<i>Кирилл Александрийский</i>		Com. in Parm.	In Platonis Parmenidem Commentaria
Contra Julian.	Contra Julianum	Sent.	Sententiae ad intelligibilia ducentes
<i>Климент Александрийский</i>		<i>Синезий</i>	
Strom.	Stromata	Гимн.	Гимни
<i>Лактанций</i>		<i>Ямвлих</i>	
Div. inst.	Divinae institutiones	De myst.	De mysteriis
<i>Ориген</i>			
C. Cels.	Contra Celsum		

Библиография

- Baltes M.* Marius Victorinus: zur Philosophie in seinen theologischen Schriften. München. 2002.
- Bell D.N.* Esse, vivere, intellegere // *Recherches de théologie ancienne et médiévale.* 52 (1985). P. 1–43.
- Benz E.* Marius Victorinus und die Entwicklung des abendländischen Willen-metaphysik. Stuttgart. 1932.
- Bradshaw D.* Aristotle East and West. Cambridge. 2004.

- Colish M.L.* The Neoplatonic tradition: the contribution of Marius Victorinus // Neoplatonic tradition. Cologne. 1991. P. 57–74.
- Geiger G.* Marius Victorinus Afer, ein neuplatonischer Philosoph. Lansdhut. 1887–1889.
- Gore C.* Victorinus // Dictionary of Christian Biography. London. 1887. T. IV. Col. 1129–1138.
- Henry P.* Plotin et l'Occident. Louvain. 1934.
- Idem.* The «Adversus Arium» of Marius Victorinus: the first systematic exposition of the doctrine of the Trinity // Journal of Theological Studies. New Series. 1 (1950). P. 42–55.
- Hadot P.* Être, vie, pensée chez Plotin et avant Plotin // Entretiens sur l'Antiquité classique. 5. Fondation Hardt. 1960. P. 107–141.
- Idem.* Introduction // *Marius Victorinus. Traités théologiques sur la Trinité / Texte établi par P. Henry, trad. par P. Hadot* // SC Vol. 68–69. Paris. 1960.
- Idem.* L'image de la Trinité dans l'âme chez Victorinus et chez saint Augustin // Studia Patristica. 6 (1962). P. 409–442.
- Idem.* Porphyre et Victorinus. Vol. I–II. Paris. 1968.
- Idem.* Marius Victorinus. Recherches sur sa vie et ses oeuvres. Vol. I–II. Paris. 1971.
- Majercik R.* The Existence–Life–Intellect Triad in Gnosticism and Neoplatonism // Classical Quarterly 42 (1992). P. 475–488.
- Rosato D.* Le dottrina trinitaria di Mario Vittorino africano. Naples. 1942.
- Steinmann W.* Die Seelen-metaphysik des Marius Victorinus. Hamburg. 1990.
- Ziegenaus A.* Die trinitarische Ausprägung der göttlichen Seinsfülle nach Marius Victorinus. München. 1972.
- Лосский В.Н. *Элементы отрицательного богословия в мышлении блж. Августина* // Богословие и боговидение. М. 1996.
- Фокин А.Р. Триадология Мария Викторина // Альфа и Омега. 23 (2000). С. 366–383.
- Он же. Викторин Марий // Православная Энциклопедия. М., 2004. Т. VIII. С. 448–458.
- Он же. Христианский неоплатонизм Мария Викторина. М.: ИФ РАН. ЦБПИ. 2007.
- Он же. Античная метафизика и христианская теология в трактатах Мария Викторина // Диалог со временем. Альманах интеллектуальной истории. 22 (2008). С. 34–53. (То же в расширенном варианте см.: Интеллектуальные традиции античности и средневековья / Под ред. М.С. Петровой. Институт всеобщей истории РАН, Институт философии РАН. М. 2010. С. 69–106).

«Сирус» и Ренессанс: незамеченные источники Беркли¹

Три причины побудили исследователей XX и XXI в. признать «Сирус» самым трудным для понимания из всех сочинений Беркли. Во-первых, в этом диалоге упоминается дух, разлитый по Вселенной, который, в силу синонимической путаницы, именуется также эфиром, огнем и светом. Во-вторых, дегтярная вода выставляется здесь в качестве панацеи. В-третьих, автор показывает обширную гуманистическую образованность. Ни одно из этих соображений, впрочем, нисколько, по-видимому, не смущало современников Беркли: в самом деле, «Сирус» оказался самым успешным из его трудов и быстро завоевал популярность и в Старом, и в Новом Свете². Коммерческим успехом вскоре стала пользоваться и дегтярная вода; о применении ее в качестве действенного лекарства мы все еще читаем в «Больших надеждах» Диккенса (1861)³: в роли Берклиева пациента оказывается не кто иной, как сам Пип.

Задача настоящей статьи в том, чтобы установить и уяснить некоторые из незамеченных источников «Сируса», относящихся к эпохе Ренессанса (а также к XVII столетию), которые, несмотря на свою непривычность для *наших* современников, не были таковыми

¹ Перевод статьи сделан по изданию: *Silvia Parigi. Siris and the Renaissance: Some Overlooked Berkeleyan Sources // Revue philosophique de la France et de l'étranger.* № 1. 2010. P. 151–162. (*Прим. пер.*).

² См.: *Nicholson M., Rousseau G.S. Bishop Berkeley and Tar-Water // The Augustan Milieu / Ed. H. Knight Miller, E. Rothstein, G.S. Rousseau.* Oxford: Clarendon Press. 1970. P. 102–137. *Charles S. La Siris au siècle des Lumières: panacée ou imposture? // Hermathena.* 2000. № 168. P. 53–69.

³ *Чарльз Диккенс.* Большие надежды. Гл. II.

для современников Беркли. Его эрудиция, основанная на знании древних и новых языков, включая латынь, греческий, еврейский, итальянский, французский и испанский, не создавала его современникам, получавшим образование того же типа, таких трудностей, какие она создает нам⁴.

Ниже вначале предлагаются некоторые размышления, касающиеся общей оценки диалога «Сирис» и характера эрудиции его автора; затем первая часть статьи посвящена понятию эфира в его связи с ренессансными теориями духа, тогда как во второй части рассматривается ряд не исследовавшихся прежде источников, касающихся вопроса о дегтярной воде: после знакомства с ними это средство, возможно, покажется читателю XXI в. уже не столь экзотическим.

1. «Сирис» и его автор

«Сирис» отнюдь не был импровизацией ни с медицинской, ни с философской точки зрения⁵: по свидетельству Джозефа Стока, первого биографа мыслителя, данное произведение стоило Беркли едва ли не больших усилий и времени, чем любое из остальных⁶. Подобное утверждение не кажется удивительным, если принять во внимание, какая философская проблема стоит в центре внимания Беркли в «Сирисе»: это жизненное начало, принадлежащее к числу тех биологических и космологических вопросов, для которых, как уже было замечено, имматериализм не давал удовлетворительного объяснения⁷.

⁴ См., напр.: *Airaksinen T.* The Path of Fire: The Meaning and Interpretation of Berkeley's *Siris* // *New Interpretations of Berkeley's Thought* / Ed. Stephen H. Daniel. New York: Humanity Books, 2008. P. 261–268 (263).

⁵ Таково мнение Марины Бенджамин (см. *Benjamin M.* Medicine, Morality, and the Politics of Berkeley's Tar-Water // *The Medical Enlightenment of the Eighteenth Century* / Ed. Andrew Cunningham, Roger French. Cambridge: Cambridge University Press, 1990. P. 165–193.

⁶ [*Stock J.*] An Account of the Life of George Berkeley. London: J. Murray, 1776 // *George Berkeley. Eighteenth-Century Responses* / Ed. David Berman. New York and London: Garland, 1989. Vol. I. P. 1–86.

⁷ См. *Luce A.A.* Berkeley and the Living Thing // *Hermathena*. 1977. № 122. P. 19–25.

Помимо необходимости преодолевать теоретические трудности, епископский сан Беркли заставлял его считаться и с таким практическим вопросом, как эпидемии оспы и дизентерии, то и дело вспыхивавшие в его ирландской епархии из-за голода. Впервые он узнал о дегтярной воде, по-видимому, из статьи, напечатанной в *Gentleman's Magazine* в 1739 г., где рассказывается об эффективности дегтярной воды, применявшейся во время оспы в Чарльзтауне в Южной Каролине, и предлагается рецепт ее приготовления. Уже в 1740 г. Беркли, бывший во вверенной ему Клойнской епархии единственным обладателем каких-то медицинских знаний, приступил к разработке и испытанию различных составов снадобья, стараясь сделать его переносимым даже для самых чувствительных желудков⁸. Исходя из всего того, что нам известно о нашем герое, легко представить себе, до какой степени в мысли и действиях Беркли забота о здоровье своих близких и прихожан, апологетический дух и экспериментальный метод могли быть связаны между собой. Поэтому, убедившись в успехе своих экспериментов, он непременно должен был обратиться к излюбленным им классическим авторам, чтобы подтвердить свои выводы и отыскать причины достигнутого медицинского успеха не только с помощью современной ему науки, но и древней метафизики.

Решение философской проблемы, поднятой в «Сирисе», Беркли связывает с понятием невидимого эфирного духа (он же огонь, мировая душа и субстанция света), который рассматривается одновременно как вместилище семян всего живого, как орудие бестелесного действующего начала и как действенный принцип дегтярной воды⁹.

В своем подходе Беркли опирается на знание новейших течений в химии и ботанике и вместе с тем не забывает о прошлом: хотя естественные науки не принадлежали к числу главных его увлече-

⁸ См. *Berman D.* Mrs. Berkeley's Annotations in her Interleaved Copy of "An Account of the Life of George Berkeley" (1776) // *Hermathena*. 1977. № 122. P. 15–28.

⁹ См.: *Airaksinen T.* The Chain and the Animal. Idealism in Berkeley's *Siris* // *Eriugena, Berkeley and the Idealist Tradition* / Ed. Stephen Gersh and Dermot Moran. Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press. 2006. P. 224–243.

ний, он все же изучал их, сравнивая их достижения с классической литературой. Уроки древних мыслителей, по мысли Беркли, не утрачивают своего значения, поскольку они согласуются с показаниями науки XVIII столетия; более того, они способны подкрепить выводы науки и служить дополнительным их подтверждением.

Учитывая сказанное, бросим взгляд на каталог библиотеки Беркли, описывающий также собрания его сына и внука¹⁰. В нем перечисляются преимущественно труды историков и произведения классической литературы, изданные на различных древних и новых языках, в первую очередь на латыни. Кроме того, сюда включены многие религиозные и богословские книги, рассказы о путешествиях и географические описания от Поццуоли до Мадагаскара, а также книги, посвященные изобразительным искусствам. Среди прочего, упоминаются «Философские труды» Роберта Бойля, «Естественная история» Плиния Старшего, «О насекомых» Франческо Реди, сочинения Галена, «Оптика» Исаака Ньютона, «Большой труд» Роджера Бэкона, «О природе вещей» Лукреция, «О магните» Уильяма Гильберта, «Экспериментальная философия» Генри Пауэра, «Анатомия растений» Марчелло Мальпиги и полное собрание сочинений Джироламо Кардано. В библиотеке Беркли представлены были греческие, римские и важнейшие итальянские классики Средних веков и эпохи Возрождения; иными словами, это была библиотека образованного гуманиста¹¹.

Особое значение с точки зрения вопроса об эфире-духе имеет наличие в библиотеке Беркли таких книг, как два экземпляра диалогов Платона в переводе и с комментариями Марсилио Фичино, сочинения Плутарха, Плотина, Прокла и Ямвлиха, — иными словами, книг, представляющих неоплатоническую традицию во всем ее объеме. Среди античных и ренессансных источников, из которых могла произрасти идея дегтярной воды, в этой библиотеке должны

¹⁰ A Catalogue of the valuable Library of the late Right Reverend Dr. Berkeley, Lord Bishop of Cloyne. Together with the Libraries of his Son and Grandson (London: Leigh & Sotheby, 1796) // George Berkeley. Eighteenth-Century Responses / Ed. D. Berman. Vol. II. P. 469–516.

¹¹ См.: Goubier H. La signification historique de la pensée de Berkeley // L'aventure de l'esprit. Mélanges Alexandre Koyré, II. Paris: Hermann, 1964. P. 225–231.

быть упомянуты труды Павла Эгинского, латинский перевод «Лекарственных веществ» Диоскорида, принадлежащий перу Пьетро Андреа Маттиоли (впервые опубликован в 1554 г.), «О тайнах» (*De secretis*) Иоганна Якоба Векера (1559), «Общая медицина» (*Universa medicina*) Жана Фернеля (1567) и полное собрание сочинений болонского натуралиста Улиссе Альдрованди (1522–1605).

2. Берклиев эфир и ренессансный «дух»

У Беркли были веские исторические основания считать термины «эфир», «свет», «огонь» и «дух» синонимами; эти же причины делали такого рода синонимии понятной и приемлемой для его современников. В настоящем разделе будет показано, что Берклиеву эфиру и ренессансному «духу» (*spiritus*) приписывались две одинаковые главные функции: во-первых, и тому и другому придавалась роль посредствующего звена и связи между душой и телом макрокосма, с одной стороны, и микрокосма, с другой, а также между человеком и космосом, небесными телами и подлунным миром. Все это позволяло приписывать эфиру божественную природу, а в случае Беркли и видеть в нем орудную причину, которую Бог использует в своих творениях. Во-вторых, эфир у Беркли, так же как и дух у ренессансных философов, рассматривается как «жизненное начало», в котором «содержатся [...] семена, естественные причины и формы всего, что есть в подлунном мире», которое является «тем семенем, из которого все порождается и в котором все имеет свой исток», по мнению Гераклита, стоиков, пифагорейцев и платоников¹².

Далее мы продемонстрируем, что концепция эфира-духа имела хождение и среди натурфилософов XVII века, причем дело отнюдь не ограничивается общеизвестными и хорошо изученными случаями употребления этого термина у Ньютона¹³; будет установлен ряд незамеченных прежде источников Беркли.

¹² Сирис. § 164, 166. Значение неоплатонической традиции для «Сириса» Беркли было отмечено в недавней работе Костики Брадатан: *Bradatan C. The Other Bishop Berkeley. An Exercise in Reenchantment*. New York: Fordham University Press. 2006.

¹³ Срв.: *Airaksinen T. Berkeley and Newton on Gravity in Siris // George Berkeley: Religion and Science in the Age of Enlightenment / Ed. Silvia Parigi*. Dordrecht:

Ренессансное учение о духе восходит к флорентийскому мыслителю Марсилио Фичино, создателю ренессансного неоплатонизма. Такая репутация в большей мере оправдывается сделанными им переводами всех диалогов Платона, «Эннеад» Плотина и Герметического корпуса, нежели собственными его трудами. Фичино упоминается в «Сирисе» шесть раз, главным образом в связи со сформулированной им теорией света. Наряду с Платином (III в. н.э.), на которого Беркли ссылается 12 раз, Юлианом Отступником, римским императором и философом-неоплатоником IV в., пифагорейцами (упоминаемыми 11 раз) и последователями Платона в целом, Фичино полагал, что «дух» представляет собой невидимое тонкое тело, наделенное природой и свойствами, роднящими его со светом, который, в свою очередь, рассматривался как небесный скрытый огонь, содержащий в себе и способный сообщать всему остальному жизненное действенное начало. Впервые подобное учение было изложено в Платоновом «Тимее»¹⁴, и неслучайно Платон — это самый цитируемый автор в «Сирисе», где он упоминается не менее тридцати семи раз.

По всей Вселенной разлит «чистый и незримый *огонь*, или *эфир*», который «проникает все тела, даже прочнейшие и плотнейшие из них, такие как алмаз»¹⁵; ему присуща «прозрачная и сияющая природа, чистая и не подверженная воздействию»: так гласит «теология финикийцев», на которую ссылается Юлиан, послуживший, в свою очередь, источником для Фичино¹⁶. Этот тончайший и невидимый (хотя и телесный) *свет* отождествляется, во мнении «пифагорейских философов», с «неким чистым родом

Kluwer (*в печатании*); Parigi, S. Scire per causas vs. scire per signa: George Berkeley and scientific explanation in *Siris* // Ibid.

¹⁴ Тимей. 34b.

¹⁵ Сирис. § 200.

¹⁶ Сирис. § 206. См. *Julianus, Flavius Claudius*. In regem Solem ad Sallustium, 7 / Ed. C. Lacombrade, L'empereur Julien. Œuvres complètes. Vol. 2.2. Paris: Les Belles Lettres. 1964; Plotini divini illius e platonica familia philosophi, de rebus philosophicis libri LIII in enneades sex distributi, a *Marsilio Ficino* florentino e graeca lingua in latinam versi, et ab eodem doctissimis commentariis illustrati. Apud Salingiacum Ioannes Soter excudebat. 1540. II, I, 7. F. LVIII^v.

жара и огня»; согласно учению Платонова «Тимея», он представляет собой «скрытый огонь, или дух», а по мысли Фичино — «видение мировой души»¹⁷. Последний определял дух как

весьма тонкое тело, как если бы это было уже не тело, но почти что душа — или, наоборот, как то, что не есть еще тело, но уже и не душа. В свойствах его ничтожно мало земной природы, несколько больше природы водной, еще более того воздушной, но более всего огненной и звездной [...]. Он все и везде оживляет и служит непосредственной причиной всего рождения и движения, о чем и говорит поэт: *Spiritus intus alit* [...]¹⁸.

Значение подобного пассажа для Берклиевой концепции эфира трудно переоценить. В полном виде отрывок из VI песни «Энеиды», к которому отсылает читателя Фичино, звучит так: «Небо, землю и водяные равнины, сияющий шар Луны и светило Титана питает изнутри дух, а ум, разлитый по членам и проникающий великое тело, приводит в движение всю его громаду»¹⁹. Эти строки очень охотно цитируют неоплатонические авторы; Беркли также приводит их в «Сирисе», § 213.

Согласно Фичино, дух приобщает к жизни души тело, как на макрокосмическом уровне Вселенной, так и на микрокосмическом уровне человека; он удерживает божественную душу в материальном теле, будучи благороднейшей частью тела и одновременно самой низкой частью души. Если кому-то удастся извлечь его из золота или иных тел, он получает название эликсира, однако его же зовут и *небесами*, *эфиром* и «пятой сущностью», квинтэссен-

¹⁷ Сирис. § 210–211. См.: Plotini de rebus philosophicis [...], II, I, 7. F. LVIII^v — LIX^r. Соответствующие свидетельства о пифагорейской философии см. у Диогена Лаэртия, VIII. I. 27.

¹⁸ Фичино М. О жизни. Кн. III, гл. III (*Marsilii Ficini Florentini* [...] Opera. Basileae ex officina Henricpetrina, 1576. Vol. I. P. 535). Эту фразу разбирают также Д. П. Уокер: *Walker, Daniel P. Spiritual and Demonic Magic from Ficino to Campanella*. London: The Warburg Institute. 1958. P. 13; Эудженио Гарен: *Eugenio Garin. Relazione introduttiva // Marta Fattori, Massimo Bianchi* (ed.). *Spiritus*. Roma: Edizioni dell'Ateneo. 1984. P. 3–14.

¹⁹ Вергилий., Энеида. VI, 734–727: *Principio caelum ac terras camposque liquentes / lucentemque globum lunae Titaniaque astra / spiritus intus alit, totamque infusa per artus / mens agitat molem et magno se corpore miscet.*

цией — ведь, подобно Аристотелевой небесной субстанции, он не состоит из обычных четырех элементов²⁰. Стоит заметить, что Аристотель — это второй после Платона самый цитируемый автор в «Сирисе»: Беркли упоминает его не менее двадцати шести раз.

Учение о светоносных небесных духах, выступающих посредниками между макро- и микрокосмом, получило широкое распространение в XVI столетии, в том числе как одно из следствий возрожденного интереса к эллинистической философии. Это учение не только стало неотъемлемой принадлежностью неоплатонической традиции в лице таких ее представителей, как Фичино, Корнелий Агриппа, Джованни Пико делла Мирандола, Джамбаттиста делла Порта, Франческо Патрици и Томмазо Кампанелла (астрологические труды последнего имелись в библиотеке Беркли), но его можно найти и у Парацельса, Жана Фернеля и в астральной медицине ван Гельмонта, равно как и в трудах целого ряда философвоаристотеликов и врачей, в том числе у Пьетро Помпонацци, Юлия Цезаря Скалигера, Джироламо Фракасторо, Андреа Чизальпино, Джулио Цезаре Цезаря Ванини и Даниэля Сеннерта.

Согласно мнению Д.П. Уокера, Фичинов космический дух, «... который точно так же принадлежит и алхимикам, сходен с нами в достаточной мере для того, чтобы мы могли, привлекая и впитывая его, питать и очищать себя»²¹. Он есть не что иное как носитель астрального происхождения и природы, но в то же время он подобен «пневме Аристотеля, врачей и стоиков»²².

Так мы подходим ко второму по важности значению эфирного духа и роли, ему принадлежащей: в знаменитом отрывке из «Возникновения животных», на который часто ссылаются врачи и натурфилософы XVI–XVII в. и который цитируется в том числе и в «Сирисе» (§ 170 слл.), Аристотель говорит о духе (*рпешма*), содержащемся в семени, которое наделено плодотворящим жаром, свойственным только живым существам. Этот дух не есть обычный огонь или какое-то иное подобное начало: он обладает соб-

²⁰ *Фичино М.* О жизни. Кн. III. Гл. III.

²¹ *Walker*, op. cit. P. 13.

²² *Ibid.* P. 38.

ственным «природным началом», и природа его «подобна началу, составляющему звезды»²³. В таком значении слова «дух» есть и мировая душа и жизненный дух в человеке; по мнению Беркли, истоки этого учения следует искать у Гераклита, стоиков, пифагорейцев и платоников, а также у Галена, Гермеса Триждывеличайшего и, как обычно, в Платоновом «Тимее»²⁴. Жизненный дух — это «непосредственный природный агент», цель которого —

лелеять, давать тепло, согревать, освещать, произращать, производить переваривание, обращение жидкостей, отделение, осуществлять органические движения во всех живых телах, растительных и животных, — и все это благодаря тому началу, посредством которого макрокосм становится действительностью, а микрокосм наделяется жизнью²⁵.

И это еще не все: эфир, он же жизненный дух, отправляющий насущные функции как в человеке, так и в мире, является второй, инструментальной причиной, которой оперирует Бог, единственный агент. У древних не было разногласий относительно божественной природы эфира/огня, будь он коинцидентен Богу (как у Гераклита, Гиппократ и стоиков, равно как и в традиционной китайской, греческой, римской, египетской мысли и в представлениях народов Ближнего Востока²⁶) или направляем и руководим бестелесным Разумом. Такая точка зрения (Беркли подкрепляет ее ссылкой на стихи псалмопевца: см.: Сирус. § 179) в ренессансной философии также была весьма популярна.

В самом деле, начиная с Агриппы происходит взаимопроникновение физиологической и космологической теории духа, с одной стороны, и концепции медиатора, источника Богом как эманация Его силы и отражение Его вечного света (Премудрость Соло-

²³ *Аристотель*. О возникновении животных. II, 3, 736b–737a.

²⁴ Сирус, § 153, 166, 171, 178. Тимей, 58d, 78b.

²⁵ Сирус. § 166.

²⁶ Сирус. § 182. См. *Cantor, Geoffrey N.* The Theological Significance of Ether // *Conceptions of Ether. Studies in the History of Ether Theories 1740–1900* / Ed. Geoffrey N. Cantor, M.S. Hodge. Cambridge: Cambridge University Press. 1981. P. 135–155.

мона. VII, 25–26²⁷), с другой: «Ибо и Бог есть дух, сам из себя дух источающий»²⁸.

Неоплатоническая концепция духа все еще сохраняется в Парацельсовой и Гельмонтовой медицине²⁹, равно как и в химии XVII в.³⁰ В эклектических и, в известном смысле, всеядных размышлениях Беркли она смешивается с учением Бойля о составной природе воздуха, «который является вместилищем и вместе с тем источником всех поддунных форм», «общим хранилищем семян и восприимником всех животворных начал», «смешением всех действующих летучих частей всего обитаемого мира, а именно, всех плодов, минералов и животных»³¹.

Неизвестный доселе в этом качестве источник Беркли, относящийся к XVII в., можно распознать в «Отступлении, посвященном жизненным духам» (*Digression of the Animal Spirits*), которым завершается первая книга «Экспериментальной философии» Генри Пауэра (1664) — сочинения, имевшегося среди книг, принадлежавших Беркли. Пауэр предполагал, что «летучие» жизненные духи суть «наичистейшие и наиболее эфирные частицы всех тел», «конечный итог всех преобразований, происходящих в теле», «наивысшее и совершеннейшее из всех деяний природы». В силу этого они представляют собой «единственное и непосредственное орудие всей деятельности души», «движитель и склад души»;

²⁷ См. также гл. I, 7 этой же книги.

²⁸ *Nam et Deus spiritus est, et ex seipso spiritum spirat.* Цитата из комментария Агриппы к Лулию по: *Garin. Relazione introduttiva.* P. 9.

²⁹ Срв. *Debus, Allen G. The Paracelsian Aerial Niter // Isis.* 55. 1964. P. 43–61.

³⁰ См. *Clericuzio, Antonio. Spiritus vitalis. Studio delle teorie fisiologiche de Fernel a Boyle // Nouvelles de la République des Lettres.* 2. 1988. P. 33–84; *The Internal Laboratory. The Chemical Reinterpretation of Medical Spiritus in England (1650–1680) // Alchemy and Chemistry in the 16th and 17th Centuries / Ed. Piyo Rattansi, Antonio Clericuzio. Dordrecht: Kluwer. 1994. P. 51–83.* См. также *Bianchi, Massimo Luigi. Occulto e manifesto nella medicina del Rinascimento. Jean Fernel e Pietro Severino // Atti e memorie dell'Accademia toscana di scienze e lettere "La Colombaria".* 47. 1982. P. 183–248.

³¹ Сирис. § 137, 141, 142. Относительно Бойлевой теории воздуха см. *Suspensions about some Hidden Qualities in the Air // The Works of Robert Boyle / Ed. by Thomas Birch. Reprographischer Nachdruck der Ausgabe London, 1772. Hildesheim: Olms. 1965–1966. Vol. IV. P. 85.*

«освобождаясь мало-помалу от тела путем постоянного и непрерывного рассеяния», «растворившись в великом океане эфира», жизненные духи «пребывают в готовности к соединению с душой в то мгновение, когда она отделится от тела»³².

Учение Беркли об эфирном духе связано также с имевшими хождение в XVII столетии рассуждениями о деятельном начале, содержащемся в воздухе, и о животворящем пламени (*flamma vitalis*), присутствующем в телах:

Этим же самым воздухом возжигается огонь, сохраняется светильник жизни, производится дыхание, пищеварение, питание, биение сердца и движение всех мышц [...]. Но воздуха недостаточно для всего этого: существует некое качество или составная часть, будучи лишенным которой воздух становится негоден к поддержанию ни жизни, ни пламени³³.

Много раньше Джон Мэйо в первом из своих «Пяти трактатов» (1674) уже определял этот элемент как животворный, огненный, сбраживающий селитряно-воздушный дух (*spiritus nitro-aereus*), который осеменяет воздух и вбирается кровью, приобретающей таким образом ярко-красный цвет³⁴. В сочинении «О душе зверей» (*De anima brutorum*. 1672) Томас Уиллис утверждал, что животворное пламя (*flamma vitalis*), присутствующее в крови животных, нуждается в содержащихся в воздухе селитряных частицах в качестве особой свойственной ему пищи (*rabulum nitrosum*)³⁵.

³² *Power, Henry*. *Experimental Philosophy, A Reprint of the 1664 Edition*. New York and London: Johnson Reprint Corporation. 1966. P. 71–72. Срв.: *Cowles, Thomas*. Dr. Henry Power, Disciple of Sir Thomas Browne // *Isis*. 20. 1934. P. 344–366.

³³ Сирис. § 139, 143.

³⁴ *Mayow, John*. *Tractatus quinque medico-physici*. Oxonii: E Theatro Sheldoniano. 1674. Tract. I (De Salnitro), cap. I, VIII.

³⁵ *Willis, Thomas*. *De anima brutorum*. Londini: William Wells and Robert Scott. 1672. Срв. *Frank, Robert G.* Harvey and the Oxford physiologists. Berkeley: University of California Press. 1980. Chap. V, IX, X; *Guerlac, Henry*. John Mayow and the aerial nitre // *Actes du VII^e Congrès international d'histoire des sciences*. Paris: Bodenhaimer. 1953. P. 332–349; *id.* The Poet's Nitre // *Isis*. 45. 1954. P. 243–255. Последняя статья была позднее включена в книгу того же автора *Essays and papers in the history of modern science*. Baltimore and

Несмотря на свою осторожную позицию, в «Новых опытах, затрагивающих отношение между пламенем и воздухом», где находится место и для «животворного пламени животных» (*Flamma Vitalis of Animals*), Роберт Бойль, судя по всему, тоже склоняется к подтверждению подобных теорий³⁶. Так же как Беркли, Уиллис описывал учение об огненной душе (*anima ignea*) как одновременно древнее и новое: ведь и в самом деле с ним соглашались Демокрит, Эпикур, Лукреций, Гиппократ, Платон, Пифагор, Аристотель, Гален — и вместе с тем Фернель, Декарт и в особенности Гассенди, ближайший источник Уиллиса³⁷. Беркли ссылается на Уиллисовы «Упражнения о восхождении крови» (*Exercitatio de sanguinis ascensione*, 1676) — своего рода комментарий к опытам Бойля — и на мнение «неких современных ученых», ища подкрепления своим собственным размышлениям об эфирном огне и настаивая на их согласии с учением Гиппократа³⁸. Одним словом, «куда бы мы не повернулись, мы почти всюду находим упоминания о животворном духе воздуха или о пламени жизни»³⁹.

Вне зависимости от химических его свойств, присутствующий в воздухе дух может наделяться божественной или герметической природой даже в сочинениях авторов XVII в.: так, в «Моисеевой философии» Роберта Фладда (*Philosophia moysaica*, 1638) дух (или воля) Бога, света и жара приравнивается к жизни и вселенской симпатии. В имевшем большой успех и вскоре переведенном на английский язык «Рассуждении по поводу исцеления ран с помощью симпатического порошка» (*Discours touchant la guérison des plaies par la poudre de sympathie*, 1658) его автор, Кенельм Дигби, говоря о всеприсутствии тонкого эфирного вещества, разлитого в атмосфере и отождествляемого со светом и жаром, провозглашает принцип, хорошо известный еще античным философам.

London: John Hopkins University Press. 1977. P. 245–274; см. также *Debus. The Paracelsian Aerial Niter* и Сирис. § 199.

³⁶ *New Experiments Touching the Relation Betwixt Flame and Air // The Works of Robert Boyle*. Vol. III. P. 562 ff.

³⁷ *Willis. De anima brutorum*. Pt. I. Chap. I, II.

³⁸ Сирис. § 204–205.

³⁹ *Debus. The Paracelsian Aerial Niter*. P. 59.

В Тринити-колледже труды Дигби внимательно изучались на протяжении целого поколения; его трактат о бессмертии души имелся у Беркли в библиотеке. В одном из малых произведений Дигби устанавливается возможная связь между духом и «питьевым золотом», которому приписываются качества панацеи, при этом в «Рассуждении о прозябании растений» (1661) Дигби отождествляет вселенский эфирный дух жизни — «пищу для легких», в которой содержатся «зародышевые свойства всех вещей», — с селитрой и золотом.

Золото обладает тою же природой, что и этот дух: лучше сказать, оно и есть не что иное как сам этот дух [...]. Следовательно, если бы нам удалось приготовить это совершенное тело, т. е. золото, так, чтобы сделать его доступным для нас, чтобы мы способны были переваривать и преобразовывать его в свойственную нам природу, — то нет сомнения, что стало бы возможным существование своего рода древа жизни⁴⁰.

Беркли думал, что он сумел найти способ приготовления питьевого золота: в том своем тексте, который обычно считается медицинской частью «Сириса», он излагает состав дегтярной воды.

3. Эфирный дух, дегтярная вода и древние

В «Сирисе», §§ 284 и 181, Беркли прямо говорит о связи между эфиром и дегтярной водой:

Мировая душа, наделена ли она собственным разумом или движима разумом высшим, обнимает все части мира, соединяет их незримой и нерасторжимой цепью и хранит их во взаимной слаженности и должном порядке.

Эфирный дух есть начало порядка всего мироздания, он отвечает за связь между звеньями цепи. Дегтярная вода — одно из таких звеньев:

Подобно тому как свет и огонь, или небесный эфир, будучи разъединен преломляющими либо отражающими телами,

⁴⁰ *Digby, Kenelm*. *Dissertatio de plantarum vegetatione*. Amstelodami: apud Jodocum Plumert. 1669. P. 59–60.

производит разнообразные цвета, точно так же одна и та же внешне однообразная субстанция, будучи разъединена и отделена притягивающими и отталкивающими силами в различных выделительных путях растений и животных, т. е. силами естественной химии, производит разнообразные особые качества и наделяет ими естественные тела. Отсюда вкусы, запахи и медицинские свойства, столь многообразные в растительных плодах.

Таким образом, целительная сила дегтя истоком своим имеет небесный эфир: это и есть эликсир неоплатоников, самой природой созданный бальзам, в котором содержатся свойства всех тел. Если дух каждого из природных тел извлекается посредством возгонки, его можно использовать для приготовления медицинских снадобий. Как в средневековой и ренессансной алхимии, так и в неоплатонической ренессансной естественной магии представление о панацее связано с такими понятиями, как «эликсир» (*elixir*), «пятая сущность» (*quinta essentia*), «вода жизни» (*aqua vitae*) и питьевое золото (*aurum potabile*).

Но что же побуждает Беркли именно в дегтярной воде видеть панацею? Как и в других случаях, его классическая образованность: дегтярная настойка похожа на «смоляное масло», или «цвет смолы» (*oleum picinum*, *picis flos*, *πισσέλαιον*), о котором пишут античные врачи Диоскорид (I в. н. э.), Гален (II в.) и Павел Эгинский (VII в.)⁴¹, т. е. именно на то самое маслянистое вещество, которое образуется на поверхности смолы или жидкого битума. Сирийский врач Серапион (IX в.) описывает как панацею смесь смолы и асфальта⁴²; это вещество известно так же под именем «мумиё», ибо у египтян оно использовалось при бальзамировании тел умерших. Множе-

⁴¹ *Dioscorides*. De materia medica. I, 95; *Galenus, Claudius*. De simplicium medicamentorum temperamentis ac facultatibus. VIII; *Paulus Aegineta*. Opera. Lugduni: apud Gulielmum Rouillium. 1551. VII, 3. Подробный обзор античных и новых источников по вопросу о дегтярной воде см.: *Parigi, Silvia*. Introduzione // *George Berkeley*. Opere filosofiche / Ed. Silvia Parigi. Torino: UTET. 1996. P. 34 ff.

⁴² *Serapion, Johannes*. De simplicium medicamentorum historia. Venetiis: apud Andream Arrivabenum. 1552. IV, 59.

ство врачей, как древних (греческих, римских, византийских, арабских, персидских), так и новых, приписывали дегтю, смоле, битуму, асфальту и мумиё целебные свойства — достаточно упомянуть имена Гиппократ, Диоскорида, Галена, Марцелла, Аэтия, Ар-Рази (Rhazes), Раймунда Луллия, Арнольда из Виллановы, а также Кардано, Чезальпино и Альдрованди⁴³. Мумиё было важнейшим ингредиентом «магнетических снадобий» Парацельса, действовавших на расстоянии; оно всегда включалось (наряду со смолой) в рецептуру ренессансных «книг тайн» вплоть до Дигби⁴⁴. Питьевое золото рассматривается как «металлическое кафолическое средство» Фладдом, Бойлем и Джоном Уэбстером⁴⁵. Иезуит Афанасий Кирхер в своем сочинении о магните (1641), говоря о панацее, приводит способы приготовления питьевого золота, именуя его также «эликсиром жизни» (*elixir vitae*) и «небесным снадобьем»⁴⁶.

Фармакологическое употребление битума, нефти, дегтя и асфальта с готовностью признают Маттиоли в комментарии к «Лекарственным средствам» Диоскорида и Джон Рей в своей «Истории растений» (1686)⁴⁷: обе эти книги упоминаются в каталоге библиотеки Беркли.

⁴³ *Cardano, Girolamo. De methodo medendi. III, 19; id. Ars curandi parva // Opera omnia. Воспр. лионского издания 1663 г. Stuttgart–Bad Canstatt: Frommann. 1966. Vol. VII. P. 186b; Aldrovandi, Ulisse. De bitumine. Biblioteca Universitaria di Bologna. MS. n. 21. Vol. IV. Col. 506–513; Cesalpino, Andrea. De metallicis libri tres. Romae: Aloysius Zannetti. 1596. I, 31–32.*

⁴⁴ *Digby, Kenelm. Nouveaux remèdes et rares secrets, tirez des mémoires de Monsieur le Chevalier Digby. Anvers: chez Theodore Spits. 1678.*

⁴⁵ См. *Debus, Allen G. Robert Fludd and the use of Gilbert's De magnete in the weapon-salve controversy // Journal of the History of Medicine and Allied Sciences. 19. 1963. P. 389–417; Thorndyke, Lynn. History of Magic and Experimental Science. New York: Columbia University Press. 1923–1958. Vol. VIII. Ch. 28, 38. P. 579.*

⁴⁶ *Kircher, Athanasius. Magnes sive de arte magnetica libri tres. Romae: sumptibus H. Scheus, ex typographia L. Grignani. 1641. Lib. III. Pars VII. Cap. III. § 3.*

⁴⁷ *Mattioli, Pietro Andrea. Discorsi sul De materia medica di Dioscoride (первое итальянское издание вышло в 1544 г.; факсимильное воспроизведение венецианского издания 1568 г. — Roma: Stabilimento Tipografico Julia. 1977). Vol. I. Cap. 80–82. Беркли имел в своем распоряжении венецианское издание 1570 г. Ray, John. Historia plantarum. Londini: Typis Mariae Clark; prostant apud Henricum Faithorne. 1686. Vol. II. Lib. XXV. Cap. II. P. 1402.*

Таким образом, и представление о разлитом по Вселенной духе, и вера в панацею, которая отождествляется с дегтярной водой, — иными словами, обе идеи, лежащие в основании замысла «Сириса» — опираются на основательные античные и ренессансные источники и имеют предшественников в XVII столетии. Единство божественного духа в макрокосме и микрокосме составляет центральную тему ренессансной неоплатонической философии, все еще сохраняющей большое влияние в эпоху Ньютона; поиски пути продления человеческой жизни, избавления от старости и болезней, были первоочередной целью не только для средневековых и ренессансных алхимиков, магов и врачей, но и философов Нового времени, в том числе и для Декарта.

В то же время, ввиду того, что обе эти идеи — вера в дух и панацею — во времена Беркли по-прежнему были широко распространены, их не следует считать ни каким-то нелепым архаизмом в системе мысли философа, ни сознательным противостоянием «современному духу научности»⁴⁸. Беркли, по сути дела, не был мыслителем герметического склада: его следует назвать человеком Просвещения, который стремится свою эпоху привести к гармонии с прошлым.

Перевод с английского Россиуса А.А.

⁴⁸ Такую точку зрения Костика Брадатан (Bradatan) высказывает в *The Other Bishop Berkeley*. P. 90.

Библиография

- A Catalogue of the valuable Library of the late Right Reverend Dr. Berkeley, Lord Bishop of Cloyne. Together with the Libraries of his Son and Grandson (London: Leigh & Sotheby, 1796) // George Berkeley. Eighteenth-Century Responses / Ed. D. Berman. Vol. II.
- Airaksinen T.* The Path of Fire: The Meaning and Interpretation of Berkeley's *Siris* // New Interpretations of Berkeley's Thought / Ed. Stephen H. Daniel. New York: Humanity Books. 2008.
- Benjamin M.* Medicine, Morality, and the Politics of Berkeley's Tar-Water // The Medical Enlightenment of the Eighteenth Century / Ed. Andrew Cunningham, Roger French. Cambridge: Cambridge University Press. 1990.
- Berman D.* Mrs. Berkeley's Annotations in her Interleaved Copy of "An Account of the Life of George Berkeley" (1776) // *Hermathena*. 1977. № 122.
- Bradatan C.* The Other Bishop Berkeley. An Exercise in Reenchantment. New York: Fordham University Press. 2006.
- Cantor, Geoffrey N.* The Theological Significance of Ether // Conceptions of Ether. Studies in the History of Ether Theories 1740–1900 / Ed. Geoffrey N. Cantor, M.S. Hodge. Cambridge: Cambridge University Press. 1981.
- Charles S.* La *Siris* au siècle des Lumières: panacée ou imposture? // *Hermathena*. 2000. № 168.
- Digby, Kenelm.* Nouveaux remèdes et rares secrets, tirez des mémoires de Monsieur le Chevalier Digby. Anvers: chez Theodore Spits. 1678.
- Julianus, Flavius Claudius.* In regem Solem ad Sallustium, 7 / Ed. C. Lacombrade, L'empereur Julien. Œuvres complètes. Vol. 2.2. Paris: Les Belles Lettres. 1964.
- Goubier H.* La signification historique de la pensée de Berkeley // L'aventure de l'esprit. Mélanges Alexandre Koyré, II. Paris: Hermann, 1964.
- Guerlac, Henry.* John Mayow and the aerial nitre // Actes du VII^e Congrès international d'histoire des sciences. Paris: Bodenhaimer. 1953.
- Frank, Robert G.* Harvey and the Oxford physiologists. Berkeley: University of California Press. 1980.
- Kircher, Athanasius.* Magnes sive de arte magnetica libri tres. Romae: sumptibus H. Scheus, ex typographia L. Grignani. 1641.
- Luce A.A.* Berkeley and the Living Thing // *Hermathena*. 1977. № 122.
- Marsilii Ficini Florentini* [...] Opera. Basileae ex officina Henricpetrina. 1576. Vol. I.
- Nicholson M., Rousseau G.S.* Bishop Berkeley and Tar-Water // The Augustan

- Milieu / Ed. H. Knight Miller, E. Rothstein, G.S. Rousseau. Oxford: Clarendon Press. 1970.
- New Experiments Touching the Relation Betwixt Flame and Air* // The Works of Robert Boyle. Vol. III.
- Parigi, Silvia*. Introduzione // *George Berkeley*. Opere filosofiche / Ed. Silvia Parigi. Torino: UTET. 1996.
- Power, Henry*. Experimental Philosophy, A Reprint of the 1664 Edition. New York and London: Johnson Reprint Corporation. 1966.
- Ray, John*. Historia plantarum. Londini: Typis Mariae Clark; prostant apud Henricum Faithorne. 1686. Vol. II. Lib. XXV. Cap. II.
- Walker, Daniel P*. Spiritual and Demonic Magic from Ficino to Campanella. London: The Warburg Institute. 1958.

Незнакомые картезианцы:
философский метод американцев глазами Токвиля¹

«Таким образом, Америка — это страна, где меньше всего изучают предписания Декарта, но лучше всего им следуют. Это не должно вызывать удивление»².

Однако Токвиль удивляет нас этим высказыванием, с которого начинается первая глава второй книги «О демократии в Америке» (1840 г.), посвященной «философскому методу американцев». Прежде всего, он удивляет нас этим непатриотичным утверждением: Америка представлена, на иронический манер очевидности, как вторая родина картезианского метода, который Токвиль предварительно определяет как исключительное апеллирование к индивидуальному усилию разума в большинстве действий духа. Принято считать, что философия Декарта — часть «французского духа» и национального культурного достояния, и вот — свидетельство денатурализации Метода, хуже — его американизации. Токвиль удивляет нас также этим парадоксом метода, который превосходным образом применяется даже в ясном незнании его научной формулировки: «Американцам не было нужды черпать свой философский метод в книгах, они нашли его в самих себе». Приевшееся из-за своего постоянного приложения к среднестатистическому американцу, столь же

¹ Перевод сделан по изданию: *Guellac L. Des cartésiens qui s'ignorent : la méthode philosophique des Américains selon Tocqueville // Revue philosophique de la France et de l'étranger. 2004. № 4 . P. 443–453. — Прим. пер.*

² Переводы цитат из сочинения Токвиля «О демократии в Америке» сделаны мною по тексту статьи Геллек, который, в свою очередь, отсылает читателя к изданию: *Tocqueville A. De la démocratie en Amérique / La Pléiade. P.: Gallimard. 1992.* (См. также: *Токвиль А. О демократии в Америке / пер. с франц. М.М. Фёдоровой. М.: Прогресс. 1992.*). Отсылки автора при цитировании к указанному изданию обозначены далее в сносках: *Tocqueville A. De la démocratie en Amérique* с указанием страницы; цитаты без ссылок автора статьи в сносках не обозначены. — *Прим. пер.*

необразованному, сколь картезиански искусному, сведение картезианского метода к знаменитому высказыванию о здравом смысле как наиболее разделяемой в мире вещи — поразительно. Однако имеет значение имя Декарта, но не сам Декарт и его философия. Токвиль использует его как школьную отсылку, почти как антономазию, чтобы обозначить и сжать антропологический и исторический объект, который его занимает: «мыслить самостоятельно» — выражение современного порядка и порядка демократического. Следовательно, Токвиль денационализирует Декарта, чтобы его демократизировать, или, говоря точнее, чтобы демократизировать метод. Американцы применяют разновидность любительского картезианства, которая очерчивает интеллектуальный метод *homo democraticus*:

«Избегать духа системы, ярма привычек, семейных правил, мнений класса и, в некоторой степени, предрассудков нации; считать традицию всего лишь рекомендациями, а имеющиеся факты — полезным уроком, учащим поступать по-другому и лучше; искать самостоятельно и в себе самом причину вещей, стремиться к результату, не увлекаясь средствами, и смотреть в самую глубь вещей — вот основные направления, характеризующие то, что я склонен называть философским методом американцев».

По сути, Токвилю не важна философия и философы. Его Декарт — уже Декарт «Лексикона прописных истин» Флобера: «ДЕКАРТ: *Cogito ergo sum*». Его идея картезианской философии по праву заставит улыбнуться специалистов, когда они увидят ее смешанной с ценностями американского *self made man*. Но, как уже понятно, задача не в экзегезе текстов. Она касается, прежде всего, будущего картезианства после Французской революции, картезианства той эпохи, когда, как показали Франсуа Азуви и Жан-Мари Бейсад³, оно входит в историю политической мысли. В «Демократии в Америке» оно включается в размышления о французской революционной идеологии, пропитанной духом крайнего картезианства. Предвзятая, либеральная интерпретация; однако нужно уточнить, что она отличается

³ См.: *Azouvi F., Beysade J.-M. Descartes // Dictionnaire de philosophie politique / P. Raynaud et S. Rials. P.: P.U.F. 1996.*

от других комментариев, вышедших из либеральной философии, и в особенности противопоставлена «французскому» Декарту Кузена.

Описать применение картезианского метода в Америке, где он становится менее строгим в результате испытания опытом, — изобретение Токвиля. Зато он заимствует у других свой беглый очерк генеалогии духа свободного исследования, который со времен Лютера, Бэкона и вплоть до Просвещения характеризует этап, знаменующий автором «Рассуждения о методе». В этом он подражает Гизо, для которого картезианская философская революция обнаружилась среди прочего антропологию современников, этап в универсализации духа свободного исследования, свойственного европейской цивилизации. У учителя, как и у ученика, образец, впрочем, не выходит за рамки другой эпистемологии — эпистемологии, которая по критерию национальностей противопоставляет картезианский рационализм английскому эмпиризму, Декарта — Бэкону, дедукцию — индукции, абстрактную философию — урокам опыта. В подтверждение этому приведу лишь одну цитату, которую мы находим у другого либерала, мадам де Сталь: «Существуют два способа исправить человеческие предрассудки — обратиться к опыту или же к размышлению. Бэкон использовал первый, Декарт — второй; один оказал неоценимую услугу наукам, другой — мысли, которая есть источник всех наук»⁴. Мадам де Сталь философски и поэтически отдавала предпочтение Бэкону, Гизо предлагал примирение английского практического смысла с французской философией. Оба они видели перед собой политическую систему представительного правления в Англии, конституционную монархию, которую, по их мнению, следовало ввести во Франции. Токвиль навязывает демократический компонент, используя пример Америки.

Но положительный образ эмансипации человеческого духа посредством демократизации картезианского метода вскоре уточняется у него в результате тревожного размышления о демократическом интеллектуальном индивидуализме, в вопрошании, находившемся в центре самостоятельного мышления современников. Полностью примыкая самим своим методом исследования и анализа к принципу,

⁴ *Staël de G. De l'Allemagne. Vol.2. P. GF. 1968. P. 106.*

свойственному демократическому видению мира, он обнаруживает обратную сторону медали. Как публичное пространство демократий позволяет услышать часто, но не всегда, более близкий безликий гул толпы, вместо настоящего спора об идеях, так и требуемая свободная мысль может грустным образом вернуть нас к пустоте умов или, еще хуже, к пустоте сознаний. Демократический человек хочет мыслить сам. Но, в сущности, он не знает, о чем мыслить. Токвиль показывает лицевую сторону этого духа индивидуальной независимости, ценного, но необходимым образом ограниченного, и в особенности — ставшего парадоксальным орудием для нового порабощения ума, не помещенного под опеку традиции или религии, но отданного на откуп мнению. Он спрашивает себя и заставляет задуматься нас о превращении индивида в автономного субъекта, обещанного картезианской философией, а также о политической версии этого идеала, значимом гражданине, о котором мечтало Просвещение.

I. Если «французский дух», или «французский гений» превращается в культурный миф еще до интересующего нас момента, то в особенности он продолжает оставаться таковым в эпоху Июльской монархии, когда картезианскую философию приспособливают к университетскому эклектизму. В 1815 г. в своей «Вводной лекции» Кузен еще отрицал чрезмерное усиление роли индивидуального разума, приписываемое Декарту, отцу современного скептицизма, и противопоставлял ему шотландскую школу здравого смысла и опыта Томаса Рида, открытую Руайе-Колларом. Зато в 1845 г. Декарт Кузена стал либералом, спиритуалистом и в особенности французом. «Предисловие» к «Фрагментам картезианской философии», которые включают речи, произнесенные Кузеном о Декарте, представляет собой резюме крайней версии картезианства, пересмотренного официальной философией Июльской монархии: «Мы уважаем философскую свободу, дорожим ею, [...] мы убеждены, что лучшее ее применение было найдено картезианской школой. Эта школа, на наш взгляд, намного превосходит все соперничающие с ней своим подлинным методом, своим независимым и сдержанным, истинно философским духом, своим спиритуализмом, строгим и одновременно возвышенным — спиритуализмом,

от которого мы не должны отступать, своим величием и нравственной красотой принципов во всем; и, наконец, эта школа превосходит все соперничающие с ней потому, что ее метод — французский, ведь именно благодаря ему нация снискала необыкновенную славу. [...] Об этом последнем отличии, в определенном смысле патристическом, мы упоминаем кратко»⁵. Благодаря Декарту или за его счет, Кузен, таким образом, связывает разум и религию, порядок и свободу, традицию и современность, революцию и законность («Декарт — не только революционер, он — законодатель»⁶) в синтезе, который после 1830 г. обеспечивает проправительственному либерализму его философский путеводитель. Забыв о Бэконе, который, впрочем, как разъясняет нам эссе «Ванини, или философия до Декарта», научился правилам экспериментальной физики в Италии, и, обходя отныне молчанием Рида, Кузен превозносит в авторе «Рассуждения о методе» отца-основателя современной философии, слава которого вновь приходит на породившую его землю.

Впечатляющее обретение Декарта либеральным эклектизмом являет собой хороший пример внедрения картезианства в политическую теорию XIX в. Оно будет крайне раздражать Ларусса, который в своем «Словаре» обнаружит его идеологическую подоплеку: «XIX веку было суждено на короткое время возродить *картезианство*. Эта кажущаяся реставрация, обязанный своим появлением совместным усилиям господ Руайе-Коллара, Мен де Бирана, Кузена и Жоффруа, называется *эклектизмом*. Основатели эклектизма были картезианцами не более чем кем-либо еще [...] В замене философией Декарта той, что существовала прежде, они видели славу, которую она могла принести им самим, пользующимся преимуществами свершившейся революции, и впоследствии дать удовлетворение, способствуя движению реакции, которая проявлялась во всем против людей и идей XVIII столетия»⁷. Как в политике доктринальный

⁵ Cousin V. Fragments de philosophie cartésienne. Avant-propos. P.: Charpentier. 1845. P. VI–VII. (Воспроизведено с вариантами по изд.: Fragments philosophiques pour servir à l'histoire de la philosophie / Reprints. Facsimilé de la 5-e éd. de 1865–1866. Vol.3. Genève: Slatkine. 1970. P. 3.)

⁶ Cousin V. Vanini ou la philosophie avant Descartes // Op. cit. P. 98.

⁷ Cartésianisme // Grand Dictionnaire Larousse du XIX siècle.

либерализм Гизо обратил республиканскую Июльскую революцию себе на пользу, так и картезианская философская революция была подхвачена эклектизмом Кузена, типичного интеллектуала буржуазной монархии. Действительно, присвоение наследия состоялось не без предательства, в особенности то присвоение, которое состояло в том, чтобы вывести истоки либерального спиритуализма из картезианской философии. Декарт, великий философ и добрый христианин, был также произведен в медики современного материализма, завещанного XVIII веком. Эклектичному Декарту Ларусс противопоставляет своего, республиканского. Он в какой-то степени заново вводит его во французскую и республиканскую традицию, которая возникла в 1792 г. и которая под пером Кондорсе или Мари Жозефа Шенье, ратовавших за возведение философии в пантеон, связала политическое восстание с восстанием разума.

Декарт Токвиля ни республиканец, ни эклектик; он американец, то есть демократ. В то время это значило оставаться вне шовинистического картезианства, свойственного Франции 1840-х гг., униженной Англией Пальмерстона в «восточном вопросе», что хорошо объясняет смещение настроений, в том числе настроений либеральных мыслителей, в сторону неприятия философии другой стороны Ла-Манша. То же патриотическое пристрастие питает, впрочем, и литературную историю. «История французской литературы» Низара 1844 г. посвящает Декарту главу, «трансцендентальный шовинизм» и прославление «французского духа» которой так заденет Сент-Бёва⁸. Было важно подчеркнуть, до какой степени Токвиль остается посторонним этим дебатам, и как, «американизируя» метод, он переносит вопрос на почву демократической антропологии. Чем больше люди осознают свою схожесть, и чем больше они чувствуют себя одинаковыми, тем меньше они признают авторитет за каким-либо социальным или личным превосходством. Картезианский метод — или, шире, замена индивидуального исследования навязанными или открытыми истинами есть, таким образом, демократический метод; он не только французский. Но русло наци-

⁸ См.: *Rodis-Lewis G. Descartes. Textes et débats / Le Livre de poche. Paris. P. 1984. P. 627–628.*

онального вопроса меняет направление, и вместе с ним возникает вопрос о плохом или хорошем использовании разума в политике.

II. Действительно, Токвиль спрашивает себя, «отчего в наши дни этому методу строже и чаще всего следуют французы, а не американцы, среди которых равенство, однако, также полное и наиболее древнее». Хотя формулировка остается весьма умеренной, она нацелена на неограниченное и потому опасное при власти разума доверие — следующая глава книги Токвиля добавит по поводу революционных собраний 1789 и 1792 гг.: «...столь слепой веры в добротность и абсолютную истинность какой бы то ни было теории»⁹. Так объясняются политические и исторические последствия этих влияний, которые противопоставляют то, что мы могли бы назвать французским духом крайнего картезианства, умеренному картезианству американцев. Умеренному религиозной культурой, которая в США переплетается с патриотическим чувством и ставит пределы духу индивидуального исследования. Религия, введенная в революционный мейнстрим властями, которые ее поддерживали, не сыграла во Франции эту роль посредника. Умеренного также потому, что для Токвиля американская демократия основана без революции, момента разделения общих представлений: «Всякая революция в большей или меньшей степени заставляет человека рассчитывать лишь на свои собственные силы и открывает перед мысленным взором каждого почти бездонную пустоту», превращая человеческие мнения в «интеллектуальную пыль». Умеренного, наконец, потому что, как формулирует другая глава «О демократии в Америке»:

«Американцы — демократический народ, который всегда сам управлял общественными делами, а мы — демократический народ, который в течение долгого времени мог лишь мечтать о наилучшем способе их ведения.

Состояние нашего общества уже привело нас к тому, что мы восприняли весьма общие идеи относительно управления, в то время как наша политическая организация по-прежнему мешала исправлять эти идеи опытным путем, постепенно обнаруживая их

⁹ *Tocqueville A. De la démocratie en Amérique. P. 529.*

недостатки; у американцев же две эти стороны постоянно уравновешиваются и исправляются естественным образом»¹⁰.

Этот важный тезис Токвиля, развитый в дальнейшем в «Старом порядке и революции», довершает сравнительную картину двух политических культур — французской и американской: злоупотребление общими идеями, даже терроризм разума, в более общем виде — радикализм, свойственный демократической революции во Франции (и в континентальной Европе), объясняется лишением (при Старом режиме) или ограничением (в современной Франции) общественных свобод и, следовательно, отсутствием опыта ведения политических дел. Следовательно, Токвиль отрицает простое объяснение «французским духом», заранее отвергая язвительные нападки Тэна на поиски причин несчастий «современной Франции» в картезианском национализме, философии Просвещения и абстрактном артифициализме. Он переводит вопрос в плоскость истории, заменяя известный рефрен «вина Руссо, вина Вольтера», а также Декарта исторической и сравнительной социологией. Предлагает ли он одной лишь Франции смирить демона теории опытом, по американской модели? В действительности, он не останавливается на этой удовлетворяющей версии в форме синтеза англо-саксонского эмпиризма и французского рационализма, Декарте, примиренном с Бэконом. И вопросы, которые он ставит в связи с демократическим индивидуализмом, зароняют сомнение в самой основе либерального оптимизма Кузена и Гизо, оптимизма в отношении возможностей разума, коллективного или индивидуального, даже если он согласен сочетаться с практикой или «реальностью».

III. Нет уверенности в том, что Токвиль действительно дал себе труд прочесть или перечесть «Рассуждение о методе», работая над вторым томом «Демократии в Америке». Об этом ничто не говорит в его переписке, лишь некоторые разрозненные замечания, которые ему адресует его друг Кергорлей в 1832 и 1834 гг.¹¹ Декарт Токвиля, следовательно, вероятно, Декарт «с чужих слов». Беглый

¹⁰ Ibid.

¹¹ См.: Correspondence Tocqueville–Kergorlay // Œuvres complètes. T. XIII. Vol. 1. P. : Gallimard. 1977. P. 257 et 348–349.

очерк философских истоков духа исследования, фигурирующий в этой главе, взят у Шатобриана из «Опыта о революциях» и в особенности у Гизо из «Истории цивилизаций в Европе»:

«Рассмотрим вкратце хронологию событий.

В XVI веке реформаторы подчинили суждению индивидуального разума некоторые догмы старой веры, но продолжали уклоняться от обсуждения всех остальных. В XVII веке Бэкон в естественных науках и Декарт в собственно философии упразднили общепринятые формулы, разрушили господство традиций и свергли власть авторитетов.

Философы XVIII века, сделав, наконец, этот принцип всеобщим, подчинили предмет всех верований человека его индивидуальному исследованию».

В «Опыте» Шатобриан также соединил экспериментальную физику Бэкона с картезианским рационализмом, чтобы определить философскую современность, прежде чем вынести приговор «пирронизму» Декарта, открывая «старые источники современной философии». Этот порыв молодости был исправлен в 1802 г. «Гением христианства», который предложил версию Декарта—гениального математика и великого христианина¹² (возможно, эхо похвалы «геометрам-метафизикам» Бональда¹³). Гизо, в двенадцатой лекции «Истории цивилизации в Европе», упоминает об этом «великом восстании человеческого разума»¹⁴, повлекшим за собой Реформацию, затем говорит о «величайшей философской революции, когда-либо совершившейся в новейшем мире», благодаря Бэкону и Декарту¹⁵, а завершается курс универсализацией духа исследования

¹² См.: *Essai sur les révolutions, Génie du christianisme*. Paris: Gallimard. 1978. P. 356 et 549–550.

¹³ См.: *Essai analytique sur les lois naturelles de l'ordre social, ou du Pouvoir, du ministre et du sujet dans la société / Pluriel*. Paris: Hachette. 1985. P. 262 et 258.

¹⁴ При цитировании Гизо мы использовали русский перевод его сочинения: *Гизо Ф. История цивилизации в Европе / Воиспроизведено без изменений по 3-му изд. русского перевода СПб. 1905. М.: Территория будущего. 2007. С. 275. (См. также: *Guizot F. Histoire de la civilization en Europe / Pluriel*. Paris: Hachette. 1985.) — *Прим. пер.**

¹⁵ Там же. С. 269.

в XVIII в.: «Религия, политика, философия, общество и человек, нравственная и материальная природа — все становится в одно и то же время предметом изучения, сомнения, систематизации»¹⁶. Философия Просвещения знаменует «триумф человеческого разума», даже если этот век продемонстрировал возможные отклонения от него в своих излишествах. Есть чему поучиться XIX веку: построить систему, «при которой действительно и для всех одинаково может существовать право свободного исследования»¹⁷, или демократизировать разум; затем «изучать и двигать вперед науку и действительность, теорию и практику — нераздельно»¹⁸, что освящает также «соединение философии с историей»¹⁹; наконец, сделать разум «суверенным», в политическом смысле слова, согласно теории Гизо о суверенитете разума, приведенного к власти в результате отбора наиболее способных²⁰.

Токвиль посещал курс профессора в 1829–1830 гг. и прекрасно знал его содержание. Вместе с принципом глобальной истории и долгой «революции» он вынес из курса идею новой эры, наступающей в результате применения метода индивидуального исследования, в религии, в философии, затем — его более общее применение и, тем самым, его применение в политике. Но, в отличие от своего бывшего учителя, кроме приуменьшения значения Реформации, он находит в идее динамики секулярного равенства объяснение этой медленной и прогрессивной генерализации. Метод, пишет он, «был открыт в эпоху, когда люди начали становиться равными и походить друг на друга. Ему в наибольшей степени смогли следовать лишь во времена, когда условия, наконец, почти уравнились, а люди стали почти похожи», то есть в XVIII в. и *a fortiori* в XIX в. В особенности он обнаруживает его лицезвущую сторону: «Каждый, следовательно, наглухо замыкается в самом себе и с этой позиции пытается судить о мире». Это, начиная с первой главы второй книги «Демократии», первая формула демо-

¹⁶ Там же. С. 326.

¹⁷ Там же. С. 329.

¹⁸ Там же. С. 86.

¹⁹ Там же. С. 86.

²⁰ См. классическую работу П. Розанваллона: *Rosanvallon P. Le moment Guizot*. P.: Gallimard. 1985.

кратического «индивидуализма», примененного к интеллектуальной сфере. Следовательно, речь отныне идет не только, как у Гизо, об «индивидуальной свободе» или «эмансипации человеческого духа». Мы перешли от одной к другой и, внутри либеральной мысли, от прогрессистского и оптимистического видения к критическому взгляду, не только на прошлое, но также и на будущее. Естественно, Токвиль не так уж связывает себя с мыслью контрреволюционного типа, мыслью Шатобриана образца 1797 г. Токвиль бросает то ироничный, то беспокойный взгляд на последствия картезианской революции именно изнутри демократического универсума и исходя из него.

Ибо картезианство использовало, благодаря или вопреки Декарту, индивидуализм современных людей. Метод индивидуального исследования приводит к формированию индивидуальных микро-систем расшифровывания мира. Их ценность или их концентрация, их узость, возможно, не слишком беспокоит Токвиля. Зато его больше волнует вопрос об интеллектуальной собственности, поскольку трудно было бы представить общество без «общих идей». «Благотворное рабство»²¹, неосторожное выражение Токвиля, у разделенных представлений, скрепляет социальное тело, условие и двигатель общего действия:

«Личная независимость может быть более или менее большой, но она не могла бы быть безграничной. Таким образом, вопрос заключается не в том, чтобы знать, существует ли во времена демократии интеллектуальная власть, а лишь в том, где она коренится и какова ее мера»²².

Замена свободным исследованием навязанных традицией истин, каковы бы ни были их формы, не влечет за собой, однако, исчезновение концепта авторитета — концепта и его реальности — в обновленном аспекте мнения большинства:

«Общее мнение не только является единственным руководством индивидуального разума у демократических народов, но и имеет у этих народов власть неизмеримо большую, нежели у любого другого. Во времена равенства люди не имеют друг другу ни

²¹ *Tocqueville A. De la démocratie en Amérique. P. 520.*

²² *Ibid.*

какой веры из-за своей схожести; но сама эта схожесть внушает им почти безграничное доверие к общественному суждению, ибо им кажется невероятным, чтобы в условиях, когда все имеют сходные познания, истина не выражалась бы большинством»²³.

Безнадежный парадокс демократии мнения, которая хочет, чтобы в момент, когда все социальные условия кажутся, наконец, объединенными для освобождения ума от предрассудка, предрассудок возвращался в форме подчинения ума каждого усвоенным всеми идеям. И Токвиль снова вводит сомнение, в наименьшей степени методическое: сомнение индивида в верности его собственного суждения перед лицом очевидностей массы, «великого тела», которое оставляет его «угнетенным всей своей незначительностью и слабостью». Таким образом, предложение Декарта об автономизации субъекта превращается, может превратиться, в свою противоположность: добровольное рабство индивида («новое обличье рабства»²⁴, говорит Токвиль) у общественного суждения, часть которого он составляет. Собирая, таким образом, элементы психосоциологии демократического человека, Токвиль не хочет сгущать краски: он обнаруживает двойственность этого повышения роли разума в каждом, оружие свободы мысли с одной стороны, орудие нового отчуждения — с другой. Он показывает также, как программа доктринеров, таких, как Ремюза, например, по демократизации нации может значить весьма ироничным образом демократизацию метода, ведущего к царству прописных истин Бувара и Пекюше.

Следовательно, мы присутствуем при новом пересмотре посредством беспокойной мысли отношений между либерализмом и рационализмом, картезианским, французским или демократическим. Вопрос, который задает Токвиль, — способен или нет «метод» служить индивидуальной и коллективной свободе? — не получает четкого ответа в «Демократии в Америке»: индивид эмансипирован от опеки традиции, это точно, но его восхождение в ранг автономного субъекта по-прежнему сомнительно. Как в случае с его развитием как важного и разумного гражданина, поскольку от частного к публичному про-

²³ *Tocqueville A. De la démocratie en Amérique. P. 521.*

²⁴ *Tocqueville A. De la démocratie en Amérique. P. 522–523.*

странству рассуждение остается тем же, хотя последствия на этот раз по видимости катастрофичны, поскольку от них зависит коллективное становление. За конформизмом или ожидаемым консерватизмом мнения, как известно, нас подстерегает обреченность масс на безликую тиранию (знаменитая картина государства-опекуна в конце книги), которая очень легко принимает форму рационального правления.

Как мы видим, Токвиль сохраняет исключительное недоверие к «разуму», варварскому разуму 1793 г., самопровозглашению суверенитета разума правительственным либерализмом при Июльской монархии, рационализации искусства управления посредством разрушительной централизации личных или местных инициатив. Он также думает о неразумии, о ложной видимости и беспорядке, показывая, как все это действует под прикрытием разума. Это сознание бездн, в индивидах и народах, он находит или заново находит не у Декарта, но у Паскаля. Свидетельство тому — эти фразы во второй книге «Демократии»:

«Мне не нужно обозревать небо и землю, чтобы найти предмет чудесный, полный контрастов, бесконечной значимости и незначительности, глубокой неясности и исключительной ясности, способный одновременно возбудить жалость, восхищение, презрение, ужас. Стоит лишь подумать о себе: человек выходит из небытия, проходит сквозь время и вскоре исчезает навсегда в обители Бога. Он виден лишь мгновение, блуждающий и исчезающий на границе двух бездн»²⁵.

Из озабоченности Токвиля часто выводили его пессимизм в отношении будущего демократии, подчас превращая его в Кассандру, пророка, делающего дурные предсказания нашей современности. Было бы более справедливо сказать, что, практикуя философский метод американцев на гораздо более высоком уровне требований (до такой степени, что, возможно, не читал Декарта!), он чередует приверженность демократии, разумом и примером, с пари об исторической победе демократии. Похожим образом он балансирует между двумя концепциями свободы: концепцией, которая строит-

²⁵ *Tocqueville A. De la démocratie en Amérique. P. 589. См. также об этом отрывке комментарий Клода Лефора в начале его статьи: Lefort C. «Democratie et art d'écrire» chez Tocqueville // Écrire à l'épreuve du politique. P. Presses Pocket. 1992.*

ся и используется в применении к демократическим институтам, и концепцией, которая, как на этой заклиняющей странице «Старого порядка и революции», — «Не просите меня анализировать эту возвышенную потребность, ее надо испытывать. Она сама проникает в великие сердца, которые Бог подготовил к тому, чтобы принять ее; она наполняет и воспаляет их. Душам заурядным, никогда ее не испытывавшим, надо отказаться от мысли постичь ее»²⁶, — представляется концепцией избирательного порядка благодати.

Перевод с французского А.С. Ивановой

Библиография

- Гизо Ф.* История цивилизации в Европе. М.: Территория будущего. 2007.
- Токвиль А.* О демократии в Америке. М.: Прогресс. 1992.
- Токвиль А.* Старый порядок и революция. СПб.: Алетея. 2008.
- Bonald L.* Essai analytique sur les lois naturelles de l'ordre social, ou du Pouvoir, du ministre et du sujet dans la société. Paris. 1985.
- Chateaubriand F.* Essai sur les revolutions. Génie du christianisme. Paris: Gallimard. 1978.
- Cousin V.* Fragments de philosophie cartésienne. «Avant-propos». Paris. 1845.
- Cousin V.* Fragments philosophiques pour servir à l'histoire de la philosophie. Genève: Slatkine. 1970.
- Rodis-Lewis G.* Descartes. Textes et débats. Paris: Hachette. 1984.
- Rosanvallon P.* Le moment Guizot. Paris: Gallimard. 1985.
- Staël de G.* De l'Allemagne. Paris: GF-Flammarion. 1968.
- Tocqueville A.* De la démocratie en Amérique. Paris: Gallimard. 1992
- Tocqueville A.* Œuvres complètes. Paris: Gallimard. 1977.
- Dictionnaire de philosophie politique / P. Raynaud et S. Rials. Paris: PUF. 1996.

²⁶ *Токвиль А.* Старый порядок и революция. СПб.: Алетея. 2008. С. 151. (См. также: *Tocqueville A.* L'Ancien Régime et la Révolution. Paris. GF. 1988.)

Филипп Салтель

«Machiavel himself...»:
Юм и «Флорентинский секретарь»¹

Заглавие этого очерка об отношении Юма к Макиавелли почерпнуто из эссе 1741 г. «Об изучении истории»², опубликованного во всех позднейших изданиях «Политических, моральных и литературных опытов» вплоть до 1760 г., когда Юм окончательно вышел в отставку.

Этот неоднозначный, но легкий для восприятия текст (речь идет о том, чтобы побудить дам оставить чтение романов ради изучения истории, которое, если и не доставит им того же удовольствия, то, по крайней мере, чему-то научит), Юм завершает восхвалением истории. Историк, — утверждает он, столь же заинтересованный в предмете своего изучения, сколь и отдаленный от него, занимает вышестоящее положение по отношению к человеку дела чересчур заинтересованному, или к философу, слишком

¹ Перевод сделан по изданию: *Saltel Ph.* «Machiavel himself...»: Hume et le «Secrétaire de Florence» // *Revue philosophique de la France et de l'étranger*. 2008. №1. P.31–42. — *Прим. пер.*

² Автор публикуемой здесь статьи цитирует Д. Юма по изданию французского перевода: *Hume D.* *Essais moraux, politiques et littéraires et autres essais* / Trad. de Gilles Robert / Coll. «Perspectives anglo-saxonnes». Paris: P.U.F. 2001. При переводе на русский, цитируя тексты Юма, я обращалась по преимуществу к изданию их русского перевода: *Юм Д.* Соч. в 2-х т. М.: Мысль. 1996. В тех случаях, когда русский перевод отсутствовал, цитирование проводилось мною по тексту автора статьи, Ф. Салтель, что отмечено в сносках отсылкой к указанному выше французскому изданию перевода сочинений Юма, обозначаемому аббревиатурой EMPL с указанием названия работы (по-английски и по-французски) и номеров страниц. — *Прим. пер.*

Hume D. Of the Study of History / trad. franç.: De l'étude de l'histoire // EMPL. P. 160–164.

отдаленному от дел. Таким образом, историк может иметь здоровое моральное суждение — суждение наблюдателя-гуманиста, свободного одновременно от эгоистических и от пристрастных предпочтений. В связи с этим наш философ пишет:

«Даже сам Макиавелли (*Machiavel himself*) обнаруживает истинное чувство добродетели в своей «Истории Флоренции». Когда он говорит как *политик* (*as a politician*), рассуждая в общей форме, то видит в отравлении, убийстве и лжесвидетельстве вполне законные приемы, относящиеся к искусству власти. Но когда он говорит как *историк* в своих конкретных повествованиях, то неоднократно выражает столь резкое негодование по поводу порока и такое горячее одобрение добродетели, что я не побоюсь применить к нему высказывание Горация: как бы яростно вы не изгоняли природу, она все равно возвратится к вам»³.

Разумеется, предполагаемая здесь «добродетель», предпочитаемая Макиавелли-историком, — это не *virtù*, прославленная в «Государе», и даже ни одна из *virtus* римлян; отлична она и от моральной добродетели религиозного толка. Речь идет о добродетели, систематическое выстраивание которой дает III книга «Трактата», вышедшего как раз в 1740 г., — со всеми ее естественными и искусственными сторонами, ее смычкой с принципами пользы и удовольствия, ее распространением от физической красоты к основам справедливости посредством талантов и утонченности симпатии. Но в данном случае нас интересует не столько добродетель, сколько то удивительное различие между политической наукой и историей, с помощью которого Юм хочет прояснить его «умеренное» отношение к творчеству Макиавелли. И вот мы уже сравниваем двух мыслителей, для которых если и существует условие *sine qua non* мысли о вещах политических, то им является укорененность такого исследования в истории; и можно смело утверждать, что перед нами очень сходные тексты, обосновывающие свои утверждения примерами, зачастую почерпнутыми из одних и тех же источников, воспринимающие сложность выстраиваемой науки, чуткие к соразмерности, к обстоятельствам, к опровержению принципов.

³ Ibid. P. 164. (Курсив автора — прим. пер.)

Тем не менее, мнение Юма — вполне ясное: Макиавелли заложил очень непрочное основание своей теории. В эссе «О гражданской свободе» он пишет:

«Макиавелли, конечно, был великим гением, но поскольку он ограничил свое исследование бурными и деспотическими правлениями древних времен или небольшими и лишенными покоя и мира княжествами Италии, то его суждения, особенно в отношении монархической системы правления, оказались крайне ошибочными»⁴.

Тот факт, что обстоятельства развития монархии (в частности в Великобритании XVIII в.) были совершенно иными, стал для Юма решающим мотивом, чтобы признать «комментарий Макиавелли на Тита Ливия»⁵ «гениальным и очень рассудительным сочинением»⁶ и *одновременно* утверждать, будто «в его “Князе” едва ли есть хоть одна максима, которая бы не была опровергнута последующим опытом»⁷.

При таких условиях «исторического» опровержения убедительности макиавеллиевских доводов следует различать макиавеллизм и не-макиавеллизм Юма в двух планах. Во-первых, в практическом плане выработки знания (или скорее политической «мудрости»), и Юм противопоставляет образ *wise politician*, мудрого политика, образу *political projector*, политического прожектёра⁸). Во-вторых, в плане содержания этой мудрости речь должна идти о «политических аксиомах», так как совершенно очевидно, что недостаточность опытных оснований у Макиавелли все время вводит его в заблуждение или что своими ошибками он обязан только этому.

⁴ Юм Д. О гражданской свободе // Юм Д. Соч. в 2-х т. Т. 2. С. 529–530.

⁵ Имеется в виду сочинение Н. Макиавелли «Рассуждения о первой декаде Тита Ливия» — *Прим. пер.*

⁶ *Hume D. Of the balance of Power / Trad. franç. De la balance du pouvoir // Hume D. EMPL. P. 505–516, 515 n.* [это примечание относится к изд-ю 1752 г. и сохраняется в изд-ии 1757 г.].

⁷ Юм Д. О гражданской свободе // Юм Д. Там же. С. 530. (Сочинение Макиавелли «Il Principe» переводили на русский и как «Государь», и как «Князь». — *Прим. пер.*)

⁸ *Hume D. Idea of a Perfect Commonwealth / Édit. de 1752 à 1768 / Trad. franç.: Idée d'un commonwealth parfait. EMPL. P. 659. Note (a).*

Неомакиавеллевская «манера»

На первый взгляд, ссылки на Макиавелли в юмовских текстах не часты. Насколько нам известно, имя Макиавелли ни разу не встречается в «Трактате о человеческой природе»; в «Исследовании принципов морали» он упоминается однажды как историк; зато в «Эссе» мы находим восемь прямых ссылок, одна из которых на автора «Клиции», и по меньшей мере пять явных намеков на «Флорентийского секретаря». Учитывая, что «Трактат», с одной стороны, и оба «Исследования» и «Эссе» — с другой, подчинены различным риторическим нормам, а также что «Трактат» следует рассматривать как норму подлинной экономики точных ссылок (так, мы насчитали лишь 15 личных имен, упомянутых в одной III книге «Трактата», тогда как в «Исследовании принципов морали» их 85⁹), можно предположить, что Юм вовсе не был склонен замалчивать имя Макиавелли, кроме как по строго формальным причинам, связанным с особым замыслом «Трактата о человеческой природе» и действительным единственно для этого произведения.

«Эссе» предназначены для широкой образованной публики его времени и в своей политической части призваны устранить политико-юридические пробелы других работ. В них опора на приводимые Макиавелли исторические примеры, его суждения о политическом творчестве и в особенности использование понятий в контексте, который не может не вызывать аллюзий (например, понятий «группа заговорщиков», «народная милиция», «смешанное правление»), вынуждает нас признать важность этих легко обнаруживаемых у Юма ссылок, делающих Макиавелли фигурой настолько же значимой, насколько и Шефтсбери, Гаррингтон, Локк или Полибий, и даже более значимой, чем многие другие.

⁹ См. именные указатели (index nominum) французских изданий, которые мы дали к «Трактату» — *Treatise of Human Nature. Book III. Of Morals* («La Morale». «Traité de la nature humaine. Livre III. Paris: Flammarion / Coll. «GF». 1993. Это издание именуется далее аббревиатурой TNH III). А также к *An Enquiry concerning the Principles of Morals* («Enquête sur les principes de la morale» / перевод в сотрудничестве с Ph. Baranger. Paris: Flammarion / Coll. «GF». 1991, обозначаемый аббревиатурой EPM).

В этом нет ничего удивительного: два человека были в своей жизни приближены к власти, но помимо этих биографических элементов мы с уверенностью должны признать, что и один, и другой рассматривают политическое письмо в весьма сходной манере. Используя известное выражение, можно утверждать, что для Юма, очевидно, любая «политическая аксиома» значима только тогда, когда опирается на «правду действительную»¹⁰, т.е. на понимание специфичности ситуации (иными словами, на понимание того, что он называет «обстоятельствами» — *circumstances*), которая воспринимается только благодаря историческим сравнениям, позволяющим оценить в ней долю нового и давнего (что, по всей видимости, соответствует у Макиавелли разделению «многолетнего опыта в делах настоящих» и «непрестанного изучения дел минувших»¹¹).

Это обстоятельство сближает обе манеры письма: обе они противостоят «философскому учению об идеале», предпочитая извлекать уроки из реальности. Покажем это на одном примере, впрочем, скорее деликатном, так как в начале эссе — единственного, в котором Юм предлагает «своего рода» утопию, *Идею совершенного commonwealth*¹², — он критикует как «чисто воображаемые» проекты «глубоких реформ», образцы которых находит у Платона, Томаса Мора и Гаррингтона. Главный аргумент выглядит вполне в макиавеллевском стиле, так как все *in fine* покоится на той идее, что правление представляет собой машину, которую нельзя использовать наивно (*innocently*). Это утверждение можно интерпретировать двояко: изменить положение вещей в соответствии с моделью, сконструированной *in abstracto*, было бы опасным заблуждением, ибо «выбросить» со-

¹⁰ «Но, имея намерение написать нечто полезное для людей понимающих, я предпочел следовать правде не воображаемой а действительной» (См.: Макиавелли Н. Государь. Гл. XV // Макиавелли Н. Сочинения / Пер. с итал. Муравьевой Г. СПб.: Кристалл. 1998. С. 88).

¹¹ «... познания мои в том, что касается деяний великих людей, приобретенные мною многолетним опытом в делах настоящих и непрерывным изучением дел минувших». (Там же. Посвящение. С. 47).

¹² *Idee d'un commonwealth parfait*. EMPL. P. 640–660.

вершенные ошибки никогда невозможно; в равной мере оно показало бы неведение предварительной формы той «материи», которую он намеревается сообщить. Например, принципы Гаррингтона (Республика Океания, 1656: соответствие разделения властей [*balance of power*] разделению «способностей», смена на общественных постах, аграрный закон, вето Сената¹³) являются спорными не только потому, что их применение могло бы лишить правительство компетентных людей, привести к сокрытию богатств и укрепить абсолютистские тенденции в Сенате¹⁴, но еще и потому, что в истории Англии события носили далеко неоднозначный характер (история опровергала Гаррингтона, который в эпоху Протектората Кромвеля полагал невозможным восстановление монархии). И в особенности коррупцией режимов Англия обязана не столько разрыву между распределением собственности и разделением властей, сколько представлениям об этом разрыве: «...когда какие-либо причины порождают какую-либо определенную склонность или аффект в определенное время и среди определенного народа, то, хотя многие отдельные лица могут избежать указанного влияния и будут руководство-

¹³ Джеймс Гаррингтон (1611–1677) в «Океании» представляет республиканскую модель, основанную на соответствии политической власти и власти экономической (с этой целью он вводит принцип устойчивости режимов: господствующий собственник в абсолютной монархии, класс собственников при умеренном режиме, большинство собственников при республиканском правлении). Он отстаивает идею наилучшего распределения собственности вследствие реформы наследования и аграрных законов; его система политического представительства основана на идее ротации должностных лиц и двухпалатного парламента. В плане толкования античных идеалов он может быть поставлен в один ряд с Макиавелли (См., в частности: *Pocock J.G.A. The Machiavellian Moment: Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition. Princeton. 1975. Trad. franç. Par L. Borot: Le moment machiavélien. Paris. P.U.F. 1997*) Оспаривая утверждения Гаррингтона, Юм особо обращается к оппозиции *вигов* по отношению к Уолполу, в рамках которой, точно так же, как и у *тори*, увлеченных неогаррингтонианцем Болинброкром, эти принципы были в то время очень влиятельны.

¹⁴ См.: Юм Д. Идея совершенного государства // Юм Д Соч. в 2-х т. Т.2. С. 675–689.

ваться своими собственными аффектами, масса безусловно будет охвачена общим аффектом и станет во всех своих поступках руководствоваться им»¹⁵.

Гаррингтон, таким образом, является проектёром¹⁶, ибо его принцип «власть следует за собственностью» лишен достаточного исторического основания, которое, будь оно расширено, заставило бы изменить сам принцип. Тем не менее, Юм сам составляет политический проект совершенного *commonwealth*, проект, способный служить людям, стремящимся «образовать новую систему в какой-либо отдаленной части света»¹⁷, и представленный скорее как некая регулятивная идея, способная направлять стремление изменить существующие институты: «...почему мы не можем спросить, какая форма самая совершенная из всех, современные недостаточно слаженные и плохо действующие правительства, кажется, служат потребностям общества?.. Во всех случаях было бы полезно знать, что́ есть самое совершенное в этом роде, дабы мы могли как можно больше приблизить к нему какой-либо реально существующий строй или форму правления путем осторожных изменений и нововведений, с тем, чтобы не причинить обществу слишком больших волнений»¹⁸.

Следовало бы заметить, что Юм намеривается составить этот проект «насколько можно более кратко», так как «длинная диссертация на эту тему окажется не очень-то приемлемой для публики, которая будет склонна считать такие изыскания и бесполезными, и химерическими»¹⁹. И правда, это обещание лаконичности дает возможность причислить текст к общему философскому замыслу «Эссе», стремящихся объединить в своей читательской аудитории

¹⁵ Юм Д. О возникновении и развитии искусств и наук // Там же. С. 538.

¹⁶ Юм здесь, таким образом, присоединяется к мнению Монтескьё (См., в частности, письмо Юма от 8 декабря 1775 // Hume's Letters / Ed. Greig J.Y.T. 2 vol. Oxford: Clarendon. 1932. Vol. II. P. 306–307).

¹⁷ Юм Д. Идея совершенного государства // Юм Д. Соч. в 2-х т. Т. 2. С. 676.

¹⁸ Там же. С. 675–676.

¹⁹ Там же.

людей просвещенных и склонных к беседе, а также превратить их автора в «посла провинций знания при провинциях беседы»²⁰.

Это, очевидно, означает, что Юм пишет совсем для иного типа читателя, нежели Макиавелли: он пишет как раз для тех, кто говорит (а не для тех, кто владеет или стремится завладеть властью), для тех, кого он называет «светскими людьми» (в особенности для женщин своего времени, если они пожелают оставить «книги о галантности и набожности»²¹), — иными словами, для ставшего преобладающим класса торговой буржуазии. Читатель, которого хотят затронуть «Эссе», обладает значительной частью экономической власти, занимает место «в окрестностях» власти политической; он может быть кем угодно — от депутата палаты Общин до просто симпатизирующего одной из двух партий, соперничавших в то время — *Country Party* и *Court Party* (противники и сторонники Уолпола). Он в большинстве случаев — сторонник Гаррингтона и в салонной беседе смешивает экономические воззрения и политические суждения. Таким образом, именно ангажированную читательскую аудиторию Юм собирает подвести к большей беспристрастности и утонченности.

Отсюда — третий и последний элемент юмовской «манеры» на полях размышлений о «политических аксиомах» нашего автора: умеренность. Ибо прежде, чем стать принципом политического действия, она составляет методологическое требование «умеренного скептицизма», т. е. скептицизма, который остерегается самого скептицизма и развивается под эгидой скорее Новой академии (Аркесилай, Карнеад), нежели пирронизма. То, что мы называем здесь «умеренностью», представляет собой метод, взвешивающий преимущества и недостатки двух политических позиций. Например, по вопросу о том, к чему больше склоняется британское правительство — к монархии или к республике, или же по вопросу о монархическом престолонаследии — в соответствии с древнейшим правом рождения (Дом Стюартов) или же в соответствии с принадлежностью к протестантизму (Дом Ганноверов).

²⁰ *Hume D. Of Essay-Writing / Trad. franç. De l'essai //EMPL. P. 109.*

²¹ *Ibid. P. 111.*

Итак, сравним этот способ действия с дилемматическим методом Макиавелли. Мы заметим, что первой целью теоретического рассуждения является не столько облегчение выбора (например, между несколькими возможными предписаниями), сколько умиротворение дебатов, волнующих общество, проявляющее интерес к политике, и, в частности, выявление общего корня, из которого исходят ветви, противостоящие друг другу в форме партий. Например: «Тори — это человек, являющийся приверженцем монархии, но не отказывающийся, однако, от свободы [...], сторонник дома Стюартов. Виг — это человек, любящий свободу, но не отвергающий при этом монархию [...], поборник установления протестантского престолонаследования»²².

С одной стороны, тип вопросов, задаваемых Юмом, обычно подводит его к смягчению различий, которые его читатели считают принципиальными разногласиями (он придерживается той точки зрения, что принципы никогда не являются чистыми, что к ним всегда примешаны различия интересов и «аффектов» или личных привязанностей²³). Например, он показывает, что и та, и другая партия являются гаррингтонианцами и/или приверженцами контракционизма, и что, по сути дела, речь только об этом и идет. С другой стороны, его рассуждения завершаются по-разному: иногда невозможно понять, заставит ли легкое преимущество склонить чашу весов в нужную сторону, или же затронутым оказывается фундаментальный момент (риск анархии или религиозного господства), и в этом случае философ отчетливо формулирует свои предпочтения. Но, по сути, речь идет не столько о том, чтобы определить «лучшее» или «наименее плохое» решение путем сопоставления обоих звеньев дилеммы, сколько о том, чтобы спасти политическое тело от губительного деления, разделяя реальные противоположности и те, которые лишь кажутся таковыми, чтобы затем с помощью умеренности в рассуж-

²² *Hume D. Of the Parties of Great Britain / Trad. franç. Des partis de la Grande Bretagne // EMPL. P. 197.*

²³ См., в частности: *Юм Д. О партиях вообще // Д. Юм. Соч. в 2-х т. Т. 2. С. 511–518.*

дениях побудить к умеренности в самом политическом теле. Это означает, что собственно политический вопрос ставится иначе, и если речь идет о консервации, то не о консервации приобретенной власти, но о сохранении самого политического сообщества. В этом смысле «консерватизма» Юма.

«Материя»: макиавеллизм и не-макиавеллизм Юма

Чтение текстов убеждает нас, что применительно к Юму мы имеем дело с исключительно точными и детальными политическими воззрениями, рассыпанными, в частности, по страницам его «Эссе» таким образом что первым пунктом сопоставления двух сочинений стала бы трудность чтения, которой обязана их утонченность. Мы можем выделить лишь некоторые принципиальные направления юмовского политического мышления, которые сближают их с макиавеллевским подходом или отдаляют от него.

Прежде всего, мы обнаруживаем у Юма концепцию истории политических тел, очень близкую таковой у Макиавелли. Во-первых, мы можем прибегнуть к сравнению текстов о происхождении политической формы²⁴ в «Рассуждениях о первой декаде Тита Ливия» I, 2 («Discorsi sopra la prima decada di Tito-Livio»): именно необходимость толкает людей к созданию правления, «единственным основанием долга *верноподданства* является *выгода*, которую он дает обществу, сохраняя среди людей мир и порядок»²⁵. Различие состоит в том, что для Юма принципы справедливости, сами обусловленные приносимой ими выгодой, предшествуют установлению гражданского общества, которому только и призваны служить. Но политические «машины» не только рождаются в определенный момент, чтобы противостоять «склонности предпочитать близкое отдаленному»²⁶, они еще и смертны: так, Юм осмеливается предсказать анархию, способную опрокинуть деспотизм, если когда-либо Палата Общин уничто-

²⁴ См.: Юм Д. Трактат о человеческой природе. Ч. III. Гл.2, 7. Юм Д. Исследование о принципах морали. Гл.4.

²⁵ Юм Д. Исследование о принципах морали // Юм Д. Соч. в 2-х т. Т. 2. С. 210.

²⁶ Юм Д. Трактат о человеческой природе // Там же. Т. 1. С. 574.

жит рожденную вместе с ней смешанную монархию. И в случае упрочения этой тенденции он предсказывает также скорый возврат абсолютизма. «Абсолютная монархия, таким образом, — пишет он, — есть смерть самая мягкая, настоящая *эвтаназия* британской конституции»²⁷. Под «смертью политического организма» здесь следует понимать «смерть свободного правления», т. е. республики или умеренной монархии, впадающей в анархию или деспотизм. Однако эти размышления вписаны в более широкий контекст, нежели тот, в котором «...всякая форма правления подходит однажды к концу, и смерть также неизбежна для политического тела, как и для животного тела»²⁸.

Добавим к этому: ставя на одну доску контракционистские теории, теории божественного права или теории патриархализма, Юм как историк приходит к выводу, что правления устанавливаются и становятся предметом долга верноподданства вследствие насильственного их происхождения и не на том основании, что они проистекают из покорения, древнего или недавнего владения, имея в качестве установленной власти «бесконечное преимущество уже вследствие того, что они установлены», даже если этот принцип легитимности имеет противовес и может быть побежден мятежным духом, побуждаемым испытываемыми неудобствами и жестокими страданиями при неумелых и жестоких режимах. Мы имеем здесь дело все с той же концепцией «истины вещи», т. е. с концепцией политических тел, которые не проистекают с неба идей, которые в действительности хрупки и требуют для сохранения большого умения.

²⁷ *Hume D.* Whether the British Government inclines more in Absolute Monarchy, or to a Republic / Trad. franç. Le gouvernement britannique incline-t-il davantage vers la monarchie absolue ou vers la république? // EMPL. P.178. В этом отрывке мы находим один из редких случаев употребления слова «эвтаназия» в текстах Нового времени начиная с Бэкона: «О достоинстве и приумножении наук» (I, IV, 2). (См. также: *Goffi J.-Y.* Euthanasie. // Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale / Dir. Canto-Sperber M. P.: P.U.F. 1996. P. 543–546.)

²⁸ *Ibid.* EMPL. P. 177.

В издании русских переводов сочинений Юма, термин «политическое тело» передан как «политический организм» — *Прим. пер.*

Следует, очевидно, вследствие этого первого элемента записать юмовское предпочтение за «смешанным правлением», которое объединяет в себе три чистых формы политического правления и пример которого можно видеть в английской парламентской монархии. В самом деле, вопрос о наилучшей форме правления обнаруживается во многих эссе Юма, который производит первое разделение между формами абсолютного правления и формами свободного правления. Первые из них зависят от способа управления (т. е. непосредственно от нравов и способностей людей), тогда как вторые — от конституционных «сдержек и противовесов»²⁹. Именно в этой второй категории проводится различие между республиками («наилучшая система правления») и смешанными монархиями («самая совершенная система свободы»), причем, как те, так и другие имеют отрицательные стороны, а именно риск анархии или абсолютизма. В этом пункте позиция Юма очень четкая: «...у нас есть основания опасаться больше монархии, ибо опасность с этой стороны более грозная; но у нас есть основания опасаться и народного правления, и здесь опасность еще более ужасная»³⁰.

Фактически свободное правление держится на равновесии сил между властью и свободой. Юм хотя и пишет в нескольких местах, что смешанные формы монархии обязаны своим совершенством частичному республиканству, содержащемуся в них, но очень погоббсовски утверждает приоритет власти: «При всех системах правления имеет место постоянная, открытая или тайная, внутренняя борьба между властью и свободой. [...] Свобода есть усовершенствование (perfection) гражданского общества; но все же следует согласиться и с тем, что власть необходима для самого его существования и в спорах, которые столь часто происходят между свободой и властью, последняя может в силу этого претендовать на

²⁹ См. по этому поводу эссе: *Юм Д.* О том, что политика может стать наукой // *Юм Д.* Соч. в 2-х т. Т. 2. С. 490–502.

³⁰ *Hume D.* Whether the British Government inclines more to Absolute Monarchy, or to a Republic / Trad. franç.: *Malberbe M.* Le gouvernement britannique incline-t-il davantage vers la monarchie ou vers la république? // *Essais et traités sur plusieurs sujets.* (éd. de 1777). Т. 1. P.: Vrin. 1999. P. 111.

первенство»³¹. Таким образом, отвечая на вопрос, гораздо более важный для него, чем для Макиавелли, шотландец проповедует макиавеллизм гаррингтоновского типа, особо подчеркивая значение *сохранения*, позволяющего ему отдать предпочтение монархической форме.

Наконец, мы должны обратиться к последнему моменту, который назовем равновесием между настроением и конституционной формой. С одной стороны, для философа аффектов, каковым является Юм, совершенно очевидно, что единственная постоянная черта Истории — это игра человеческих страстей: войти в политическое сообщество можно только благодаря интересу; о правлении судят на основании предлагаемой тем выгоды, что оно представляет, даже если, в частности, оно удерживается благосклонностью, вызываемой к его стажу. Но интерес, будь он публичным или частным, сводится в итоге к мнению, так что у Юма, как и у Макиавелли, «правление основывается только на мнении»³². А мы добавим, что «свободные формы правления» особенно подвержены разгулу худших страстей, так как, «хотя в цивилизованной монархии, как и в республике, народ имеет гарантии для того, чтобы наслаждаться своей собственностью, все же... те, кто обладают высшей властью, располагают многочисленными почестями и преимуществами, которые возбуждают у людей честолюбие и жадность»³³.

Все эти элементы сливаются в описании глубин «человеческой природы», из которых рождаются, удерживаются более или менее долго, приходят в упадок и умирают правления. Мы сделаем лишь два дополнительных замечания, предназначенных для того, чтобы высветить не-макиавеллевские моменты относительно этой темы.

Первое из них состоит в том, что Юм, в своем противостоянии Болинброку³⁴ особо подчеркивает, что не столько характер и нравы

³¹ Юм Д. О происхождении правления. // Юм Д. Соч. в 2-х т. Т. 2. С. 510–511.

³² Юм Д. О первоначальных принципах правления // Юм Д. Соч. в 2-х т. Т. 2. С. 504.

³³ Юм Д. О возникновении и развитии наук и искусств // Юм Д. Соч. в 2-х т. Т. 2. С. 550.

³⁴ Генри Сен-Жан де Болинброк (1678–1751) — член парламента от тори, затем министр, лидер оппозиции *топу* Уолполу, автор *A Dissertation upon*

правителей, сколько именно конституционные установления защищают от бед или же, напротив, ускоряют процесс распада правления. В частности, преимущество справедливых установлений состоит в том, что они защищают от мятежников, представляющих худшую из угроз: такова причина того, что шотландский философ, будучи противником утопий, разрабатывает модель конституционных реформ.

Но — и это второе наше замечание — заинтересованные мнения (к счастью) имеют некоторое отношение к реальным интересам, и исходя из этого Юм отдает много сил борьбе против увеличения общественного долга: «Источник упадка, который можно отметить в свободных системах правления, состоит в практике делать долги и закладывать государственные доходы»³⁵.

Функция государства — следовать правилам справедливости, т.е. законам собственности: оно, следовательно, всегда должно приспособливаться к новой социально-экономической реальности, дабы лучше служить интересам социального целого, которое всегда является в той или иной мере собственником, в той или иной мере производителем; государство должно, в частности, служить интересам того самого «среднего класса», на который Юм возлагает надежды и к которому он обращается в конечном счете. Таков, по сути, главный исторический факт, которого, по Юму, недостает Макиавелли. Этот социально-экономический факт основан на мнении историка о том, что «в делах людей совершались такие величественные перевороты, произошло так много событий, про-

Parties и *Idea of Patriot King*. Полагал, что правление Уолпола компрометирует старинный дух свободы, присущий английской нации; благодаря этим идеям стал «неогаррингтонским» защитником Парламента, заменив противоборство между вигами и тори на противоборство между партией, верной конституции (*Country Party*), и партией, способствовавшей расширению прерогатив королевской власти (*Court Party*). Следует заметить, что Болинброк, талантливый стилист, вслед за Тацитом и Лонгином связывает упадок величия и политическую коррупцию, и, таким образом, сочинения Юма по вопросам стиля и формам философского письма, как справедливо отмечает Жиль Робель (*Gilles Robet*. EMPL. P. 239), следует интерпретировать, учитывая, в частности, идею этого соперничества.

³⁵ Юм Д. О гражданской свободе // Юм Д. Соч. в 2-х т. Т. 2. С. 536.

тиворечащих предположениям древних, что их достаточно, чтобы породить подозрения, не наступят ли еще какие-нибудь дальнейшие изменения»³⁶.

Изменились ли они и в правду со времен Юма? Вероятно, нет. Делая акцент не столько на противостоянии правителей и управляемых, сколько на «срединном условии», он подведет макиавеллевский текст под буржуазную реальность. Отбросив выглядящие чересчур мрачными суждения, направленные как раз на приложение *предписаний* Макиавелли к этой реальности, мы обнаруживаем верность мыслительным *принципам* флорентийца, из которых и возникает констатация того, что изменилась эпоха и что политическая жизнь, ее понимание, задачи советника-философа отныне должны быть подчинены новым требованиям. Защита целостности политического тела от мятежников, в особенности тех, чьи принципы связаны с личными пристрастиями, в том числе и религиозными, императив сохранения экономической безопасности государства, задачи служения все более и более набирающему вес среднему классу — таковы первые заповеди, с которыми философ, следующий традиции, но равным образом прислушивающийся к реальности, может обратиться к государям нового мира.

Перевод с французского М.М. Фёдоровой.

Библиография

Hume D. Essais moraux, politiques et littéraires et autres essais / Trad. de Robert G. / Coll. «Perspectives anglo-saxonnes». P.: P.U.F. 2001.

Hume D. La Morale. Traité de la nature humaine. Livre III. Paris: Flammarion / Coll. «GF». 1993.

Hume D. Enquête sur les principes de la morale / Trad. avec la collabor. De Ph. Baranger / Coll. «GF». Paris: Flammarion. 1991.

³⁶ Там же. С. 531.

Hume's Letters / Ed. Greig J.Y.T. 2 vol. Vol. II. Oxford: Clarendon. 1932.

Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale / Canto-Sperber M. (dir.) P.: P.U.F. 1996.

Роскок J.G.A. The Machiavellian Moment: Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition. Princeton. 1975.

Юм Д. Соч. в 2-х т. М.: МЫСЛЬ. 1996.

Макиавелли Н. Государь. Гл. XV // *Макиавелли Н.* Сочинения / Пер. Муравьевой Г. С.–П.: Кристалл. 1998.

Ознобкина Е.В.

Антропологический проект Иммануила Канта¹

Когда я пытаюсь объяснить себе, с какой стороны следует подходить к анализу кантовской «Антропологии с прагматической точки зрения», хорошим подспорьем и в то же время оппонентом мне служит Мераб Константинович Мамардашвили, чей опыт чтения Канта был единственной за последние 20 лет живой попыткой работать с этим мыслителем. Его опыт может восприниматься критически или, наоборот, ангажировано; однако в любом случае это был живой опыт чтения и попытка что-то перенять для себя из этого опыта. Если выстраивать общую линию движения мысли Мераба Мамардашвили, то это можно выразить приблизительно так: он все время как бы удаляется от Канта, чтобы еще больше приблизиться. В каждой из своих вариаций он пытается отойти максимально далеко, проговаривая «аутентичный» кантовский опыт разными языками, а затем пытается снова вернуться к Канту, оказаться внутри кантовского опыта и обнаружить его ключевые точки, чтобы мы смогли воспроизвести этот опыт сами, приняв его опоры в качестве своих, смогли идентифицироваться с этим опытом. Мой ход рассуждений будет в большой степени противоположным. Я буду пытаться двигаться внутри текста Канта, погружаться в какие-то

¹ Текст подготовлен к публикации по материалам лекционного курса Е.В. Ознобкиной «Антропология Иммануила Канта. Опыт чтения», прочитанных ею в 1996 г. в Российском государственном гуманитарном университете (РГГУ).

его эпизоды, чтобы максимально удалиться от этого опыта и найти возможность занять максимально дистанцированную позицию по отношению к нему².

1. Введение к кантовской «Антропологии» и проблема наблюдателя

Говоря о кантовской «Антропологии», я все время буду возвращаться к одной центральной проблеме: к микроустройству наблюдателя. Совершенно очевидно, что этот наблюдатель есть некоторая культурная утопия и что он будет иметь свои локальные характеристики. Когда Кант произносит слово «человек», — а он его произносит уже в начале Предисловия³, — читатель должен совершить первый философский ход редукции (его также можно назвать процедурой денатурализации). Там, где Кант говорит «человек», мы сразу должны понимать, что имеется в виду некоторый конструкт, устройство которого нам придется расшифровывать, чтобы выявить границы этой культурной утопии.

Кант вводит несколько форм отождествления, несколько понятий, которые способны заменить его понятие «человек». Используемая Кантом «аббревиатура» — «[то, что есть] для себя своя последняя цель»⁴ — фиксирует некий конструкт. И именно в этом качестве — только в этом качестве и только при выполнении этой фигуры — мы и подразумеваем, что Кант имел в виду под именем «человек»⁵. Конструкт «[то, что есть] для себя своя последняя

² Надо сказать, что при работе с «Антропологией» данная задача представляется довольно сложной. Мы имеем дело с отягощенным различными полями, различными языками текстом, избыточным деталями и совершенно не похожим на прозрачные и проходимые в своей логике кантовские «Критики». В то же время стоит учесть, что Кант постоянно старается преодолеть разрозненность этих многообразных деталей, фактически всякий раз предпринимая процедуру редукции и отрицая некоторые типы опыта. В этом смысле «Антропологию» можно рассматривать как медленную, детальную, неспешную пропедевтику к кантовской системе.

³ *Кант И.* Антропология с прагматической точки зрения // *Он же.* Сочинения в 6-ти т. Т. 6. М.: Мысль. 1966. С. 351.

⁴ Там же.

⁵ Ср. термин «гражданин мира», которым постоянно пользовался Кант.

цель» служит своего рода контуром, регулирующим построение материала «Антропологии». Этот контур определяет, что входит в прагматическую антропологию для Канта, а что будет постоянно сбрасываться в так называемую физиологическую антропологию. То, что выполняет эту форму, что способно держать этот контур, есть человек.

Итак, фактически речь идет о некотором внутреннем селективном принципе, введенном для того, чтобы образовать будущую «антропологию». Иначе говоря, это некоторый закон, который дает себе эмпирический наблюдатель, чтобы быть наблюдателем в собственном смысле слова (для классической философии эмпирический наблюдатель еще не является собственно наблюдателем: чтобы стать таковым, он должен построить свой культурный образ). Данный принцип организации зрения будет служить регулятивной моделью всей конструкции: через него будет строиться модель кантовского антропоидного космоса.

Чтобы пояснить свою мысль, я на примере «Страстей души» в общих чертах сравню кантовский и декартовский ходы введения наблюдателя, который должен увидеть, что такое человек. Проект Декарта заключался в том, что можно некоторым объективным образом представить схему работы страстей, дать физическую картину страстей, благодаря чему возникают некоторые ходы, связанные с возможностью управления ими. У Декарта страсти «вынесены», буквально записаны на органах тела, в типах движения духов, в их разнообразных фигурах. Такого рода физический наблюдатель по Канту — невозможен. Более того, Кант будет убеждать нас в том, что введение такого рода наблюдателя и доверие к нему — это путь к сумасшествию. Согласно Канту, мы находимся перед сложным выбором: с одной стороны, нам нужно занять позицию неангажированного, дистантного наблюдателя; с другой стороны, мы не можем наблюдать себя, как мы есть, вне собственного действия. Основное условие игры заключается в том, что мы должны наблюдать себя, только если одновременно являемся агентами действия, т. е. если аффектированы самими собой. В том же случае, когда мы стоим в позиции наблюдателя себя как некой внешней вещи, рас-

положенной в мире, участвующей в системе его взаимосвязей, реагирующей на события этого мира и являющейся рядоположенным событием этого мира, — эта ситуация чревата сумасшествием и невозможна в своем пределе.

Разумеется, речь не идет о том, что эта ситуация фактически невозможна: Кант в «Антропологии» сам является таким произвольным наблюдателем эмпирически проявляемого существования человека. В то же время, необходимой процедурой такого наблюдателя является перевод этих состояний в режим произвольных, контролируемых состояний. Таким образом, способ описания Декарта, который тот предъявляет в «Страстях души», для Канта невозможен: здесь еще не введено последнее условие. Кант замечает в этой связи: «Кто доискивается физических причин, например [ищет ответ на вопрос о том], на чем основывается память, может по-разному умствовать (согласно Декарту) по поводу остающихся в мозгу следов впечатлений, оставляемых пережитыми ощущениями; но он должен при этом признать, что в этой игре своих представлений он только зритель...»⁶. Такая ситуация, при которой мы «только зрители», то есть когда мы способны воспринимать свои впечатления только как независимую игру представлений⁷, — ситуация предельная, сумасшествия, ситуация безумия, которая должна быть переведена в другой режим. Навык такого перевода Кант, в частности, будет демонстрировать в своей «Антропологии».

⁶ Кант И. Антропология. С. 351.

⁷ Тема «игры представлений» у Канта очень важна. В частности к ней обращается Мераб Мамардашвили, описывая ситуацию «вождения нас», «когда нас водят» (см. напр.: Мамардашвили М.К. Органы онтологии // *Он же. Необходимость себя*. М. 1996. С. 285–302), то есть когда мы существуем в произвольной игре состояний, а не в сознательном дубле. Когда мы — просто некоторый элемент, некоторый атом самой этой игры, мы можем быть расположены в ней, не будучи ее наблюдателями. В этой связи можно говорить о нюансах различения между «зрителем» и «наблюдателем». Зритель — тот, кто участвует в зримом, а наблюдатель — тот, кто стремится занять некоторую дистанцию по отношению к зримому, ввести некоторые правила видения. Кант постоянно стремится быть таким наблюдателем, который вводит правила видимого.

В Предисловии к «Антропологии» можно отметить несколько моментов, важных для понимания проблемы кантовского наблюдателя. Один из них — агеографизм Канта. На самом деле Кант — очень метафизическое существо: все его предпочтения и привычки метафизически продуманы. Даже в тех случаях, когда, казалось бы, не нужно что-то специально аргументировать и достаточно просто сослаться на обычай, на свою привычку (ведь не обязательно обосновывать все свои жизненные жесты, например, нежелание куда-то уезжать), Кант всё аргументирует. Это касается и агеографизма, нежелания куда-то ехать, перемещаться, получать новые впечатления. Сначала Кант говорит, что Кёнигсберг — хороший город, что здесь пересечение всех мыслей, всех товаров и т. д., и потому именно здесь можно чувствовать себя гражданином мира⁸. Этот довод просто предназначен для рождения такого рода чувства. Однако за «слабым» аргументом стоит и более «сильный»: ощущение себя гражданином мира не зависит от того места, где ты находишься, — это некоторая другая расположенность. Агеографизм Канта заключается еще и в предположении, что человек — это особое существо, которому география — перемещение, узнавание каких-то новых мест, людей и т. д. — нужна лишь постольку, поскольку он уже установился в своем локальном и очень точно определенном месте.

Отмечу, что везде, где Кант говорит о, казалось бы, вполне обыденных вещах, он придает этому метафизическую нагрузку: например, когда утверждает, что «к средствам расширения антропологии относятся *путешествия*, если даже это только чтение книг о путешествиях»⁹ (иными словами, Кант ставит знак равенства между путешествием и обладанием дубликата путешествия¹⁰). Кант

⁸ Кант И. Антропология. С. 352.

⁹ Там же.

¹⁰ Ср. рассуждения Мераба Мамардашвили о том, что Кант был трепетным и тонко организованным существом и что для него пересказ впечатления и само его живое присутствие внутри некоторого события — это идентичная ситуация. По мнению Мамардашвили, Канту было опасно присутствовать в некоторых текущих событиях жизни, потому что через их дубликаты он получал такую нагрузку, какую с трудом мог переносить, выдерживая это напряжение, умея с ним справиться и переводя его в нейтральный режим, в

продолжает эту мысль так: «Но если хотят знать, на что следует обращать внимание в чужих краях, чтобы расширить знание людей, то надо до этого изучить человека дома». В данном случае дома упоминаются не в смысле конкретной принадлежности к конкретной улице, месту, а в смысле дубликата конструкции «человек как он есть сам по себе». Иными словами, здесь приведен последний метафизический аргумент агеографизма: общее знание всегда предшествует локальному знанию.

В самом начале «Антропологии» фактически описывается процедура редукции. Здесь можно посмотреть, какие пласты нужно снять, чтобы повести, наконец, речь о человеке как он есть, достигнуть точки наблюдателя, который одновременно есть аффектированное событие самого себя. Упомянув о моментах, которые, с его точки зрения, должны быть сняты, Кант говорит о значительных трудностях прагматической антропологии. Человеческая природа — это как бы гримаса на лице чистого разума. «Природная короста» довольно велика и затрудняет видение чистой структуры; необходим большой навык, умение и регулярные усилия, чтобы «поскрести» человеческую природу и убрать эту коросту¹¹. Во всех гримасах нужно отследить ситуацию неподлинности.

Когда Кант рассуждает об этих модусах неподлинности, у него есть точка устойчивости, выраженная во фразе «человек какой он есть»¹² (переводчики в квадратных скобках добавляют «на самом деле»). Говоря о трудностях наблюдения самого себя, Кант замечает, что при этом происходит как бы испуг перед наблюдателем. Чистый разум является тем авторитетом, перед которым человек не очень хочет показывать себя, как он есть. Введение жесткой и цензурирующей инстанции неизбежно связано с появлением гримас, которые как бы защищают тебя: процедура идентификации с чистым разумом является процедурой довольно нагрозочной. Кант

котором только и можно думать. (*Мамардашвили М.К.* Кантианские вариации. М. 2002. С. 17 и сл.)

¹¹ В частности Кант довольно агрессивно относится к привычке. По его мнению, эта устойчивая короста должна быть редуцирована (*Кант И.* Антропология. С. 353, 382).

¹² Там же. С. 353.

говорит, что если человека хотят изучить, он может прийти в смущение и начинает «притворяться». Кроме того, по словам Канта, человек не может сам себя изучать в состоянии аффекта. Иными словами, с одной стороны, мы можем увидеть что-то, только когда это действует, а с другой стороны, пока это действует, мы, являясь агентами действия, тоже не можем занять позицию дистанцированного наблюдателя.

В самом начале «Антропологии» Кант делает интересное замечание о том, что антропология, которую он создает, на самом деле может вполне быть делом рук и не его одного, допуская наличие множества авторов этого произведения. Кант даже считает благоприятным для этой науки, если бы множество наблюдателей описывали некоторые характеристики человека, создавая тем самым эмпирическую основу для нее. Иными словами, он предполагает, что опыт такого рода может быть вполне записан разными людьми, имея в виду, что точки эмпирических наблюдателей не будут разниться настолько, чтобы было невозможно единообразно обработать этот материал. Таким образом, в пределе исчезают все единичные признаки возможных наблюдателей. Говоря о возможной организации антропологии как науки, Кант высказывает уверенность в однотипности как эмпирического, так и чистого опыта.

Итак, в «Антропологии» Кант выступает как описывающий наблюдатель, который, однако, в каждой точке будет воспроизводить конструкцию чистого наблюдателя. Именно поэтому можно говорить о развилке между эмпирическим событием, которое Кант описывает, и тем интерпретационным ходом, который он будет производить.

2. Антропологический проект Д. Юма и особенности антропологии Канта

Поставив своей задачей дать обобщающую характеристику проекту Канта, очертив его границы, я проведу небольшое сравнение с Юмом, антропологический проект которого вдохновлял Канта (основные заявки, которые делает Кант, совпадают с установками Юма).

В «Трактате о человеческой природе» Юм говорит, что существует некоторая территория, на которой мы должны укрепиться и с которой уже должны совершать наши завоевательные походы. Этой территорией является сама человеческая природа, т. е. то, что полностью в нашей власти и что мы можем полностью расчертить, освоить, знать достоверно. Антропология мыслится Юмом как устойчивый и ясный центр всей системы наук:

[...] оставим тот тягостный, утомительный метод, которому мы до сих пор следовали, и, вместо того чтобы время от времени занимать пограничные замки или деревни, будем прямо брать приступом столицу, или центр этих наук, — саму человеческую природу; став, наконец, господами последней, мы сможем надеяться на легкую победу и надо всем остальным¹³.

Речь идет в первую очередь о логике, этике, политике, но в дальнейшем проект Юма должен распространиться на все другие науки. В итоге должен быть поставлен вопрос о том, что антропология является основанием всех наук. Иными словами, Юм мыслит систему наук, построенную на совершенно новом основании. При этом в антропологии, что тоже симптоматично, заявлено о методе наблюдения и эксперимента: исследование человеческой природы строится по образцу естественных наук.

Отмечу и еще один любопытный момент. Юм описывает его так: «Обнаружив, что нами достигнуты крайние пределы человеческого разума, мы чувствуем себя удовлетворенными...»¹⁴. Эта обязательная фигура «удовлетворения», или осуществленного желания, в классике всегда вписана в контур доступного, т. е. совпадает с контуром доступности. Как только мы очерчиваем некоторый контур доступной нам территории, это одновременно маркируется ситуацией удовлетворения желания. Только внутри этого контура классическая философия допускает работу желания. Желание, а Кант будет говорить о наслаждении, — задано только

¹³ Юм Д. Трактат о человеческой природе // Он же. Соч. в 2-х т. Т. 1. М.: Мысль. 1996. С. 56.

¹⁴ Там же. С. 58.

внутри этого контура, и эта ситуация у Канта никогда не будет связана с трансценденцией.

Итак, по Юму антропология возможна как точная наука. И отсюда можно создать систему точных наук. На уровне идеологической заявки Кант примыкает к Юму, и то, что он провозглашает под именем практической антропологии, вписывается в это основное юмовское идеологическое клише. Однако в исполнении этого проекта у Канта мы замечаем значимые странности¹⁵.

Что же мы наблюдаем? В первую очередь неэнергичность, невозможность для Канта выдержать созданный им самим стандарт логической энергичности текста. Кант делает сильную заявку на логику, говоря о прагматической антропологии как о строгой науке. Однако в итоге мы имеем очень рыхлый и странный текст, состоящий из разнородных кусков, разнородных языков. Очень часто мы имеем дело с вкраплениями текста, в которых сам Кант, излагая нечто, как бы совершает некоторый проход, а потом его дезавуирует, вдруг говоря, что это не принадлежит антропологии и что тематически то, о чем он сейчас сказал, нужно было бы отнести, например, к дедукции понятий. Происходит странное периодическое всплытие континента чистого разума в массиве излагаемых Кантом наблюдений. Благодаря этому мы ожидаем, что появление логики сигнализирует о начале «переработки» всего массива разнородных наблюдений, которые приводит Кант. Однако ничего подобного не происходит. И хотя иногда возникает впечатление, что отдельные поля наблюдений Канту удастся свести к какой-то более проясненной, проработанной фигуре, в большинстве случаев при чтении текста «Антропологии» возникает ощущение, что мы

¹⁵ Я не питаю доверия к некоторым простым псевдообъяснительным ходам аргументации, которые применяются для объяснения подобных странностей (например к общему аргументу, что «Антропология» Канта — старческий и лишенный строгости текст, из которого стоит извлекать только то немного, что еще есть «собственно Кант»). Я рассматриваю текст «Антропологии» как своего рода натуральное явление и стараюсь отслеживать некоторые положения как таковые, как если бы они не могли не произойти. Иначе говоря, я ничего не выбраковываю и не списываю на возрастную патологию случайную неудачу, или недоработку мысли и пр., исходя из того, что данный проект состоялся только так, как состоялся.

имеем дело с работой некой машины, к которой Кант (Кант, которого мы знаем, т.е. Кант-критик) не имеет отношения. Нам кажется, что в тексте есть некоторый безличный наблюдатель. Текст изобилует характеристиками, которые, по сути, являются нефилософскими, непрозрачными: например, кто-то «глупец», а кто-то «тупоумный». Однако философское исследование не может работать в таком режиме: оно не может пользоваться непроясненными языковыми штампами и должно устанавливаться в нейтральном модусе собственного языка, который не может нести внешнюю ему, неотслеживаемую дополнительную нагрузку.

Наличие в «Антропологии» столь разных слоев текста, указывает, с моей точки зрения, и на то, что критический наблюдатель, искусственно созданный Кантом, не выдерживает напряжения антропологического наблюдения. Можно сказать, что сам язык классической философии не может справиться с объемом и разнородным характером наблюдений, попадающих в рубрику «антропология». Наблюдаемая нами разнородность текста оказывается чрезвычайно важной для понимания кантовской «Антропологии».

3. Я-форма и фигура эгоиста

Для того чтобы посмотреть, по какой линии движется мысль Канта в «Антропологии», я попробую продемонстрировать своего рода продуктивный зазор, возникающий между Я-формой и фигурой «эгоиста».

Понимание той или иной интуиции, на мой взгляд, предполагает способность отказаться от ее закрепленного словесного носителя. Поэтому я не рассматриваю конкретную воплощенность Я-интуиции в словесной форме и понимаю Я прежде всего как особый способ удерживать мир, как специфицированную форму движения мира. Иными словами, Я — это особая форма присвоения мира, позволяющая заключить мир в единый контур.

В кантовском опыте Я-форма закрепляется как единственно возможная. Вводя массу осторожных ограничений на эту форму, Кант систематически выбраковывает все, что не будет существовать

по ее закону. Эта форма одновременно производит и охраняет некоторый тип опыта, постоянно защищаясь от тех форм опыта, которые она не может ассимилировать: она маркирует их — как чуждые ей, как стоящие под сомнением, мнимые, иллюзорные формы и т.д. — в различных языках. Подобная агрессия чистой формы наиболее отчетливо заметна в моральном языке Канта. (Упомянутая выше фигура эгоиста — как раз моральная форма, в которой записана агрессия чистой формы.) Моральный язык наиболее эффективно маркирует горизонты применимости Я-формы.

В этой связи очень симптоматично, что первая книга «Антропологии» посвящена познавательной способности: Я-форма — это познавательная форма. В чем же проявляется ее агрессивность? С самого начала «выбраковываются» несколько состояний. В первую очередь — состояние детства как состояние недо-, неподлинное, до некоторого «прозрения». Первая часть «Антропологии» содержит замечания Канта о том, как ребенок сначала говорит о себе в третьем лице, указывает на себя как на другого, а затем, однажды, кажется, будто он прозрел¹⁶. Как только ребенок приобрел «зрение», он уже не может говорить никак иначе, как от первого лица, от лица Я. В свою очередь, весь предыдущий опыт, в который был погружен ребенок, Кант склонен описывать через ситуацию чувственности. Иными словами, Я-форма впервые формирует то, что Кант называет «опытом». То, что не проходит через Я-форму, что как бы предшествует прозрению, приобретению чистого зрения, предметного зрения, — не может сложиться в форме опыта.

Для того, что есть опыт, у Канта существует несколько важных характеристик. Опыт — это обязательно некоторая совокупность впечатлений, связанных с понятием объекта. Он может быть вынесен и рассмотрен как некоторый элемент объективного, пространственно предъявленный в своей отдельности. Связь опыта с предметной, понятийной закрепленностью означает его воспроизводимость. Согласно Канту, то, что не оформлено в предмет, не закреплено в дубликаты понятия, — не может быть воспроизведено и не может быть пущено в общее употребление.

¹⁶ Кант И. Антропология. С. 357.

С этим важным моментом связана и «выбраковка» Кантом опыта глухонемых. Казалось бы, Кант признает существование языка глухонемых и, следовательно, некоторого способа обращения с их опытом. Тем не менее, в этом контексте он никогда не говорит об «опыте». Для него это некоторое недомышление, недосознание: «[...] глухой от рождения никогда [...] не доходит до настоящих понятий, так как знаки, которые ему для этого нужны, не могут быть общезначимыми»¹⁷. Для Канта общезначимость обязательна: если нет закрепления Я-формы на ясную, транслируемую и поэлементную речевую артикуляцию, — нет и Я-формы¹⁸.

Приведу еще один пример «выбраковки». Кант считает, что воспоминание может работать только на глубину опыта¹⁹. Все то, что ниже этой глубины, то, что было до того, как закрепилось на конкретных предметах и стало носителем некоторых условий воспроизводимости, является недоступным для воспоминания в принципе. С этим в большой степени связаны и житейские, и, одновременно, метафизические обстоятельства жизни Канта: его тотальный отказ от воспоминаний и отказ видеть сны. Для Канта отказ от снов — это именно отказ, сознательная установка: он не хотел видеть сны, а если видел, то не вспоминал, считая это до-

¹⁷ *Кант И.* Антропология. С. 393.

¹⁸ Ср. утверждение Канта о том, что слово «Я» есть в нас всегда, даже в том случае, когда оно никак не артикулировано. (*Кант И.* Антропология. С. 357.)

¹⁹ Понимание того, что наше сознание владеет только небольшой территорией, выраженное в разных образах, встречается не только у Канта, но и, в частности, у Декарта и Юма. По словам Декарта, мы должны смириться с тем, что не владеем Китаем или Мексикой (см.: *Декарт Р.* Рассуждение о методе...// *Он же.* Соч. в 2-х т. Т. 1. М. 1989. С. 265.). У Юма в 4-й части «Исследования о человеческом разумении» есть сравнение возможности человеческого познания с интенсивностью света свечи, освещающей сравнительно небольшой круг (см.: *Юм Д.* Исследование о человеческом разумении. М.: Прогресс. 1995.). У Канта это понимание проиллюстрировано метафорой острова, омываемого бесконечным океаном (см.: *Кант И.* Критика чистого разума. М.: Мысль. 1994. С. 185.). Территория, на которой субъект познания укрепился, научился себя отслеживать, цензурировать и начал осмысленно учреждать, — исторически очень мала и не дана нам по определению. Отсюда чувство необходимости постоянного и большого усилия, которое нужно прилагать, чтобы удержать эту территорию и хотя бы на ней быть распорядителем и хозяином.

уровнями, которые не могут быть включены в систему условий воспроизводства и наращивания себя. Речь идет об отрицании уровней воспоминания, находящихся до того, что он называет опытом.

Первая коррелятивная к Я-форме фигура, введенная Кантом, — это уже упомянутая мною фигура эгоиста, очерчивающая в самом общем плане кантовскую границу понимания Я-формы. Кант сам формулирует это тонкое различие, внутри которого следует держаться, чтобы понимать, что такое Я-форма и что такое форма эгоистическая: он говорит, что Я, которое он имеет в виду, — это не Я, охватывающее весь мир, а только Я как гражданин мира.

Фигура эгоиста является и первым морализующим понятием Канта. Вслед за этой фигурой он вводит и другие, тоже моральные понятия: Кант предъявляет их, тем самым указывая на модусы неподлинности. Фигуру эгоиста Кант постоянно дезавуирует под самыми разными моральными именами. Основная характеристика фигуры эгоиста — тот, кто никогда не соотносит собственное суждение с некоторым внеположенным критерием. Иначе говоря, это та форма, которая несет в себе энергию и стремление к единичности: чистая трансгрессия к единичности. За словом «эгоист», которое на поверхности является просто моральной характеристикой, знаком некоторого морального неприятия, — стоит форма, заряженная на движение к единичному. Это можно назвать и чудачеством, или парадоксальностью. В этой связи Кант говорит о желании показаться необычным, о том, кто аплодирует сам себе.

Итак, за фигурой эгоиста у Канта стоит нейтральная метафизическая фигура — абсолютного единичного. Важной характеристикой эгоиста, характерной для кантовского времени, является то, что эгоист обречен не иметь последователей. Эгоизм — такая форма существования, которая не обеспечена воспроизводимостью себя. Именно такой ситуации — невозможности собственного повторения — постоянно стремится избежать кантовская культурная утопия.

4. Пять внешних чувств и их отношение к познанию

Фигура эгоиста не случайно записана в моральном языке: она не может быть — по определению — фигурой познания. В этой связи очень симптоматично, что в первой главе «Антропологии» Кант занимается познанием. Приоритет познания коррелятивен приоритету внешних чувств. Именно они суть инструмент, который впервые формирует то, что Кант называет опытом. По этой причине Кант все время переводит внутренний опыт в режим внешнего опыта: ведь для него только внешний опыт является, собственно опытом. Только здесь мы имеем предметы, т. е. нечто оформленное общезначимым образом, и только здесь мы достигаем четкого, а не смутного, различия этих предметов, устанавливаем их постоянную и общезначимую связь.

Все пять внешних чувств, которые Кант рассматривает в «Антропологии», так или иначе относятся к познанию. Первые три чувства — осязание, слух и зрение, — чувства-коммуниканты: они объединяют нас с другими, формируя некоторый общезначимый, конвертируемый предмет. Вкус же и обоняние, как пишет Кант, — скорее разъединяют. В то же время, усилие Канта направлено на то, чтобы показать, что вкус (если он не испорчен) тоже должен быть тем, что нас соединяет, пусть даже это и наиболее отдаленная точка соединения.

Кант соблюдает традиционный физиологический канон закрепления чувств на определенном органе, проводя различие между «жизненными ощущениями» и ощущениями, получаемыми от того или иного чувства. Жизненные ощущения для него являются, по сути, некоторыми системными состояниями, в то время как те, что закреплены на определенном органе, — имеют более артикулированное выражение. Вместе с тем, любое из закрепленных на органе чувств имеет шанс стать жизненным состоянием, если соответствующий аффект превышает допустимые пределы интенсивности. Существуют границы аффектационного воздействия, внутри которых чувство еще работает как коррелят предмета, формирует предмет, но если преодолеваются пределы

допустимой интенсивности, начинаются проблемы с артикуляцией, с оформлением этого чувства: оно может отслеживаться только как жизненное состояние. Кант демонстрирует эту идею на довольно простых примерах. Так, мы выходим на яркий свет, и он нас ослепляет, и мы — внутри этого света²⁰. То же самое — со звуком: нас что-то оглушает, и мы становимся как бы частью этого звука, просто вибрируем, не имея возможности вынести это состояние вовне²¹. Из таких жизненных состояний необходимо выходить: нельзя быть элементом этих жизненных состояний, оказываясь в зависимости от них.

Кант утверждает, что чувство осязания находится на кончиках пальцев, в нервных сосочках. За этим утверждением следует показательный для классической философии вопрос «для чего?», внедряющий в физическое описание элемент телеологичности. На этот вопрос следует ответ: «[...] чтобы прикосновением к поверхности твердого тела узнавать его фигуру»²². Фигура твердого тела не случайна: осязание, как элемент классической познавательной стратегии, обязательно должно встретить некоторую твердую поверхность, причем желательно — поверхность холодную. Перед нами классическое задание: узнать фигуру, прорисовав в осязании контур другого. Фактически мы сталкиваемся с встроенностью в то, что Кант называет чувством, вполне специфического наблюдателя, который должен видеть, а в данном случае — чувствовать, мир как мир изолированных тел. Кант принципиально не вводит в рассуждение ни мягких, ни теплых поверхностей, чтобы не провоцировать возможность говорить о взаимопроникновении: в этом случае проведенная им граница была бы уже не столь четкой и могли бы возникнуть неотслежимые для классики ситуации²³.

²⁰ Кант И. Антропология. С. 390.

²¹ Там же.

²² Там же. С. 388.

²³ Кант И. Антропология. С. 388: «Здесь нет речи о жизненном ощущении, показывающем, мягкая ли поверхность или не мягкая, а тем более теплая ли она или холодная». Отмечу, что фигуру «жизненного ощущения» Кант вводит, но не обговаривает.

Для описания слуха Кант пользуется той же конструкцией: «Чувство слуха есть одно из чувств чисто *опосредствованного* восприятия. Через окружающий нас воздух и посредством его узнается отдаленный предмет...»²⁴. В слухе мы должны опознать нечто конкретное и опознать его как то, что от нас отделено. Связка «через воздух» несущественна для метафизической конструкции слуха: в звуке мы уже имеем дело с предметом, а не со звуком, воздухом или чем-то еще.

Пример со звуком у Канта очень показателен и метафизически нагружен. Кант рассматривает звук, сообщающий мысль на расстоянии: звук как речь, как коррелят мысли, максимально артикулированный и почти маркированный через понятие. В данном случае он выбирает наиболее чистую метафизическую ситуацию, когда слышен не просто звук, и даже не просто артикулированная речь, а мысль. Звук есть дубликат предмета, — через звук, как и через осязание, транслируется предмет:

Через слух фигура предмета не дается, и звуки языка ведут к представлению о предмете не непосредственно; но именно поэтому, да и потому, что сами по себе они ничего не значат, во всяком случае обозначают не объекты, разве только внутренние чувства, они самые искусные средства для обозначения понятий...²⁵.

Именно в силу того, что сам звук как бы «пуст» — он есть ничто, — он не имеет собственной плотности, оказываясь абсолютно пластичным средством обозначения понятий. Фактически Кант устраняет все препятствия, чтобы в итоге сказать, что в ситуации слуха мы имеем дело с понятием и только с понятием предмета. Предмет и понятие — это агенты, которые в классических коммуникационных сетях проходят с наименьшей задержкой²⁶.

В случае со слухом Кант также упоминает о жизненном чувстве на примере музыки. Элементом музыки является тон, и Кант

²⁴ Там же.

²⁵ Там же. С. 389.

²⁶ Именно поэтому Кант дисквалифицирует глухонемых: по его мнению, у них отсутствует высокопроходимый эффективный элемент.

сравнивает его с красками применительно к зрению, говоря о том, что это особая ситуация: здесь передаются чувства, но передаются всем нам²⁷.

Зрение, согласно Канту, не ближайшее, но высшее чувство. Кант описывает уже некоторым образом определившееся, некоторым образом устроенное зрение, т. е. ведет речь о «логике зрения». Свет «в отличие от звука есть не одно лишь волнообразное движение текучего элемента, расходящееся в пространстве во все стороны, а истечение, через которое определяется в пространстве место для объектов»²⁸. Согласно кантовской утопии света, зрение есть тот механизм, который, прежде всего, выявляет место, то есть направлен на пространственную закрепленность и определенность. Иными словами, свет работает на выявление места, «собирая» предмет.

Согласно Канту, посредством света «мироздание становится нам известным...»²⁹ Зрение — самое метафизическое чувство, обладающее наибольшим диапазоном действия, большой эффективностью, охватывающее наибольшую сферу в пространстве. Однако — и это очень важно для Канта — оно и «меньше всего ощущает воздействие на свой орган»³⁰. Следы физического присутствия посредника должны быть минимальными, в идеале их не должно быть вовсе. Иными словами, сам глаз есть своего рода чувствилище, которое никак не выдает своего присутствия, не сообщая, что именно он, глаз, чувствует. Глаз в наиболее чистом виде способен представить другое как другое. В этом случае можно говорить о беспримесном присутствии зрения, о зрении, приближающемся к чистому созерцанию.

С двумя остальными чувствами — вкусом и обонянием — Канту справиться более сложно. Тема вкуса связана в том числе с гастрономией Канта, с его теорией удовольствия и с практикой застолий, которые он устраивал. Все эти ситуации тоже записаны у

²⁷ Кант И. Антропология. С. 389.

²⁸ Там же.

²⁹ Там же.

³⁰ Там же. С. 390.

него как метафизический жест. Перед нашими глазами предстает безумная метафизическая машина, всю организованность которой ты осознаешь по мере чтения высказываний Канта о ситуации дегустации, пограничной, крайней для его чувственного опыта.

Ситуация дегустации — это предельная ситуация чувственной раскованности Канта, последний оплот живого человеческого чувства. Но даже здесь Кант вводит суровое метафизическое соображение: вкус — это странным образом устроенная машина, которую важно не испортить. Если эта машина не испорчена, она должна динамично нормализовывать и уравнивать, с одной стороны, наше чувственное и случайное присутствие в мире (наши случайные предпочтения), а с другой — наше метафизическое присутствие. На это, в частности, указывают рассуждения Канта о том, что уже тогда, когда мы почувствовали вкусное как вкусное, наступает и понимание, что это полезно³¹. Первичные рецепторы «дегустируют» не только чувственное, но и некоторое метафизическое состояние.

Кант одобряет то, что во вкусе нет принуждения: «...гость может выбирать по своему желанию что угодно, не принуждая других употреблять то же самое»³². При этом вкус не слишком разъединяет нас, уводя в индивидуальную чувственную сферу: ведь во время трапезы мы вместе. Вкус «содействует общительности», но в то же время (и здесь нужно быть осторожным) — это чувство, относящееся к наслаждению³³. Таким образом, вкус для Канта некоторый интимный способ общения с миром, где есть наслаждение единичным присутствием, но еще не потеряно чувство общности³⁴.

Чувство обоняния вызывает у Канта откровенную метафизическую аллергию. С его точки зрения, это очень агрессивное чувство. Если чувство вкуса еще может нам что-то вовремя сообщить, а мы

³¹ Кант И. Антропология. С. 393.

³² Там же. С. 392.

³³ Там же. С. 387.

³⁴ В этой связи Кант приводит одно показательное сравнение: подобно тому, как неудобоваримая пища может быть исторгнута, существует и отвращение и необходимость исторжения определснного рода духовной пищи. (Кант И. Антропология. С. 391.)

можем от этого отказаться, то обоняние действует навязчиво и почти уничтожает все степени нашей свободы. Обоняние — наименее рефлектируемый способ поглощения, некоторое вбирание-поглощение, которое избегает механизма коррекции. Все это очень раздражает Канта. Именно поэтому он все время говорит о том, что обоняние — грязное чувство: одно дело, когда мы видим грязь, но вот когда грязью пахнет — мы не можем не обонять³⁵. Обоняние проникает очень глубоко, куда не проникает никакой вкус, никакой иной вид поглощения: «Ведь вдыхание запаха (в легкие) — нечто более внутреннее, чем вбирание пищи всасывающими сосудами рта или глотки»³⁶. Запах диффузно и энергично проникает всюду, и Кант не справляется с ним.

В этой ситуации Канту нужно каким-то образом дисквалифицировать обоняние. Может быть, мы все-таки способны быть от него независимы? В результате Кант делает вывод, что обоняние — такое чувство, которое способно сделать нас несчастными и без которого мы можем обойтись, при этом ничего не потеряв. Здесь мы имеем дело с крайней точкой раздражения мышления.

Итак, чувства, которые анализирует Кант, — это чисто метафизические конструкты. В процессе их описания Кант выбраковывает «жизненные», невыразимые аффективные состояния. Различия между чувствами, которые описывает Кант, оказываются несущественными, «утопая» в единстве цели этих чувств, направленных на познание.

5. Кантовская апология чувственности

Чтобы отдать приоритет разуму, рассудку, суждению, Кант должен как-то отнестись к чувственности. Казалось бы, мы должны ожидать ее дискредитации: ей вменяется некоторая вина, вводится иерархическое подчинение и т. д. Кант, однако, делает другой ход: речь у него идет о том, что чувственность — невменяема. Кантовская аргументация подводит к тому, что чувственность должна быть выведена в некоторый нейтральный статус.

³⁵ Там же. С. 392.

³⁶ Там же.

Одна из основных метафор, связанных с чувственностью у Канта, — это метафора «черни»: чувственность — это «чернь», т.е. некоторый безрассудный, манипулируемый, первичный уровень. Чернь — та неменяемая инстанция, которой необходимо управлять: сама она не обладает точкой самоуправления. Этой метафорой Кант пользуется, чтобы вывести чувственность из-под обвинений:

Пассивное в чувственности, от которого мы ведь не можем избавиться, есть в сущности причина всех зол, которые ей приписывают. Внутреннее совершенство человека состоит в том, что он распоряжается применением всех своих способностей, дабы подчинить их своему *свободному произволу*. Для этого, однако, нужно, чтобы господствовал рассудок, но при этом не ослабляли чувственность (которая сама по себе принадлежит к черни, ибо она не мыслит), так как без нее не будет материала...³⁷

Получается, что сама по себе чувственность принадлежит к черни и не мыслит, но без нее не будет материала, который можно было бы обработать для применения законодательствующего рассудка. Если она не мыслит, значит, ей ничего нельзя вменить.

Далее Кант говорит, что чувства на самом деле не запутывают: они просто доставляют образы и впечатления. Проблема не в том, что они имеют свое движение, свою энергию, а в том, что рассудок их упорядочивает или не упорядочивает согласно объективным законам. Поэтому в любом случае виноват может быть только рассудок:

Этот упрек относится к необоснованной жалобе на то, будто чувственность запутывает и внешнее, и внутреннее представления³⁸.

Только рассудок создает опыт, следовательно, виноват рассудок, пренебрегающий своей обязанностью. Внешним чувствам также ничего нельзя вменить:

³⁷ Кант И. Антропология. С. 376.

³⁸ Там же.

[*Внешние*] чувства не повелевают рассудком. Скорее, они лишь предлагают рассудку свои услуги, отдавая себя в его распоряжение. [...] Но на самом деле [...] внешние чувства вовсе не притязают на это и подобны простому народу, который, если только это не чернь, охотно, правда, подчиняется своему начальнику — рассудку, но в то же время хочет, чтобы его выслушали. Если же думают, что некоторые суждения и взгляды непосредственно исходят от внутреннего чувства [...] и что оно распоряжается самостоятельно, а ощущение имеет силу суждений, — то это пустое *воображение*, близкое к расстройству чувств³⁹.

Кант все время смещает наше внимание на рассудок как на инстанцию, которой мы можем распоряжаться и которой можно будет вменять ответственность⁴⁰. Пытаясь вывести чувство из-под удара, он придает ему своего рода нейтральный статус. Здесь возникает довольно любопытная связь с темой болезни: ведь задача прагматической антропологии — найти такой способ истолкования болезни, при котором ее можно было бы вменить (иначе говоря, чтобы с ней можно было справиться).

Кант пытается доказать, что болезни головы суть недуги познавательной способности (а болезнь сердца — повреждение воли). Чтобы проследить эту кантовскую линию размышления, я проведу сравнение с двумя более ранними его текстами. В «Опыте о болезнях головы» (1764) видны элементы, характерные для «Антропологии»: странные непроясненные слова-эпитеты (бестолковость, тупая голова, глупый, простак, простофиля, хороший человек, безрассудный, рассудительный, напыщенный глупец, умопомешанный, слабоумный и т.п.), выделенные курсивным шрифтом, и описательность изложения. Первая из двух частей, на которые можно разбить текст, содержит описание недугов головы посредством оценочно нагруженного языка: глупый, умный и т. д. Записывая данную про-

³⁹ Кант И. Антропология. С. 378.

⁴⁰ Там же: «Дело не в том, что [внешние] чувства всегда правильно судят, а в том, что они вообще не судят; поэтому в заблуждении можно винить только рассудок».

блематику в моральном языке, Кант как бы предполагает, что это «излечимые недуги», видимость, с которой есть шансы справиться⁴¹. Этот тезис напоминает нам об одной занятной фигуре «Антропологии»: Кант говорит, что старческое слабоумие — довольно милый недуг, над которым все смеются, и что сам страдающий этим недугом должен был бы посмеяться над ним. Мы сталкиваемся с монструозной ситуацией: с одной стороны, Кант описывает некоторое неотслеживаемое старческое состояние, слабоумие, но, в то же время, он обязательно вводит инстанцию, которая сама над собой может посмеяться, т. е. вписывая эту инстанцию даже туда, где она, казалось бы, по определению невозможна. Кант словно предполагает, что вне зависимости от степени безумия, рассеянности, старческого слабоумия, — обязательно присутствует способность посмеяться. Фактически речь идет о вынесенной инстанции контроля: нормально, что безумный или рассеянный старик должен посмеяться над собой.

В «Опыте о болезнях головы» важна метафорика Канта: речь идет о «тайных недугах ума»⁴², о тайне, скрытой покрывалом благопристойности. Метафоры «тайный», «покрывало» — говорят о том, что должна быть снята ситуация ложной поверхности. Лишь после этого Кант переходит к обсуждению недугов головы в терминах нарушения познавательной способности, способности суждения. Иными словами, он пытается прояснить эту ложную поверхность, заглянув в ее конструкцию и показав, что на самом деле нарушена способность суждения. Пытаясь объяснить эффекты поверхности через язык способности суждения, Кант предпринимает своего рода усилие медицинской помощи: разум выступает медиком от метафизики. Канту важно вывести чувственность в некоторый нейтральный в отношении разума модус: в этом случае, записав эффекты поверхности через ситуацию способности суждения,

⁴¹ Кант, кстати, полагает, что лечить некоторые болезни головы — например высокомерие — можно с помощью названия: когда мы даем им имя, мы производим первый жест владения ими, останавливаем их, что позволяет нам постигнуть их устройство.

⁴² *Кант И.* Опыт о болезнях головы // Сочинения в 6-ти т. Т. 2. М.: Мысль. 1964. С. 227.

мы даем рассудку возможность вмешиваться в ситуацию головной болезни, нормализовать ее.

Разумеется, у Канта есть рассуждения и о том, что возможен физичный способ анализа болезни: например, «следовало бы скорее сказать, что человек сделался высокомерным потому, что он в некоторой мере уже стал ненормальным, чем сказать, что человек потому стал несколько ненормальным, что был столь высокомерен»⁴³. Однако в итоге Кант показывает, что для метафизики (языком которой он располагает) невозможен обратный ход от физического состояния к прорисовке состояния метафизического: в рамках физического языка нельзя объяснить некоторые метафизические эффекты.

В тексте 1796 года, «Об органе души», Кант рассматривает гипотезу, связанную с местом души: согласно одной из бытовавших в то время теорий, объяснить работу духа и место души можно по модели водного состояния⁴⁴. Вовлекаясь в подробное обсуждение этой гипотезы, он лишь на последнем витке рассуждений возвращается в ситуацию метафизики: можно ли мыслить воду как субстрат осуществления душевной, духовной функции? В этот момент начинается игра метафоры: Кант отслеживает ее способность выдерживать нагрузку некоторой модели понимания, ее соответствия этому пониманию.

Замечу, что понимание работы души у Канта связано прежде всего с жесткостью. Все кантовские метафоры связаны с тем, что не должно быть рассеивания: кантовские приоритеты — это четкая фокусировка, все, что связано со стяжками, с закреплениями, с четкими структурами, с проявленными и довольно однозначными путями движения в этих структурах. Переноса свое понимание сути работы души на метафору водной стихии, Кант говорит о том, что водная стихия едва ли здесь подходит: ведь вода, с точки зрения механики, не является организованной стихией:

[...] *вода*, будучи жидкостью, не может быть мыслима организованной, а вместе с тем без организации, т. е. без целе-

⁴³ Там же. С. 241.

⁴⁴ Кстати, Декарт опирался на модель огненного состояния.

сообразной и устойчивой по своей форме упорядоченности частей, ни одна материя не может быть непосредственным органом души, упомянутое важное открытие еще не достигает своей цели⁴⁵.

Жидкое состояние смущает Канта тем, что оно не имеет устойчивой, упорядоченной формы. Следовательно, орган души необходимо искать в твердых структурах.

Тем не менее, Кант, продолжая двигаться в рамках этой логики, начинает обсуждать другой подход. Утверждая непригодность физической модели, он говорит, что есть некоторая химическая модель, которая очень хорошо подходит для объяснения принципа работы чувственности. Жидкая среда является средой, в которой растворены разнообразные элементы, универсальным образом в ней взаимодействующие и как бы перетекающие друг в друга (ситуация диффузного проникновения):

Если к этому присовокупить еще, какое безграничное многообразие различных (подчас улетучивающихся веществ) добывается из обыкновенной воды в растительном мире посредством ее разложения (различного рода соединений), то можно себе представить, какое многообразие обнаруживают на своих окончаниях нервы в воде мозга (которая, быть может, не что иное, как обыкновенная вода), позволяющее им воспринимать чувственный мир и, в свою очередь, воздействовать на него⁴⁶.

Здесь Кант пользуется любопытной метафорой диффузной субстанции, в которой весь мир присутствует в своем уникальном разнообразии и взаимодействии, а кончики нервов через эту водную среду оказываются внутри многообразного мира. Речь идет о центральном органе чувств, о коллективном единстве представлений, постигнуть которое можно по модели химического разложения.

⁴⁵ Кант И. Об органе души // *Он же*. Собрание сочинений в 8-ми т. Т. 8. М.: Чоро. 1994. С. 221.

⁴⁶ Там же. С. 222.

Представленная Кантом модель прекрасно подходит к ситуации общего чувства. В этот момент Кант вводит последний аккорд:

Однако тем самым еще не решена подлинная задача так, как дана у Галлера, ведь она носит не только физиологический характер, но должна также служить средством для того, чтобы дать представление о единстве сознания самого себя (что присуще рассудку) в рамках пространственного отношения души к органам мозга (что относится к внешнему чувству), т. е. о месте души, о ее локальном присутствии; а это уже задача метафизики, и задача не только неразрешимая, но и внутренне противоречивая⁴⁷.

Кант «скидывает» с себя физичную логику, в которую он, вроде бы, включился: ведь до этого он как будто бы соглашается, что можно говорить о *sensorium commune* (общем чувствилище) в физичной метафорике. Теперь же речь идет собственно о способности суждения, и здесь Кант не видит никаких переходов. Это внутренне противоречивая и неразрешимая ситуация метафизики:

[...] если я хочу где-то в пространстве сделать зримым место моей души, т. е. моего абсолютного Я, то я должен воспринять самого себя посредством того же чувства, с помощью которого я воспринимаю и ближайшую окружающую меня материю, так же как это происходит, когда я хочу определить свое место в мире *как человека*, а именно: я вынужден рассматривать свое тело в его отношении к находящимся вне меня другим телам. Между тем душа может воспринимать саму себя только посредством внутреннего чувства, тело же (происходит ли это внутренне или внешне) — только посредством внешних чувств; тем самым душа никак не может определить свое место, так для этого ей пришлось бы сделать саму себя предметом собственного внешнего созерцания⁴⁸.

Перед нами проблема невозможности — в рамках классической философии — помыслить место, точку суждения: точка суж-

⁴⁷ Там же. С. 223

⁴⁸ Там же.

дения оказывается пустой, ее невозможно зафиксировать в натуральных языках. Чтобы помыслить саму себя, душе пришлось бы выйти за свои пределы, что является противоречием. Получается, что «требуемое от метафизики решение вопроса о месте души ведет к невозможной величине»⁴⁹.

Итак, на примере проблематики чувственности хорошо видна динамика вовлечения Канта в физичный язык и его стремление показать невозможность применения языка видимости для метафизических проблем, приводящее к введению другого языка, не обладающего статусом визуального. Эти два языка оказываются непроходимыми друг для друга, взаимонепроницаемыми и разному устроенными.

В процессе моей работы с «Антропологией с прагматической точки зрения» я стремилась продемонстрировать собственный образ Канта, во многом полемичный с тем образом, который мы видим у Мераба Мамардашвили: его Кант — чистая фигура разума, героическая фигура классики, которая уже сама есть некоторая реализация классической парадигмы. Эта фигура действительно хорошо ложится на кантовский опыт, когда речь идет о Канте, который как бы «записал себя» под знаком метафизики. Но если Мераб Мамардашвили все время героизировал этот опыт строгого выполнения фигур чистого разума, то я, напротив, подчеркивала, что опыт Канта очень агрессивен и что за него приходится платить: огромное число явлений будет так или иначе выбраковываться из пространства классической философии, поскольку ее язык не сможет с ними справляться. Отталкиваясь от ключевой проблемы устройства наблюдателя и нескольких центральных тем «Антропологии» и сравнивая логику Канта с логикой классической философии, можно выявить причины неоднородности кантовского языка и границы его культурной утопии.

Публикация подготовлена А.Г. Жаворонковым

⁴⁹ Там же. С. 224.

Библиография

Kant I. Gesammelte Schriften / Hg. von der Preußischen Akademie der Wissenschaften [etc.]. Berlin, 1900ff.

Kant I. Anthropologie in pragmatischer Hinsicht / Hg. von W. Becker. Stuttgart: Reclam. 1983.

Декарт Р. Соч. в 2-х т. М.: Мысль. 1989–1994.

Кант И. Соч. в 6-ти т. М.: Мысль. 1963–1966.

Кант И. Соб. соч. в 8-ми т. М.: Чоро. 1994.

Кант И. Критика чистого разума. М.: Мысль. 1994.

Мамардашвили М.К. Необходимость себя. М.: Лабиринт. 1996.

Мамардашвили М.К. Кантианские вариации. М.: Аграф. 2002.

Юм Д. Исследование о человеческом разумении. М.: Прогресс. 1995.

Юм Д. Соч. в 2-х т. М.: Мысль. 1996.

ЗАПАДНОЕВРОПЕЙСКАЯ
ФИЛОСОФИЯ XX-ГО В.

Теодор Адорно и его «Эстетическая теория»: современный взгляд

Из всех работ Адорно сегодня, пожалуй, наибольший интерес вызывает книга, которую сам автор так и не увидел опубликованной — «Эстетическая теория»¹. В ней речь идет о теории искусства эпохи модерн, о нетрадиционном понимании прекрасного и безобразного и, самое главное, отыскиваются необычные средства для выражения страдания на языке понятия — констелляция и паратаксис.

«Эстетическая теория» была задумана Адорно еще в 1956 г., когда и появились первые наброски. Это было выражением внутреннего желания — сконцентрировать энергию многочисленных работ по литературе, философии, теории и методологии музыки. Может быть, Адорно прислушался и к просьбе своего друга, Петера Зуркампа, в издательстве которого публиковались почти все его сочинения.

Адорно начал диктовать текст в мае 1961 г., но работа неоднократно прерывалась многочисленными вторжениями: сначала эта была «Негативная диалектика» (1961–1966 гг.), потом — книга об Албане Берге, доклад к XVI конгрессу немецких социологов и введение к книге «Спор о позитивизме в немецкой социологии». Но Адорно вновь и вновь упорно возвращался к «Эстетической теории», так что к роковому сроку, августу 1969-го, книга «по своей сущности» была закончена, и предстоял ответственный период

¹ Адорно Т.В. Эстетическая теория / перевод А.В. Дранова по изд.: *Teodor W. Adorno. Ästhetische Theorie* / Hrsg. von Gretel Adorno und Rolf Tiedemann. 13. Aute. Fr. am Main: Suhrkamp. 1995. / М.: Республика. 2001.

еще одного авторского редактирования, требующий «отчаянных усилий». Но в этом Адорно было отказано... Книга вышла в том варианте, который остался недоработанным, открытым, словно подтверждая идею автора о сущностной незавершенности аутентичного произведения искусства. Он хотел посвятить ее Сэмюэлу Беккету, предварив парадоксальным эпиграфом из Фридриха Шлегеля: «В том, что называется философией искусства, обычно отсутствует одно из двух — или философия, или искусство». У Адорно было еще много планов. Он собирался написать большую книгу на морально-этические темы и, продолжая интенцию «*Minima moralia*», создать «*Maxima moralia*». Он не успел...

Философия и искусство, негативная диалектика и эстетика, полагает Адорно, конвертируют в своем истинном содержании. Сверхаемое ими просматривается из единого пункта — спасения. Все остальное есть дело техники. Философия и искусство сближаются не только в общем стремлении к «праведной жизни», но и в бескомпромиссном решении осуществить образы примирения и ненасильственного синтеза здесь и теперь, в эстетической рациональности. Философия в себе эстетична, а искусство — философично. Казалось бы, между ними стираются всякие грани. Но Адорно словно спохватывается, предупреждая, что, потеряв независимость, оба феномена утрачивают свою выразительность. Констелляция свойственна и философии, и искусству. Однако векторы мимезиса имеют в них различные направления. Делом философии со времен Платона объявлялось всеобщее, понятийное, а единичное, непосредственное с презрением изгонялось. Поэтому для нее первостепенной проблемой является спасение единичного, что осуществляется введением миметического импульса. Именно мимезис призван покончить с логической иерархией, разрушить логоцентризм. Спасение единичного подразумевает преобразование, трансформацию понятийности. Причем, желаемую негативность, нетождественность привносит именно миметическое.

В искусстве же нет нужды спасать единичное. Произведение само является его прибежищем. Его проблема, напротив — спасение всеобщего, что достигается через преобразование, одухот-

ворение единичного. Причем, ответственной за открытость и негативность объявляется уже не мимезис, а именно конструкция, конфигурация. «В искусстве миметическое принимает образ духа, в философии рациональный дух смягчается к миметически-примирающему. Дух как “примирающий” есть общий искусству и философии медиум»². Разнонаправленность векторов эстетической рациональности в философии и искусстве объясняет, почему так различны их критические намерения. Философия призвана ниспровергнуть логоцентризм, а искусство — наив, чувственную непосредственность и чистое созерцание. Настал час, когда искусство должно отвергнуть традиционные нормы, избегающие логичности и рефлексии. Непосредственность, прославление благородной наивности обрекает произведение на жалкую роль угодливой фотографии эмпирии.

Созерцательность, настаивает Адорно, препятствует протесту, отрицанию, поскольку не рефлектирует социальные разломы и антагонизмы. Чувство, предусмотрительно освобожденное от логоса, теряет свою жизненность, застывает и овеществляется. Это неопровержимо доказывается практикой культурной индустрии, подыгрывающей созерцательности, взывающей к «обрюзгшему» понятию наивности. Потребитель культурных благ тщательно предохраняется от рефлексии по поводу содержимого жадно заглатываемых пилюль. И другие исторические эпохи, восславлявшие наивность искусства, просто не осознавали его рациональности. Даже такие «образцы» наивности, как Моцарт и Рафаэль, были не чужды рефлексии. Переписка Моцарта, играющего «в буржуазном домашнем хозяйстве» роль весело танцующего ребенка, свидетельствует на каждой странице, что ребенок задумывался почти как взрослый. И произведения Рафаэля не чужды рефлексии, что обнаруживается в геометрических пропорциях его образных композиций³.

² *Adorno T. Ästhetische Theorie. G.S.Bd. 7. Fr. am Main: Suhrkamp. 1970. S. 499.*

³ Мысль Адорно о конструктивности произведения близка Гадамеру. И он считает, что современная картина не воспроизводит природу и не передает переживаний ее создателя. Художник, настаивает Гадамер, соглашаясь с Адорно, — изобретатель еще никогда не существовавшего, которое через

Произведение искусства, согласно Адорно, конкретизирует не только понятие мимезиса, но и понятие рациональности. «Центральное тематическое зерно» «Эстетической теории», как верно замечает Р. Зюннер, — замена дискурсивной логики эстетической⁴.

Дискурсивная логика, по Адорно, предусмотрительно отгораживается от этических и эстетических компонент, провозглашая идолом калькуляцию, формализм и шаблон. Все сферы жизни, включая самые интимные, рационализированы, подчинены правилам и распорядку. И «если кто-то бунтует, как Фейерабенд, профиль бунта становится научным»⁵. Эстетическая рациональность, оппонируя, сметает границы и рушит запреты. В ней переплетаются, взаимообмениваясь, этика, эстетика, философия истории, диалектика. Это свободно полагающая себя форма духовного опыта, презревшая лицемерно-пуританские нормы, рассекающие сознание⁶. Если дискурсивная рациональность избегает парадоксов и туманных намеков, требуя математической строгости (недаром Декарт избрал парадигмой философии математику), то эстетическая — в себе парадоксальна. Она не только снисходительно допускает многозначность и обращается к метафоре, чтобы словесно разукрасить предварительно логически обдуманное. Нет, она на-

него становится действительным, потому что художник сам творит знаковую структуру. См.: *Гадамер Г.Г.* Актуальность прекрасного. М., 1991.

⁴ *Sünner R.* Ästhetische Szientismuskritik. Zum Verhältnis von Kunst und Wissenschaft bei Nietzsche und Adorno. Fr. am Main—Bern—New-York: Peter Lang. 1986. S. 24.

⁵ *Ibid.* S. 10.

⁶ Кто не покидает привычных позиций и упорно ищет у самого Адорно эстетику в «Эстетической теории», а мораль — в «*Minima moralia*», обнаруживает, что попал в интеллектуальную западню. Об этом, в частности, свидетельствует Гренц. Он признается, что чтение «Эстетической теории» свергло его в пучину сомнений. «Материальные» работы по социологии, музыке и литературе, которыми богато творчество Адорно, лишь умножили вопросы. Так было до тех пор, пока Гренц не понял, что движется в рамках традиционной схемы философских дисциплин, препятствующей проникновению в адорновские сочинения, где аутентичное произведение искусства развивает и конкретизирует философию, а «*Minima moralia*» содержит максимум эстетики. См.: *Grenz F.* Adornos Philosophie in Grundbegriffen. Fr. am Main: Suhrkamp. 1974.

деется саму метафору, многозначность превратить в форму логического обдумывания, полемически возражая против дискурсивной логики, строгой ревнительницы однозначного. Согласно логике фантазии или поэтической логике, наиболее продуктивно мыслить и обобщать позволяет именно метафора, многозначность, воображение. Адорно идет вслед за Вико, Гаманом, Ницше, которые «определили метафору не только как средство воздействия высказывания, но одновременно как средство, способствующее обогащению производительности философского мышления. Метафора может быть «органом философии»⁷.

Логика фантазии не приемлет традиционной вражды с риторикой, вызванной ошибочным отождествлением последней с софистикой, словесным маневрированием, сомнительным искусством представлять собственную выгоду в ореоле истины и справедливости. Именно софистическим вариантом риторики, технологическая языковая концепция, по мнению Брейтингама, ответственна за то, что в немецкой истории духа риторика была спутана с «обольщением» и изгнана из философии. Поэтическая логика намерена реабилитировать вытесненную традицию. Правда, она не чужда и некоторым софистическим приемам, хитро составляемых словесных капканов, намеренного эпатажа и хорошо продуманных способов суггестии. Но не этот мотив определяет ее отношение к риторике. Фигуры языка не только заманивают, играют с читателем, исподволь, вкрадчиво внушая ему мысли автора. Скорее, мысли рождаются в затейливой языковой игре, удивляя иногда и самого автора⁸.

⁷ *Bräutigam B.* Reflexionen des Schönen — schönen Reflexion. Bonn: Herbert Greendmann, 1975. S. 15; *Gómes V.* El pensamiento estetico de Theodor W. Adorno. Valencia: Fronesis coniverstat de València. 1998.

⁸ Гадамер солидаризуется с Адорно в его замысле «диалектики как риторики». Риторика — сущностная сторона всякого разумного отношения, универсальная форма человеческой коммуникации, воздействующая сегодня на нашу жизнь несравненно глубже, чем наука. Диалектика — это искусство разговора, где собеседники заняты не доказательством своей правоты, а сутью дела. В истинном разговоре возделывается общее поле говорения, пробегает искра, именно здесь и продуцируется смысл, в результате чего необходимо преобразуются все собеседники.

Причем, имеется в виду не коммуникативный язык с его чертами инструментального рации, но тот первоначальный язык, который «метит» вещь ее собственным, единственным именем. Аналог миметического языка, где «божественное имя» непосредственно передает смысл вещи, Адорно находит в мышлении ребенка, неустанно задающего вопросы о первопричине названия вещей. Такое наименование вещи Адорно уподобляет «пространству любви». Идею миметической речи Адорно заимствовал, у Бенямина, который под влиянием еврейской мистики представил сам акт творения как языковой. Бог высказывает в мир свое имя, и его буквы и слоги, «звучащие фигуры», организуют прежде хаотическую материю. «Через акт называния материал упорядочивается. Имена есть при этом не внешние знаки, но структурные образы, которые определяют внутреннюю форму, духовную сущность вещей»⁹. Такой язык поэтому не обозначает, но непосредственно называет сущность вещей, как бы переводит язык бога на человеческий, являясь «размифологизированной» молитвой, «формой божественного имени»¹⁰.

⁹ *Sünner R.* Ästhetische Szientismuskritik. S. 232.

¹⁰ Адорно можно смело назвать предтечей лингвистической революции в современной философии. Лингвистика из рядовой науки становится сегодня метадисциплиной, прорастая в философию и требуя перекодирования философских конструктов в терминах науки о языке. Для аналитической философии, герменевтики, структурализма, постмодернизма именно язык есть главный персонаж, хотя и в различных толкованиях и оценках. Почему именно язык, объясняет Деррида. Фантастические метаморфозы современного типа бытия, информационная революция, Интернет, словом, то, что мы обозначаем уже затертым словом глобализация, переселяют человека в виртуальные мегаполисы, отдаляя его от привычных, милых сердцу ландшафтов. Между человеком и физической реальностью втискивается множество посредников, так что он не чувствует больше приближения земли и ее волнующих запахов. Ситуация описывается введением загадочного на первый взгляд, но, по сути, простовато-лукавого термина «симулякр». Это — означающее, которое набралось смелости и оторвалось от того, что обозначало, т. е. не первая копия, а копия копии... Как миллионная репродукция Джоконды, слабо напоминающая оригинал, но присвоившая некие другие смыслы в многочисленных встречах-играх с другими симулякрами. Это значит, что деконструкции подвергается прежняя онтологическая структура, основанная на репрезентативности, прочной связи означающего

Миметический язык принципиально отличен от дискурсивного, разъясняет Адорно. В нем говорят не только слова, не единичное, а, скорее, их меняющиеся отношения, целое. Поэтому искусство модерна начиная с Джайса стремится «положить дискурсивную речь вне акции» и «превратить коммуникативную речь в миметическую»¹¹. Оно отказывается от цветистого многословия и высказывается скупой, приближаясь к выразительному онемению, отсутствию всякого языкового момента. Только интенсивная направленность слова «в зерно внутренне немое» добывается самого красноречивого высказывания. Если произведения искусства больше не говорят, «говорит сама их немота».

К миметическому языку ближе всего устная речь, считает Адорно. Именно в живом слове — пластичном, податливом, изменчивом — выражается непосредственное, индивидуальное. Письмо же склоняет к упорядоченности, рациональности, отсекает живые побег мысли. И в то же время только письмо удерживает, не позволяет исчезнуть, включает в историю. Письмо сравнимо со следами на свежем снегу. Идущий сзади знает, что впереди уже кто-то прошел. Так намечается новая антиномия: если индивид не пишет, он лишен истории, а если пишет, ему угрожает потеря аутентичности. Поэтическая логика намерена сохранить письмо, войти в историю, но одновременно избежать идентичности следов, стандартизации «ботинок», идти как бы босиком, оставляя следы индивидуальности. Или, иначе, ввести живую речь с ее особой ритмикой, раскованностью, индивидуальным характером в речь письменную с

со своим означаемым. Язык первым из всех феноменов культуры осуществляет намеченную тенденцию. В западной традиции он играл вторичные служебные роли как форма выражения мысли. Теперь же, с появлением машинных, коммуникативных средств, обнаружил свою онтологическую независимость. А инфляция знака языка есть абсолютная инфляция. Подрывающая логику знака, она подрывает всю конститутивную структуру культуры, оппозицию «предельно означаемое — означающее», а с ней и понимание «души и тела», внутреннего и внешнего, сущности и явления, субстанции и акциденции. См.: *Derrida J. De la grammatologie*. P.: Minuit. 1967. (Русский пер.: *Деррида Ж. О грамматологии* / Пер. Н.С. Автономной / М.: Ad marginem. 2000.)

¹¹ *Adorno T. Ästhetische Theorie*. S. 171.

ее всеобщими нормами и законами, сломить жесткую структуру однозначности, сохранив достоинства всеобщности¹².

Поэтическое философствование можно назвать также музыкальным и живописным. Одни и те же идеи новой формы, констелляции и композиции выражаются в музыке модерна, авангардистской живописи, литературе и в философии Адорно.

Все исследователи единодушно отмечают важнейшее значение музыки для адорновской философии. «Музыка для него есть парадигма всей культуры»¹³. И еще: «Адорновское понятие искусства и его философия искусства стоят в очень тесном отношении к музыке, ею инспирированы, ею руководствуются и, прежде всего, ею используются»¹⁴. Музыка изъясняется на миметическом языке констелляции, которым диалектика еще только должна овладеть. «Логика музыки для философского языка Адорно, в котором объективируются его понятийные констелляции, имеет определяющее значение»¹⁵.

Ноту сомнения в единодушное признание доминирующего влияния музыки вносит своим скептическим замечанием Р. Зюнер: «Утверждение, что логика музыки дает масштаб измерения адорновскому языку, остается, к сожалению, не доказанным тезисом»¹⁶. И в самом деле, почему именно музыка так очаровывает диалектику, что та решается разорвать свой давний союз с логикой? Неужели все объясняется внешними обстоятельствами, тем уникальным контактом, который возник между музыкой и диалектикой в творческой биографии Адорно, одного из немногих философов в истории культуры, создававших одновременно философские тексты и

¹² Адорно, по свидетельству Хоркхаймера, был свободен от мысли, что на простые вопросы следует давать простоватые ответы. Истину можно выразить только в высочайшей степени дифференцированным способом. Поэтому каждое произведение мысли должно быть одновременно художественным произведением. Для Адорно язык философии был бесконечно важнее, чем для большинства современных профессоров.

¹³ Scheible H. Geschichte in Stillstand. Theodor W. Adorno. Text+Kritik. München: Johannesdruck Hans Pribie. 1977. S. 108.

¹⁴ Grotholsky E. Forum Academicum, 1984. Ästhetik der Negation. Fr. am Main.: Suhzkamp. 1984. S. 4.

¹⁵ Düver L. Theodor W. Adorno. Bonn.: Herbert Grundmann. S. 106.

¹⁶ Süner R. Ästhetische Szientismuskritik. S. 25.

музыкальные сочинения¹⁷? Или причины неотвратимой тяги диалектики к музыке лежат глубже?

Понять характер родства диалектики и музыки позволяет введение уже известного персонажа, языка, который и оказывается главным. Изменение облика философской теории связано не только с отказом от дискурсивно-логических схем и запретов, но и с более основательной реконструкцией, затрагивающей и слои языка. Коммуникативный язык не избежал «коррупирования», редукции к абстрактно-функциональной знаковой системе. Включенный и технологическую рациональность, он приобрел ее качества, прежде всего, инструментальность. И как всякий инструмент, стал однозначным, отсекая все экспрессивные моменты и организуясь в форме суждения. Реконструкция диалектики и должна коснуться первооснов — суждения как формы языка, не останавливаясь на демонтаже логического с его выведением из первоначала.

«Музыкальность есть выстраивание языка в один ряд, элементы которого связывают себя иначе, чем в суждении»¹⁸. Вместо субординации, характерной для суждения, слова образуют координированный ряд, для элементов которого характерны ассоциативные, «рондообразные» отношения. Музыка модерна и должна воскресить преданную забвению музыкальность первоначального «языка ангелов». Но не музыка культурной индустрии, готовая к услугам идеологии и стремящаяся погасить малейшее раздражение несовершенством мира в заботливом и предупредительном удовлетворении всех и всяческих потребностей. И не камерная классическая музыка, имитирующая пресловутую триаду спекулятивной философии: единое само себя отрицает и опосредованное удовлет-

¹⁷ Это верно, но только не для Востока, где все выдающиеся мыслители в то же время были музыкантами. Аль-Фараби, к примеру, создал музыкально настроенный онтологический проект, изобрел сладкозвучный инструмент, извлекая из него божественные звуки, напоминающие пение домбры Коркыт-ата, отгоняющей смерть и дарующей молодость. «Большая книга музыки» Аль-Фараби по праву признается одним из шедевров теоретической мысли в мировом музыкальном пантеоне. Заманчивым было бы провести компаративистский анализ этого бессмертного творения Аль-Фараби и «Философии новой музыки» Адорно.

¹⁸ *Düver L. Theodor W. Adorno. Bonn: Herbert Grundmann. 1978. S. 104.*

воренно возвращается к самому себе, скрывая в торжествующей целостности дискриминацию отдельных партий.

Но зато музыка модерна начиная с Веберна, Шонберга, Берга, Малера, сбрасывая тяжелые цепи рациональности с ее принципом целостности формы и спекулятивной триады, припоминает свой изначальный смысл — передавать «звучащие фигуры» божественного имени. Так в парадоксальном единстве встречаются у Адорно настоящее и прошлое, модерн и кабала. Отказ от принципа субординации ведет к разрыву с классическими формами музыкального мышления, тональностью и мелодией, и признанию двенадцатитонового ряда равноправных и равнозначных звуков. Не стекаясь к одному главенствующему тону, в котором они находили бы удовлетворение и разрешение, многослойные звуки негативны, подвижны, лишены в себе покоя и удовлетворения. Двенадцатитоновая музыка, убежден Адорно, осуществляет идею координирования, освобождения от конститутивного принципа рациональности — господства и подчинения.

Подобная музыкальная форма — констеллятивна. Преимущество отдается моментам, но в то же время единичное высказывается только в целостности, в своем отношении с другими, в искре, вспыхивающей между отдельными партиями, в дуге, объединяющей такты. Целостность экспериментального музыкального мышления осуществляется не в результате подавления и деформации моментов, но за счет их наивысшего, свободного развития. Давая моментам возможность высказаться с наибольшей выразительностью и откровенностью, констелляция тем самым предельно концентрирует всеобщее: ведь оно есть силовое поле, создаваемое моментами, а самое высокое напряжение возникает между экстремумами. Поэтому целостность констелляции имеет совершенно другое качество сравнительно с логической системой, добывающей право на жизнь за счет смерти моментов. Было бы «большим непониманием приветствовать двенадцатитоновую и сериальную технику саму как связь, как «систему»¹⁹.

¹⁹ Adorno T. Dissonanzen. Musik in der verwalteten Welt. Göttingen: Ruprecht. 1963. S. 128.

Равноправие моментов в двенадцатитоновом ряду возвращает к истинной музыкальности экспрессивного языка и вместе с тем создает образы примирения через непримиренное. Констеллятивное согласие взрывается, целостность, создаваемая отношениями моментов, нарушается, и музыкальная форма образует разломы и расщелины, через которые врываются жалобы и стоны непримиренной действительности. Фрагменты, диссонансы — это уже не «язык ангелов», а язык страдающего земного человека, изнемогающего от удручающей бессмысленности бытия. Первым заговорил таким музыкальным языком А. Веберн. Его диссонансы «воспринимались как нечто чудовищное и вводились самим автором только с ужасом и содраганием»²⁰. Но уже А. Шонберг, отмечает Адорно, безбоязненно выразил импульс атональности, солидаризуясь с духовными исканиями К.Крауса и манифестом В.Кандинского «О духовном в искусстве».

Впрочем, разломы формы, напряжение неснятых противоречий можно услышать уже, согласно Адорно, в музыке позднего Бетховена²¹. Страстная, трагическая разорванность его музыкального мышления, пропасть между желаемым и действительным, неукротимым порывом субъективной воли к избавлению от страдания, открытая израненность, негативность музыкальной формы близки общему настроению «эстетической теории». «Только потому классичность Бетховена неуязвима перед упреками в классицизме, что она поселяется на краю дезинтеграции. Дезинтеграция есть истина интегрального искусства»²². Уже Бетховен, а за ним и музыка модерна, вспоминая «язык ангелов», внесли в его божественную гармонию ужасающие звуки диссонансов. Так в музыкальной форме встречаются две версии отрицания: разрушительная негация, отзвук страдающего мира, и многослойная негативность, образ примирения.

²⁰ Ibid. S. 141.

²¹ Г. Кнап считает, что стрелы, пронзающие все музыкальные произведения самого Адорно — его студии о Бетховене. *Knapp C. Teodor W. Adorno*. Berlin: Kolloquium. 1980. S. 67.

²² *Adorno T. Ästhetische Theorie*. S. 455.

Диалектика и музыка, стало быть, сходятся в пространстве экспрессивного языка, скорректированного гримасами превращенного мира, изрытого диссонансами. Обнаружить общий источник диалектики и музыки, язык — значит понять, что речь должна идти об их взаимовлиянии. Уже в ранних тезисах «О языке философии»²³ Адорно называет философский язык «конфигуративным», а в «Негативной диалектике» признается, что первым мысль о музыкальном компонировании использовал даже не В. Беньямин, а М. Вебер в своих «идеально-типических анализах»²⁴. По меткому выражению Г. Пихта, негативная диалектика «есть атональная философия»²⁵. Но и музыка, как подчеркивает Д. Шнебель, «становится у него в высшей степени речевой»²⁶.

Поэтому вряд ли правомерны обвинения, адресованные Адорно, в абсолютизации музыки и неоправданной трансляции ее методов на другие сферы культуры. Согласно П. Бюргеру, например, «то, что касалось определенной фазы развития музыки, в частности, перехода от позднее-романтической музыки Вагнера к двенадцатитоновой Шонберга, нельзя без оглядки переносить на другие художественные области»²⁷. В таком же духе высказывается Р. Зюнер²⁸. Но для Адорно музыка модерна — вовсе не специфическая область культуры, тем более в ее исторической фазе, а воссоздание звуков божественного имени, воскрешение немых фигур божественного языка.

Будучи музыкантом, Адорно прочувствовал сложную диалектику отношений дирижера и оркестра. Исполнители покорно взирают на своего патрона, желая, чтобы он как можно теснее объ-

²³ *Adorno T.* Über Sprache der Philosophie. G.S. Bd. 1. Fr. am Main: Suhrkamp. 1966.

²⁴ *Adorno T.* Negative Dialektik. Fr. am Main: Suhrkamp. 1966. S. 167.

²⁵ *Picht G.* Atonale Philosophie // Theodor W. Adorno zum Gedächtnis. Fr. am Main: Suhrkamp. 1971.

²⁶ *Schnebel D.* Komposition von Sprache-sprachliche Gestaltung. Theodor W. Adorno zum Gedächtnis. Fr. am Main: Suhrkamp. 1971. S. 129.

²⁷ *Bürger P.* Das Vermittlungs Problem in der Kunstsoziologie Adorno // Materialien zur ästhetischen Theorie. Th.W.Adornos. Fr. am Main: Suhrkamp. 1980. S. 181.

²⁸ *Sünner R.* Ästhetische Szientismuskritik. S. 255.

единил их, увлек, и в то же время предельно ненавидят его, считая бездельником и, более того, — почти врагом. Вся эта гамма чувств словно воспроизводит в миниатюре гегелевскую диалектику господина и раба из «Феноменологии духа». Как тотальность, внутренне расколота и расщепленная, оркестр являет собой микрокосм общества, раздираемого антагонизмами, где власть одного непомерно разбухает за счет бессилия всех.

Оркестр и его отношения с дирижером, не устает повторять Адорно, это микромодель существующих в обществе социальных структур. Дирижер воплощает властные функции, оркестр представляет тех, кто подчиняется, исполняя предписания вышестоящих инстанций. Можно с уверенностью сказать, что оркестр — политическая единица, в котором разыгрывается драма осуществления власти.

В чем же вообще заключается функция музыки в обществе? — вопрошает Адорно. В античные времена легенда об Орфее приписывала ей чудодейственную силу укрощения мифических природных сил. Отсюда — концепция теологического свойства, утверждающая, что музыка — язык самих ангелов. Но прошли столетия, и в тотально радиоанализированном мире музыка лишилась ореола святости и стала такой же будничной и деловитой, как все прочие товары, вроде коммерческого объявления в газете. С той лишь разницей, что у нее есть своя особая функция — в мире, где безраздельно господствует меновая стоимость, даже «нефункциональное становится функцией в квадрате»²⁹.

Музыка врывается в тоскливую череду будней словно праздничный фейерверк, создавая впечатление чего-то необычного, исключительного, волнующего, бесстрашно развешивая свои волшебные фонарики. Уже сочинения Вагнера, как пишет Адорно, должны были вызвать всеобщее шумное и головокружительное опьянение. Подобно тому, как бедные старушки плачут на чужих

²⁹ «Музыке как никакому другому искусству присуща наиболее четкая и прозрачная структура, поэтому Адорно занимается выявлением (или даже разоблачением) общественных процессов через анализ музыкальной формы. ...Музыка для него — это стусившийся *Zeitgeist*» (Чухров К. Интродукция // Теодор В. Адорно. Философия новой музыки. М.: Логос. 2001. С. 25.

свадьбах, так и измученный жизнью потребитель культурных благ пускает слезу, предаваясь грезам неосуществленного счастья, присвоенного кем-то другим. Музыка, по мнению многих, должна успокаивать, утешать, отвлекать от беспокойных дум и жизненных треволений — несмотря ни на что, жизнь все-таки прекрасна и все к лучшему в этом лучшем из миров. Вот почему развлекательная музыка так беспечна и легкомысленна — «минор в ней редкая приправа».

Другое дело — музыка модерна, не предназначенная ни для развлечений, ни для сладостных грез. Подлинные ее произведения — словно взрыв, высвобождающий из-под гнета потребительских привычек. Недаром Эрнст Блох назвал музыку пороховым зарядом в центре мира. Филистеры, поживаясь от этих звуков, нашептывают со всех сторон: «Разве это музыка? Где человечность, где чувство? Ведь это просто абсурд!». Но все искусство после свершенных в мире преступлений и кровавых убийств становится безумием и абсурдом, успокаивает их Адорно. И если музыка модерна обнажает собственную абсурдность, так только потому, что пытается обуздать реальный абсурд. Роль утешительницы ей не по нраву, она жалит, будоражит, вскрывая нарывы, обнажая язвы.

По мнению Адорно, коммерческая музыка, и прежде всего камерная, — глубоко родственна спекулятивному духу большой философии. К ней легко приложимы категории гегелевской логики: самораздвоение единого, отрицающего себя ради нового своего утверждения и тождества. Теперь гегелевская диалектика всеобщего и особенного буквально воспроизводится музыкой, в которой понятие, идея поглощает и ассимилирует конкретное, особенное, единичное. Как ни странно, этой же пресловутой «диалектике» беспрекословно следует джаз. Джаз — настоящий конформист. Он стремится к тому, чтобы индивидуальное сознание исчезло в массовом самогипнозе. Шлягеры, ставшие бестселлерами, вбиваются, словно молотком, в головы слушателей до тех пор, пока те их не «полюбят».

Аутентичную музыку Адорно тоже сопоставляет с философией, но с философией иного типа, той, которая слышит страда-

ние, откликается на боль отдельного человека, хочет утвердить его право на счастье, спасти от смертельных объятий всеобщего. Эта философия не отвергает общего, но общее и особенное предельно расходятся именно в момент их отождествления. Потребитель коммерческой музыки бранит современное искусство, поскольку не способен к его восприятию. И только автономная личность, уклонившаяся от жизненных стереотипов, открыта всему неустоявшемуся, зыбкому, неустойчивому. Возможность музыкального переживания и способность воспринимать новое — тождественны, как заявляет Адорно. Подлинная музыкальность основана на способности приобретать новый опыт³⁰.

Взамен традиционной классификации — «низкое» и «высокое» искусство — Адорно вводит термины «халтура» и «авангард». Под халтуру подпадают таким образом все прежние классики — в особенности, чувствительный Чайковский, обещающий сладкое утешение. Так называемая возвышенная, «серьезная» музыка приспособливается к уху современного слушателя, сформированному шлягерами и неспособного к концентрированному восприятию. Погоня за успехом на рынке, конкуренция с чисто коммерческими творениями преобразует былую святошу, превращая ее в наперсницу прежде презираемой «низкой» музыки.

Музыка сопротивлялась атакам культурной индустрии упорнее, чем литература и кино, говорит Адорно. Но в эпоху звукового фильма и радио она не устояла и была конфискована деловым разумом во всей своей иррациональности. Сегодня только радикальная музыка модерна, избегающая ловушки культурной индустрии, может выполнять высокую миссию искусства — оставаться прибежищем всего чистого, не затронутого печатью калькулирующей рациональности.

Модерн, поясняет Адорно, встречает непонимание потому, что тональные идиомы последних трех столетий возводятся в абсолют и принимаются за сущность музыки. Но все эти тональные комбинации чрезвычайно ограничены. К тому же, различные

³⁰ См.: *Теодор В. Адорно. Введение в социологию музыки. Вып. 1.* / пер. А.В. Михайлова / М.: Институт философии АН СССР, 1973.

измерения тональной западноевропейской музыки — мелодика, гармония, контрапункт, форма и инструментовка — были исторически независимыми и несвязанными, хаотичными. Адорно показывает, что новые музыкальные средства порождаются имманентным движением старых средств и в то же время совершают качественный скачок, раскрывая неожиданные возможности, эмансипируя композитора. Самый распространенный упрек модернистам — в интеллектуализме: их музыка, де, обращается не к сердцу, но к разуму, она не выливается из души, но «вычисляется» на бумаге. Адорно категорически не соглашается с подобными утверждениями. По его мнению, именно использование формы, конструкции позволяет с наибольшей выразительностью высказать страдание и боль.

Авангардистская музыка не сглаживает антагонизмы, не пытается фальшивить. Она честно и откровенно воспроизводит в своих экстремумах и диссонансах тревоги и страха мира. Средний путь, утверждает Арнольд Шонберг, — не тот, который ведет в Рим. «Музыкальный язык поляризуется согласно экстремумам: согласно жестам шока, вздрагиваниям тела и остекленевшему внутреннему состоянию того, кого парализует страх»³¹.

Так, с помощью «сейсмографического изображения травматического шока» Шонберг в своей монодраме «Ожидание» составляет выразительный протокол страданий женщины, вынужденной бродить по полному опасностей ночному городу в поисках покинувшего ее возлюбленного. Она находит его — убитым. Что может быть ее защитой? Только безумие...

Но разрывы в музыкальном материале, стоны и вздохи не означают отсутствия всякой связи, потерю единства. Произведения как такового, «круглого» и законченного, модернистская музыка, правда, не признает, но поляризация экстремумов создает особую магнетическую силу притяжения. Позднюю двенадцатитоновую технику Шонберга Адорно характеризует как систему контрастов, интеграцию несвязанного. Враждебная к идее произведения, экспрессионистская музыка высказывает все же претензии на со-

³¹ Адорно Т. Социология новой музыки. М.: 1979. С. 44.

гласованность. Музыкальный синтез означает теперь, что каждый отдельный тон определяется конструкцией целого — исчезает всякое различие между сущностным и второстепенным. Во всех своих точках такая музыка одинаково близка к среднему пункту, в ней нет, в строгом смысле, темы и ее последующего развития, отсутствует последовательность гармонического течения и плавная мелодическая линия. Динамика традиционной музыки заменяется напряженно застывшей статикой³².

Язык музыки модерна Адорно и перенес в свою философию. Его эстетическое мышление по своей природе музыкально: конфигурация, компонирование, или констелляция, поляризация экстремумов, их «ненасильственный» синтез; статика взамен динамики — «диалектика в состоянии штиля». Удивительно, как новые музыкальные средства обрели языковую, понятийную форму. Подобного опыта философия еще не знала.

Но Адорно не предается безудержной хвале авангардистской музыки. И в ней он обнаруживает скрытые мотивы насилия, свистельство двусмысленности модерна. Он разоблачает ее замкнутость и фанатическое поклонение числу 12. Уверенный баланс звуков, лишенных глубины и гармонии, создает отчетливую, чистую и бесцветную интонацию, как в позитивистской логике. «Закрытая и саму себя не проникающая система, в которой констелляция средств абсолютизируется как цель и закон, приближается к суеверию»³³. И не случайно, что адепты новой музыки с усердием

³² В семиступенной тональной композиции звуки подчиняются власти доминанты, в атональной двенадцатиступенной — все звуки равноправны, образуя серию. Именно поэтому двенадцатитоновая музыка модерна, «письмо сериями» стало для Адорно прообразом его эстетической философии, где понятия связаны музыкальными, рондо-образными отношениями. Интересно, что почти одновременно появляются сериальная музыка (Шонберг), сериальная литература (Льюис Кэрл, Эдгар По) и сериальная философия (Адорно, Делёз).

³³ *Adorno T. Philosophie der neuen Musik. Ein Ulfatein Buch.* 1978. S. 63 /перевод Б. Скуратова: *Теодор В. Адорно. Философия новой музыки.* М.: Логос. 2001. «За этой книгой уже несколько лет охотятся музыковеды, композиторы и искусствоведы, и вот она выходит на русском языке» — пишет К. Чухров в своей «Интродукции» к переводу. (Указ. соч. С. 7.)

предаются астрологии. Выразительность музыкального мышления позднего Шонберга, говорит Адорно, достигается не столько благодаря двенадцатитоновой технике, сколько вопреки ей.

Если в музыке созвучным адорновскому философствованию оказалось творчество Арнольда Шонберга, то в литературе — проза Франца Кафки, пророчески предсказавшего ужасы и пытки XX столетия. Эти деятели культуры близки по духу и стремятся выразить страдания индивида, искалеченного отлаженной машиной тоталитаризма. Более того, вопреки границам между различными видами и родами искусств — музыка, литература, философия, они создают аналогичную форму выражения, позволяющую услышать стоны замученных в концлагерях. Этот поразительный эффект подтверждает мысль Шпенглера, что культуры имеют свою морфологию, и Декарт, положим, ближе к писателям и художникам своего времени, чем к мыслителям других эпох. Музыка и литература модерна породили в XX столетии философию — модерн.

Адорно не может писать спокойно, плавно, неторопливо. Он — весь комок нервов, в особенности когда речь идет о Кафке. Для него он, конечно же, — философ. Все его произведения и, главным образом, «Замок» и «Процесс», по мнению Адорно — раздумье о жизни и смерти, о грехе и праведности, отчаянии и надежде. Но употребив в отношении творчества Кафки термин «философема», Адорно спешит разъяснить: он философствует не в стиле Платона, устремленного в безоблачные выси всеобщего, абсолютного. Нет, как и сам Адорно, Кафка не стыдится выставить напоказ все, что считалось большой философией отбросами, нечистотами. Он обнажает кровоточащие, гниющие язвы, не желая их залечивать. «Вместо того, чтобы врачевать невроты, он отыскивает в них самих исцеляющую силу»³⁴. Кафка философствует, но от имени индивида, стремясь абсорбировать мощь всеобщего. Самое ничтожное, презренное, отталкивающее также существенно для него, как коррупция и преступная асоциальность для тоталитарной власти и как любовь к нечистотам для культа гигиены.

³⁴ *Theodor W. Adorno. Versuch das Endspiel zu verstehen. Aufsätze zur Literatur des 20. Jahrhunderts I. Fr. am Main: Suhrkamp. 1972. S. 137.*

Мысль Кафки движется в экстремумах. Он не воспроизводит и не отражает наличное, он творит негативное, многократно усиливая страдания, разглядывая под дупой все отбросы жизни. Индивиды должны превратить себя в вещь или в насекомое, вошь, чтобы рассеять дурманящий мираж фальшивого согласия индивида и социума. «Бегство от человеческого в нечеловеческое — этическая дорога Кафки»³⁵. Герои «Процесса» и «Замка» виновны не потому, что совершили преступление. Они к нему совсем не причастны. Они виновны, потому что хотят доказать свою правоту.

Самый несчастный и ничтожный становится жертвой страшных превращений. Так в известном механизме «козла отпущения», сплывающем древние сообщества, обиды и раздоры проецировались на самое жалкое существо — оно приносилось в жертву и увлекало с собой все зло. В «Превращении», замечает Адорно, мерзким насекомым становится именно Грегор Замза, а не его отец. Аккуратный, исполнительный маленький коммивояжер, честно исполняющий свой долг перед семьей, ничем не провинившийся перед фирмой, не видевший в жизни ничего хорошего, кроме нудного, утомительного труда. Разве он заслужил страшную кару? Но именно он, проснувшись однажды утром в постели, обнаруживает чудовищное превращение. Именно его, послушного сына, обеспечивающего семью, загоняет палкой в его комнату собственный отец, нанося смертельные удары. Именно его морит голодом любимая сестра, которую он так и не успел определить в консерваторию. Именно к нему отказывается войти его мать. Именно его выметает веником служанка, когда он, истощенный, измученный, испускает последний вздох. За что, почему? Ответа нет.

И в «Колонии», говорит Адорно, жертвой становится тот, кто ослабел и уже не может принести ощутимой пользы. Ученый путешественник приглашен в далекой стране на экзекуцию. Офицер настойчиво и подробно поясняет ему принцип действия громадной машины, в течение многих часов выписывающей на теле осужденного кровавое назидание приговора, которое он должен прочесть своими ранами, прежде чем скончается. Кажется, что вот-вот

³⁵ *Theodor W. Adorno. Versuch das Endspiel zu verstehen.*

что-то случится — не осужденный попадет под чудовищные резцы, а сам любознательный путешественник. И, действительно, случается: офицер отпускает жертву и сам ложится на страшное ложе. Он проиграл, поскольку новый комендант намерен приостановить действие адской машины, а значит — и все, что было смыслом жизни инквизитора. Рассказы Кафки — криминальные, детективные истории, где убийства и преступления остаются нераскрытыми. Как и у Сада, говорит Адорно, ужасное без всяких оговорок, образует герметически захлопнувшийся мир.

В своем философствовании Адорно следует опыту Кафки в том смысле, что Кафка не позволяет читателю относиться к тексту созерцательно, отстраненно. Читатель, коли он пожелал быть таким, далее уже помимо своей воли удерживается как действующее лицо философских детективов и сам превращается в жертву: съживается от страха, ожидая, что именно его водрузят сейчас на машину пыток и кровавых изречений; задыхается от жалости и отвращения к несчастному Грегору Замзе, чувствуя себя временами тоже беспомощным насекомым. Так и в философии Адорно. Тот, кто погружается в его тексты, выходит из них другим человеком. Сдирается толстая кожа культурных наслоений, привычек, штампованных мыслей, отчеканенных массовой культурой чувств. Каждая книга, которая чегонибудь да стоит, играет со своим читателем. Но негативная метафорика, парадоксы, логика ловушки, вибрирование аргументации — не просто невинная игра, но и «терапия», «спасение безнадежного» — чувственного, природного.

Тексты Кафки аллегоричны, как и тексты Адорно. И в тех, и в других нет символов, в которых буква сплавлена со значением, но означаемое и означающее разорваны, разведены, и из этой бездны исходит странное свечение фасцинации. Кафка, говорит Адорно, составляет лаконичные отчеты и протоколы событий, пользуясь словами простыми и будничными, в то время как речь идет о вещах чрезвычайных и экстраординарных. Отсюда возникает жуткое чувство реальности нереального. «Смысл выдавливается через аскезу смыслу»³⁶.

³⁶ *Adorno T.* Versuch, das Endspiel zu verstehen. S. 126.

Так, в «Превращении» словесный ряд не подтверждает фантастичности ситуации. Обычная обстановка в доме скромного служащего, ничем не примечательные детали, кроме того, что несчастный Грегор, оставаясь в сознании, внезапно превращается в мерзкое насекомое, смерть которого становится настоящим праздником освобождения для его семьи. Или подробное описание машины смерти в «Колонии» — от механизма шестеренок и подвижной бороны до грязной тарелки с куском свалявшейся каши, которую обезумевший от боли человек слизывает время от времени, пока не потеряет сознания. Неправдоподобное становится правдоподобным — как и в «эстетической теории».

Но Адорно не во всем соглашается с Кафкой. Он считает, что создатель «Превращения» не освободился полностью от влияния традиции просвещения, поскольку объективные тенденции берут у него верх над спонтанностью и актами свободы, что характерно для всего просвещения, начиная от гомеровских мифов до Гегеля и Маркса. И все же Кафка с фрагментарностью его формы, бесстрастным описанием ужасного, повергающего в шок, родствен «Эстетической теории» с ее центральной философемой нетождественности. Адорно находит даже, что проза Кафки, именно в силу ее враждебности музыке, «ведет себя аналогично музыке».

И еще одно неожиданное для философии сопоставление — с живописью. По силе своего воздействия эссе Адорно напоминают полотна Василия Кандинского. Сам Адорно не скрывает этой неожиданной близости, упоминая Кандинского и его трактат «О духовном в искусстве» в контексте рассуждений о Шонберге. Если создатель «эстетической теории» переводит музыкальное коварство Шонберга на язык философии, то Кандинский стремится выразить опыт музыки модерн в живописи. Его картины являют собой музыкальные композиции цвета и формы, живописную светомузыку. Так обнаруживается поразительное сходство двенадцатитоновой музыки Шонберга, атональной философии Адорно и колористических симфоний Кандинского. Интересно, что в этот ряд вписывается фамилия известного русского авангардиста, что

позволяет говорить о взаимосвязях теории Адорно с русской культурой — тема еще совершенно неизученная.

Размышления Адорно значимы и для кубизма, и для экспрессионизма и для русского авангардизма. Наверное потому, что его «Эстетическая теория» — самое главное, что сказано в современной философии об искусстве эпохи модерн на языке теории.

Философствование Адорно сравнивают с искусством пиротехники; аргументы вспыхивают, словно грозди фейерверка в ночном небе. Еще одно неожиданное сравнение — с композицией одного из сюрреалистов, изобразившего утюг, блестящая «подошва» которого утыкана десятками гвоздей³⁷. Теория Адорно подобна и такому утюгу, и колючей проволоке, преграждающей путь. Она шокирует и обескураживает, она как пощечина, которой одни страшатся, поспешно отворачиваясь, другие покорно подставляют вторую щеку. Встреча с Адорно — для любого читателя — рискованное интеллектуальное испытание. Не надуман вопрос: можно ли вообще читать Адорно и как это лучше всего осуществить? Адорно не суммирует арифметически рациональность и мимезис, логическую необходимость и созерцание, понятие и чувство. С самого начала он перемещается в дискурс, где эти моменты органически, внутренне сплавлены. Это и не гносеология, и не логика, и не эстетика, и не диалектика. Не рационализм и не иррационализм. Как бы мы не хотели привычными понятиями измерить и обсудить этот духовный феномен, он требует качественно других определений.

Теория Адорно открывает обширное игровое пространство, обновляя гегелевскую критику Канта и марксову критику Гегеля. «В этом зеркальном кабинете рефлексии», где позиции, обмениваясь, сохраняют баланс, легко потерять ориентацию и впасть в недоумение, есть ли вообще у «эстетической теории» собственное содержание и цели? Некоторые шансы реконструкции могут дать три

³⁷ *Beyer W.R. Vier Kritiken: Heidegger, Sartre, Adorno, Luracs. Köln: Pohl-Rugenstein. 1970.* Кто не знает об этом сравнении, не поймет, почему на обложке испанского перевода «*Minima moralia*» изображен именно такой утюг.

возможности, опробованные в истории философии и напоминающие в чем-то рискованные выпады Адорно против традиционного мышления. Первая возможность — сопоставить теорию Адорно с софистической эристикой, чью стратегию Платон обозначил как желание спора и противопоставил ей свой диалог, направленный на поиск истины. Однако адорновская теория сопротивляется подобному сопоставлению, поскольку не призывает к оправданию своекорыстного интереса, а печется о справедливом общественном устройстве.

Вторая возможность заключается в сопоставлении с диалогами самого Платона, отмеченными апоретичностью и неуспокоенностью. Но Адорно не удовлетворяется и откровенной апоретикой, заявляя о «неслыханном предприятии — писать против всех систем систему... Автор, который с ранних лет признавал эссе единственной формой, соразмерной философской артикуляции, решается незадолго перед смертью к мысленному суммированию, предъявляет в диалоге с классическими образцами сплошь систематические притязания»³⁸. Остается еще одна возможность реконструкции, основанная на аналогии с гегелевской диалектикой. Но и телеологизм и замкнутость спекуляции явно не по нраву Адорно. Единственный шанс выбраться из «зеркального кабинета рефлексии» дает ссылка на парадоксальное изречение Шлегеля: «Для духа одинаково смертельно иметь систему и не иметь ее. Он должен, пожалуй, решиться соединить то и другое». Ему и последовала якобы спустя столетие, теория Адорно, воспринявшая идеи романтиков через диссертацию Бенямина «К понятию художественной критики в немецкой романтике». Но основой несистематической системы может быть только эстетический опыт, мерцающий и пульсирующий. Ни о какой вещи не высказывается ничего однозначно, есть ли это реальность или толкование, обман, его разоблачение или снова уловка. «Дискурс постоянно осциллирует между высказыванием и его опровержением»³⁹.

³⁸ *Bubner R.* Adornos Negative Dialektik // Adorno-Konferenz. Fr. am Main: Suhrkamp. 1983.

³⁹ *Schurz R.* Ethik nach Adorno. Fr. am Main: Suhrkamp. 1985. S. 40.

Растекающийся дискурс субъективности, преодолевшей тождественность, намеренно остается в модусе вопрошания, философской майевтики. Фундаментальная структура традиционного мышления заключается в ориентации на ответ. Тот, кто отрицает, критикует, должен иметь в кармане предположительный аргумент, как быть, как устроить все к лучшему. Адорно откровенно насмехается над классическим требованием. Он настаивает на том, «что нечто фальшиво, даже если ничего лучшего нельзя предложить»⁴⁰. Для теории Адорно характерна поэтому флуктуация между «лирическим» и «эпическим» дискурсами. «Мыслительные ходы, которые поселяются на высоком уровне абстракции, ищут свой конкретный, чувственный материал, свое изображение в живом измерении»⁴¹. Но и это определение не может удовлетворить. Еще один термин — «драматический дискурс», поскольку создатель «Эстетической теории» является скорее ее актером, чем сочинителем. И, наконец, самое последнее уточнение: Адорно «инсценирует» фантастическую реальность, апеллирует к возможному счастью. «Драматический дискурс» обнаруживает себя «этическим»; драма с самого начала подразумевает этические мотивы.

Эстетическая теория Теодора Адорно еще ждет своих заинтересованных исследователей.

⁴⁰ Ibid. S. 180.

⁴¹ Schurz R. Ethik nach Adorno. S. 201.

Библиография:

- Adorno T.W.* Ästhetische Theorie // G.S.Bd.1. Fr. am Main: Suhrkamp. 1970.
- Adorno T.W.* Der Essay als Form. Noten Zur Literatur // Adorno T.W. Über Walter Benjamin. Fr. am Main: Suhrkamp. 1958.
- Adorno T.W.* Die musikalischen Monographien. G.S.Bd.13. Fr. am Main: Suhrkamp. 1971.
- Adorno T.W.* Dissonanzen. Musik in der verwalteten Welt. Göttingen: Ruprecht. 1963.
- Adorno T.W.* Versuch, das Endspill zu verstehen. Aufsätze zur Literatur des 20. Jahrhunderts 1. Fr. am Main: Suhrkamp. 1972.
- Adorno-Konferenz.* Fr. am Main: Suhrkamp. 1972.
- Buck-Morss S.* The origin of Negative Dialectics. New-York: The FREE Press. 1979.
- Braun C.* Kritische Theorie versus Kritizismus. Berlin-New-York: Walter de Crayter. 1983.
- Brautigam B.* Reflexion des Schönen-schöne Reflexion. Boon: Herbert Grundmann. 1975.
- Bronner S.* Of critical theory and its theorists. London: Routedge. 2002.
- Derrida J.* De la grammatologie. P.: Minuit. 1967.
- Die aktualität der Diadertik der Aufklärung: zwischen Moderne und Postmoderne. Fr. am Main: Campus. 1989.
- Düver L.* Theodor W. Adorno. Bonn: Herbert Grundmann. 1978.
- Gomes V.* El pensamiento estetico de Theodor W. Adorno. Valencia: Franesis coniverstat de Valencia. 1998.
- Grenz P.* Adornos Philosophie in Grundbegriffen. Fr. am Main: Suhrkamp. 1974.
- Huhn T.* The Cambridge companion to Adorno. Cambridge: Cambridge University press. 2004.
- Jay M.* Dialektische Phantasie. Die Geschichte der Franfurter Schule und die Institut für Sozialforschung 1923–1950. Fr. am Main: Fischer. 1976.
- Johansson A.* Auhanding i litteraturuentens — kap. Adorno, Delleuze och litteraturens Moigheter. Goteborg: Galanta production. 2003.
- Knapp C.* Theodor W. Adorno. Berlin: Lolloquim. 1980.
- Materialien zur ästhetischen Theorie Th.W. Adornos. Konstruktion der Moderne. Fr. am Main: Suhrkamp. 1980.
- Rabinbach A.* In the shadow of catastrophe berman intellectuals between Apocalypse and Enlightenment. Berkeley: Uneversity of California. 2000.
- Theodor W. Adorno zum Gedächtnis. Fr. am Main: Suhrkamp. 1971.

- Адорно Теодор В.* Проблемы философии морали / пер. М.Л. Хорькова. М.: Республика. 2000.
- Адорно Теодор В.* Философия новой музыки / пер. Б. Скуратова. М.: Логос. 2001.
- Адорно Теодор В.* Эстетическая теория / пер. А.В. Дранова. М.: Республика. 2001.
- Адорно Теодор.* Исследование авторитарной личности. М.: Серебряные нити. 2001.
- Адорно Теодор В.* Негативная диалектика / пер. Е.Л. Петренко. М.: Научный мир. 2003.
- Деррида Ж.* О грамματοлогии / Пер. Н.С. Автономовой. М.: Ad marginem. 2000.
- Кузнецов М.М.* Теодор В. Адорно // Философы двадцатого века. М.: Искусство–XXI век. 2004.
- Хоркхаймер Макс.* Теодор В. Адорно. Диалектика просвещения. Философские фрагменты / пер. М.Кузнецова. М.–СПб.: Медиум. 1997.

Духан И.Н.

Мерло-Понти и Сезанн: к становлению феноменологии видимого

Живописные образы Сезанна и экзистенциальные темы судьбы Сезанна-художника пробуждают философские интуиции Мориса Мерло-Понти, приближая стиль его мышления вплотную к видимому. Сезанн — концептуальный персонаж философа. Мерло-Понти вступает в активный диалог с мастером в 1940-е г., на этапе кристаллизации своего собственного стиля философствования, сезанновские образы становятся средоточием его размышлений, вплоть до самых поздних записей. Этот философский интерес Мерло-Понти к творчеству художника, точнее, непрерывное влечение, и даже страсть, сопоставимы с хайдеггеровской одержимостью Гёльдерлином. Если мысль позднего Хайдеггера осознавалась им самим как непрерывное постижение Гёльдерлина, то для Мерло-Понти таким же неиссякаемым источником рефлексии стал Сезанн. Для философии середины XX в. обращение к художественным творениям общепринято и понятно. Достаточно вспомнить образы искусства у Сартра — друга и оппонента Мерло-Понти, в пластике Альберто Джакометти нашедшего претворение экзистенциалистского мироощущения, — и вообще весь стиль французской философии того времени, насыщенный художественной топикой. Это сопряжение философии и искусства было столь органично для того времени: именно в те годы известный философ и эстетик Этьенн Сурио назвал философию высшим родом искусства, подчеркивая непрерывность связи философской мысли и художественного творчества¹.

¹ *Merleau-Ponty M. Le visible et l'invisible. Paris: Gallimard. 1964. P. 248.*

Параллель со старшим современником французского философа — Мартином Хайдеггером, именно в 1930-е — 1940-е гг. активно сблизившим свою философию с образным строем искусства и поэзии, позволяет обнаружить своеобразие видения искусства в философских штудиях Мерло-Понти. Уже в лекционном курсе 1930-х гг., позднее опубликованном под названием «Исток художественного произведения», Хайдеггер эксплицирует контуры своей философии в направлении искусства. Известный теоретик искусства М. Шапиро обратил внимание на существенные искусствоведческие неточности «Истока», особенно в интерпретации произведений Ван-Гога. Даже не углубляясь в суть замечаний и полемики, можно убедиться в том, что собственно выбор фигуры художника (Ван-Гог) или произведения (греческий храм, Сикстинская мадонна) имел для Хайдеггера подчиненный, «служебный» смысл, вся энергия его мысли была нацелена на выявление особенных для пропедевтики философского мышления возможностей произведения искусства к «собираанию мира», к непосредственному раскрытию Бытия (алетейя). Обращение же к Сезанну у Мерло-Понти при некоторых общих с Хайдеггером мотивах имело совершенно иной характер — одновременно и сокровенно-исповедально-личностный, и универсальный одновременно. Мерло-Понти всматривается в картины Сезанна, словно пытаясь постигнуть природу магического воздействия их живописной техники передачи *видимого*; он цитирует письма, высказывания мастера, искусствоведческие работы о нем. Мерло-Понти вступает в диалог с Сезанном — *Другим* и *другом*, делая это отношение ассиметричным, отдавая живописцу в отношении *Я-Другой* первенство в раскрытии мира. Если Хайдеггер «растворяет» художественные творения в своем этическом философском строе, то Мерло-Понти стремится исследовать и понять их, чтобы раскрыть для философии особенный способ феноменального постижения мира в непосредственности становления видимого и многообразии подвижных слоев бытия.

Постигая мир Сезанна, философ прояснял смыслы собственной новаторской феноменологии. Живопись, прежде всего — живопись Сезанна — стала для Мерло-Понти тем полем видимого, в

котором он обнаруживал не выраженные, не затронутые философией горизонты чувственности в ее сложной нюансированности и динамике. Дело его мысли стало «введение» этих нюансированных и подвижных горизонтов раскрывающегося, смотрящего на нас бытия в систему феноменологического видения. Поль Сезанн — не единственный художник, к творчеству которого обращался Мерло-Понти в поиске философского вдохновения и для того, чтобы сделать философию способной говорить языками видимого. В своих сочинениях философ анализирует художественные стратегии и произведения Эль Греко, Пауля Клее, Альберто Джакометти, Робера Делоне, Анри Матисса, Пита Мондриана, Огюста Родена, обращается к записям Леонардо, художественным теориям Андре Мальро, Бернарда Бернсона, Андре Шастеля и Поля Валери и др.² Аналитика искусства и разбор произведений различных мастеров наполняет его поздние философские лекционные курсы³. Однако Сезанн и его живопись сыграли в интеллектуальной биографии философа исключительную роль. В живописи Сезанна философ нашел опору и парадигму для новой феноменологии, переводящей классический гуссерлевский проект в совершенно иной опыт открытия мира как феноменологического зрелища.

Для написания эссе «Око и дух», заказанного известным историком искусства Анри Шастелем для первого номера журнала о французском искусстве («Art de France»), Мерло-Понти снял домик у местного художника в городке Толоне, близ Экса — местах уединенных пленэров и отшельничества Сезанна. Здесь философ

² Кодекс художников и теоретиков искусства Мерло-Понти подробно рассматривается Г.А. Джонсоном во введении к сборнику, посвященному эстетическим исследованиям философа (*Johnson G.A. Introduction to Merleau-Ponty's Philosophy of Painting // Merleau-Ponty Aesthetics Reader / Ed. by G.A. Johnson, M.V. Smith. Evanston: Northwestern University. 1993. P. 3–59*). Помимо произведений, рассматриваемых в настоящей статье и связанных с Сезанном, для понимания философско-художественной концепции Мерло-Понти особенно важна его статья «Косвенный язык и языки безмолвия» (*Мерло-Понти М. Знаки / пер. с франц., коммент. и послесл. И.С. Вдовиной. М.: Искусство. 2001. С. 44–95*).

³ *Merleau-Ponty M. Notes des cours au collège de France, 1958– 1959 et 1960–1961. Paris: Gallimard. 1996. P. 50–62, 167–174, 179–183, 206–207 etc.*

созерцает уже не живопись мастера, он погружается в живописный *Lebenswelt* Сезанна, видит мир сквозь его живопись. Родается особенная и уникальная ситуация в сближении философской мысли и искусства — ситуация со-чувствования и со-видения философа и художника. Следы этого гипнотизирующего «шаманского» погружения в оптику Сезанна сохранились в дискурсе «Ока и духа» и рабочих записях к «Видимому и невидимому». Живопись таит чудодейственную силу и способность к непосредственному запечатлению зрелища мира во всем диапазоне его разворачивающегося на нас *видимого* — «поверхности неисчерпаемой глубины»⁴. Философ Мерло-Понти будет перевоплощаться в живописца Сезанна, чтобы преобразовать современный ему философский строй мышления в направлении отражения спонтанного многоликости «дикого бытия».

Нельзя не заметить глубинной логики в усилении интереса Мерло-Понти к живописи вообще и творчеству Сезанна в особенности — он возникает в период наиболее интенсивной проработки философом основных концептов его феноменологии. Статья Мерло-Понти «Сомнение Сезанна» опубликована в 1945 г., в год выхода его *opus magnum* — «Феноменологии восприятия». «Око и дух», последняя прижизненно изданная работа, пишется в основном летом 1960 г., во время кристаллизации идей «Видимого и невидимого».

«Сомнение Сезанна» и «Феноменология восприятия» — самостоятельные и независимые друг от друга работы, связанные в то же время сквозными темами и образами. Прежде всего, личностью самого Сезанна — референции к его творчеству мы неоднократно находим в развертывании философских идей «Феноменологии восприятия». В предисловии к «Феноменологии восприятия» Мерло-Понти, подчеркивая, что развивает гуссерлевский проект феноменологии, говорит о возможности и необходимости феноменологии стать «феноменологией генезиса»: «Благодаря расширенному понятию интенциональности феноменологическое “понимание” отличается себя от классического “разумения”, которое ограничивается

⁴ Ibid. P. 186.

“истинными и неколебимыми сущностями”, а феноменология обретает возможность стать феноменологией генезиса»⁵. Открывая поновому гуссерлевский проект, Мерло-Понти подчеркивает «естественность» феноменологической установки в ее органической дескриптивной обращенности к миру вокруг нас, к тому, что в своих поздних сочинениях Гуссерль обозначал как естественное понятие о мире (*natürlichen Weltbegriff*) и жизненный мир (*Lebenswelt*)⁶. «Именно в нас самих мы находим единство феноменологии и ее доподлинный смысл, — пишет Мерло-Понти в предисловии, — в феноменологическом стиле мышления мы узнали не новую философию, но, скорее, встретились с тем, что давно ожидали»⁷. Феноменология помогает увидеть мир вокруг нас, возвращаясь при этом к самим вещам — тезис Гуссерля, который в трактовке Мерло-Понти означает «вернуться к этому миру *до* знания»⁸. Именно феноменологическая философия представляется Мерло-Понти исключительно близкой искусству видения — «подлинная философия в том, чтобы снова научиться видеть мир»⁹. Философия и искусство едины в своем поиске — «философия не есть отражение предудстановленной истины, это, как и искусство, осуществление истины»¹⁰. Эту же направленность творческой интенциональности на поиск истины выделял в творческой стратегии Сезанна его биограф и современник Эмиль Бернар: «Понятие красоты было чуждо Сезанну, ему было близко лишь понятие истины»¹¹. Отсюда — созвучие «Феноменологии восприятия» и визуального художественного опыта в формировании утонченного искусства видения, способного к раскрытию истины.

⁵ Мерло-Понти М. Феноменология восприятия // Морис Мерло-Понти / Пер. с франц. Д. Калугина, Л. Карягина, А. Маркова, А. Шестакова, под ред. И. Вдовиной, С. Фокина. СПб.: Ювента, Наука. 1999.

⁶ Там же. С. 6.

⁷ Там же.

⁸ Там же. С. 7.

⁹ Там же. С. 21.

¹⁰ Там же.

¹¹ Поль Сезанн. Переписка. Воспоминания современников / сост. и вступ. статья Н.В. Яворской. М.: Искусство. 1972. С. 212.

В этюде «Сомнение Сезанна» Мерло-Понти¹² заключено претворение этого тезиса о философии как искусстве — осуществлять феноменологический поиск в философии, литературе и живописи одновременно, открывая в искусстве непосредственное воплощение волнующих его философских проблем. В искусстве Сезанна философ обнаруживает и продумывает принципиальные для «феноменологии генезиса» темы: первичное синтетическое восприятие, феномен телесности, молчаливое до-человеческое Бытие. «Сомнение Сезанна» изобилует при этом настолько тонкими художественно-философскими наблюдениями над характером и формообразованием живописи, что побудило составителя антологии основных искусствоведческих штудий, посвященных Сезанну, включить в него и этот этюд Мерло-Понти¹³. В этюде о Сезанне 1945 г. уже просматриваются темы, развивающие проект феноменологии генезиса Мерло-Понти в направлении своеобразной феноменологии видимого, которая более полно и глубже раскроется им в «Видимом и невидимом», «Оке и духе», других поздних сочинениях и лекционных курсах в Коллеж де Франс 1958–1961 гг.

Т. Тэудвайн подчеркивает экзистенциально-автобиографический смысл этюда «Сомнение Сезанна», работа над которым совпала с размышлениями и сомнениями самого философа в период подготовки публикации «Феноменологии восприятия»¹⁴. Действительно, в стиле жизненных переживаний и живописного мышления Сезанна философ нашел то удивительное сочетание мучительных сомнений, психологической неопределенности и воли к новаторству, которым характеризовалось и его собственное интеллектуальное творчество тех лет. Как известно, «Феноменология восприятия» была встречена достаточно критически французским философским сообществом, один из обозревателей даже назвал ее

¹² *Merleau-Ponty M. Le doute de Cézanne // Fontaine. Vol. 8. № 47 (décembre). 1945. // repr.: Merleau-Ponty M. Sens et non-sens. Paris: Gallimard. 1996. P. 13–33.*

¹³ *Cezanne in Perspective / Judith Weschler, ed. Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall. 1975.*

¹⁴ *Toadvine Th. The art of doubting: Merleau-Ponty and Cezanne // Philosophy Today. Vol. 41. 1997. P. 545–553.*

«философией неопределенности» (*une philosophie de l'ambiguite*)¹⁵. И хотя в этом определении содержится оттенок иронии, сам Мерло-Понти воспринял его как весьма существенную характеристику собственного стиля философствования.

Сомнение, неопределенность, отход от строгого философского письма и последовательной логики рефлексии сочетаются в «Феноменологии восприятия», задача которой — поиск нового образа философского мышления в его естественности и сопряжении с непосредственным телесным переживанием мира. «Феноменология восприятия», как заметил Эмиль Брейе, «переворачивает простой смысл того, что мы называем философией»¹⁶. На наш взгляд, Мерло-Понти и намеренно, и спонтанно проигрывает в «Феноменологии восприятия» этос неопределенности и многозначности. Это обусловлено тем, что философский язык и новые феноменологические дефиниции здесь сами существуют в плазматической ситуации зарождения и поливариантности поиска, а также стремлением не сковывать жесткой логической определенностью трансфигуративное пространство смыслопорождения образа мира *sub specie* многомерности телесного опыта, не поддающейся логико-семантической кодификации. «Неопределенность» выступает стратегией постепенного вызревания и прояснения смыслов в их актуальной многозначности. Это соединение сомнения, «неопределенности» и радикального утверждения нового видения Мерло-Понти обнаруживает и в жизни и живописной стратегии Сезанна. Философ усиливает, заостряет, литературно обыгрывает амбивалентности художника. Золя, друг детства, считал Сезанна гением, но, тут же добавляет Мерло-Понти, — гением, идущим неверным путем¹⁷. Предоставленный самому себе, художник созерцает природу в высшей степени человечно, однако смысл его произведений никак не соотносится с его жизнью, история искусств тем более не помогает

¹⁵ *Alquie F. Une philosophie de l'ambiguite: L'Existentialisme de Maurice Merleau-Ponty // Fontaine. 1947. № 11 (April). P. 47–70.*

¹⁶ *The Primacy of Perception / ed. J. Edie. Evanston: Northwestern University Press. 1964. P. 28–29.*

¹⁷ *Merleau-Ponty M. Le doute de Cézanne. P. 14.*

прояснить их смысла¹⁸. Сезанн сам — воплощенное сомнение: он неуверен в своем физическом здоровье, отношениях с женщинами, таланте, способности к творчеству...

Мерло-Понти рисует образ художника, ощущающего всю пропасть дистанции, разъединяющей его живописное видение и современную ему художественную культуру. Действительно, Сезанн остро переживал, вплоть до попыток самоубийства, и чувство физической немощи, и болезнь сердца, и непонимание современников и друзей, особенно близкого ему в юности Эмиля Золя. Тягостное ощущение физической немощи, сомнение в продуктивности собственных творческих поисков при радикальной решимости утверждения нового видения характеризует экзистенциальный образ Сезанна в письмах. Он пишет Октаву Маусу в 1889 г. — в апогее его живописной эволюции, — что «долгие поиски не дали пока положительных результатов, и опасаясь справедливой критики, я решил работать в уединении, пока не почувствую себя способным теоретически защитить результаты своей работы»¹⁹. А Жоашиму Гаске в 1896 г. — с оттенком отчаяния: «У меня больше нет сил. Мне надо было быть разумнее и знать, что в моем возрасте нельзя поддаваться иллюзиям, они меня губят <...> Сейчас я все еще стараюсь выразить смутные чувства, присущие нам от рождения. Если я умру, все будет кончено. Что делать!»²⁰. Однако это состояние, близкое депрессии, рождалось в атмосфере осознания радикальной сложности поставленных живописных задач. В воспоминаниях Бернара — наиболее достоверного биографа художника — возникает образ физически немощного мастера, сознание которого было наполнено социальными условностями и психологическими комплексами («он испытывал тяжелую неуверенность в себе по отношению к женщинам, с другой стороны, его останавливали религиозные соображения»²¹, но при этом неуклонно творящего дело живописи.

¹⁸ Ibid. P. 16.

¹⁹ Поль Сезанн. Переписка. Воспоминания современников. С. 102.

²⁰ Там же. С. 106.

²¹ Там же. С. 212.

«Сомнение Сезанна» — изящно выстроенный философско-литературный этюд, интрига которого близка поэтике экзистенциализма: личная творческая свобода художника рождается в драме преодоления им собственной истории отчаяния. Абсолют творческой свободы — в полной погруженности в живописный мир гиперболизируется Мерло-Понти: «...живопись была его миром и его способом существования. Он работал один, без учеников, без одобрения со стороны собственной семьи, без поддержки критиков. Он занимался живописью в тот день, когда умерла его мать»²².

Мерло-Понти задает экзистенциалистский вопрос: как рождается свобода художника? Обстоятельства конкретного существования могут лишь косвенно воздействовать на сознание, наше целеполагание и наше будущее не предопределены с первого вдоха. «Вечный» Сезанн, которого мы обнаруживаем с самого начала его жизни, в котором уже содержалось все свершившееся с ним позднее — может ли он быть свободен от внешних воздействий, свободен ли он от самого себя? Если мое «я» — определенный проект, реализация которого начинается с самого раннего детства, полагает философ, и изначальное и вновь сформированное в движении жизни неразличимы во мне, в моем существовании невозможно различить ни врожденно-предопределенные эпизоды, ни жесты новаторства. Между концептами жизни, полностью сконструированной и полностью предзаданной, нет различия. Но если мы обнаружим место в нашей жизни для подлинной свободы, то она и станет нашим стремлением выйти за пределы нашей изначальной истории, не мешая нам при этом быть самим собой. В нашей подлинной свободе мы никогда не детерминированы целиком, равно как и не изменчивы абсолютно²³.

Мерло-Понти вводит образ монстра чистой свободы — Леонардо да Винчи, следуя интерпретации Поля Валери. Свобода Леонардо, проявлявшаяся в полной не-обусловленности его жизни и творчества, противостоянии культурным и поведенческим тра-

²² *Merleau-Ponty M. Le doute de Cézanne. P. 13–14.*

²³ *Ibid. P. 27–28.*

дициям и стереотипам — классический сюжет фрейдовского психоанализа. Данный психоанализ, замечает Мерло-Понти, в своей причинно-следственной детерминированности не делает свободу невозможной, он учит нас воспринимать нашу свободу конкретно, как творческое само-возрождение («la psychanalyse ne rend pas impossible la liberté, elle nous apprend à la concevoir concrètement, comme une reprise créatrice de nous-mêmes»²⁴). Свобода Сезанна состояла в выходе его за пределы собственной самости, его физически немощной плоти и в подчинении всей плоти живописи: художник никогда не был центром для самого себя²⁵. Так завершает свой этюд Мерло-Понти. Можно продолжить философа: особенный характер соотношения субъективности/телесности Сезанна и ландшафта его картин в том, что художник растворяется в картине, раскрывая живопись миру и предоставляя последнему доминировать над живописью, включая и собственную субъективность/телесность в поток миростановления.

Именно вследствие этой «слабой субъективности», «слабой проектности» художника возникает тот особенный характер живописи, который делает произведение искусства и мир частями одного и того же целого²⁶. Мир органично переходит в живопись, как будто не встречая сопротивления со стороны художественной субъективности. Концептуально переживаемая Сезанном его человеческая немощность давала основания мастеру отдаться живописи, позволяя ей доминировать над его потенцией к миротворчеству, а миру — над живописью. Образ Сезанна в интерпретации философа близок Сартровскому «ничто». Сезанн не строит новые образные «миры», он ищет способ полностью отдаться миру, сохранив и усилив чувственные нюансы мирообраза. Различаются ли искусство и природа? — спрашивает художник и отвечает: «Я стремился сделать их подобными»²⁷. Художник стремится раскрыть свою чувствительность в направлении к миру. Мерло-Понти при-

²⁴ Ibid. P. 32.

²⁵ Ibid. P. 33.

²⁶ Ibid. P. 18.

²⁷ Ibid. P. 17–18.

водит тезис Сезанна о том, что художник должен развивать свою оптику²⁸. Именно высокочувствительная оптика при слабой, приглушенной субъективности и дает возможность уловить сложную нюансированность пространственных и временных отношений и слоев мира. Отсюда исходит то, что Мерло-Понти характеризовал как стремление Сезанна видеть и изображать первичный мир в его становлении. Среди главных проблем, которые Мерло-Понти разрабатывает в «Сомнении Сезанна» — первичное синтетическое восприятие. Живопись Сезанна понимается им как непрерывное поле восприятия. Мир — это непрерывность форм без разрывов, причем цвет и рисунок (контур) не существуют как таковые по-отдельности, а вплетены в единую мировую ткань²⁹. Поэтому Мерло-Понти подвергает сомнению любые перспективные схемы построения пространства картины. В них, с одной стороны, — доминирование позиции сильной субъективности и одной привилегированной точки зрения, с другой — разрыв в единой мировой ткани видимого.

Критика научной линейной перспективы становится сквозной темой феноменологии Мерло-Понти. В этом критическом отношении к научной перспективе как задержке динамики восприятия и как сведению сложного многообразия сплетений видимого к единой доминирующей точке зрения (*point de vue*), подавляющей иные пути визуального постижения мира, заметно сильное воздействие авангардного художественного эксперимента³⁰. Мерло-Понти был особенно вдохновлен новаторским исследованием венского теоретика и историка искусства Фрица Новотного об эпохально-рубежном значении живописи Сезанна в преодолении традиции ренессансной научной перспективы³¹. Новотный теоретически обобщил те движения авангардной мысли и художественной прак-

²⁸ Ibid. P. 18.

²⁹ Ibid. P. 21–22.

³⁰ См.: Духан И.Н. *Perspectiva artificialis*, антиперспективизм и время // Культура, эпоха и стиль: классическое искусство Запада / Сборн. ст. Государственный институт искусствознания РАН. М. 2010. С. 368–400.

³¹ *Novotny F. Cézanne und das Ende der wissenschaftlichen Perspektive*. Vienna and Munich: Verlag von Anton Schroll. 1938 (1972).

тики, которые делали Сезанна отцом-основателем антиперспективизма³². Его живопись противопоставляет геометрике научной перспективы спонтанную организацию вещей, данную нам в непосредственном геометрическими конструктами восприятии. Мы укоренены в этой спонтанности, и усилие живописца как раз и должно состоять в том, чтобы найти способ претворить этот изначальный мир в живопись. Сезанн раскрыл своей живописью то, что современные психологи назвали живой, жизненной перспективой — ту перспективу, которую мы актуально ощущаем, а не конструируем геометрически. Геометрическая перспектива останавливает спонтанность всеобщего движения. Аналогично происходит и с цветом — универсальные цветовые отношения академической живописи так же дистанцированы от реальности, как и научная линейная перспектива³³.

Философская критика научной линейной перспективы как подмены непосредственного восприятия мира продолжена Мерло-Понти в «Феноменологии восприятия» и особенно в поздних сочинениях конца 1950-х — начала 1960-х гг. Почему «перспектива», собственно техника визуальной репрезентации, так волнует философа? Дело в том, что действие перспективы в чем-то подобно механизму канонической философской рефлексии: оно требует приостановки становящегося видимого бытия для собственного саморазвертывания. Задача же живописи Сезанна, как представляет ее Мерло-Понти, состоит в том, чтобы изобразить природный мир как становящийся организм, сделать доступной видимому саму вибрацию образов вещей в их зарождении³⁴. Живопись делает видимым становящееся — тезис, прямо противоположный ренессансно-перспективному зрению.

Мерло-Понти возвращает философии платоновский смысл умо-зрения. Если основное напряжение мысли в «Феноменоло-

³² См.: *Духан И.Н.* Становление пространственно-временной концепции в искусстве и проектной культуре XX века. Минск: Издательство Белгосуниверситета. 2010.

³³ *Merleau-Ponty M.* Le doute de Cézanne. P. 18–22.

³⁴ *Ibid.* P. 23.

гии восприятия» — раскрытие в человеке всеобщего чувствилища (*sensorium*), и аналитика того первичного слоя чувствования, в котором до критической установки и тем более трансцендентальной рефлексии обнаруживается интерсенсорное единство мира, вещей и нас³⁵, то в поздних текстах Мерло-Понти проявляются новые нюансы аналитики первичного восприятия, и фокус еще сильнее смещается от феноменологии телесности к феноменологии видимого, в котором само «телесное» растворяется. Эта направленность мысли философа в «Феноменологии восприятия» эксплицируется, например, в изумительно тонком анализе иллюзии глубины и своеобразия сезанновского перспективизма. В видимом Мерло-Понти обнаруживает онтологический приоритет над другими формами телесного опыта и над мыслимым. Если две координаты предметной среды (высота и ширина) можно объективировать, то третья картезианская координата — глубина — в поле видимого принципиально иллюзорна. Отсюда — многообразие перспектив, по-разному разыгрывающих этот феномен видимого. В межвоенный период были опубликованы выдающиеся философско-искусствоведческие штудии, показывающие многообразие форм перспективной репрезентации в историческом и типологическом ракурсах — «Перспектива как символическая форма» Эрвина Панофского и «Сезанн и конец научной перспективы» Фритца Новотного. Нет единой системы «научной перспективы», сформированной в оптических опытах художников Ренессанса и кодифицированной картезианской по своей сути проективной геометрией Жерара Дезарга в XVII веке. Есть многообразие перспективных форм, соотносящихся с различными модусами освоения телом и взглядом мира, и эти формы не только различаются эволюционно и исторически; они сопрягаются в едином ландшафте восприятия, в одной картине или архитектурной композиции. Этот перспективный релятивизм Мерло-Понти иллюстрирует на примере Сезанна — одного из главных, пожалуй, героев драмы преодоления «научной перспективы»³⁶. Сезанн в своих пейзажах

³⁵ Мерло-Понти М. Феноменология восприятия. С. 307.

³⁶ Там же. С. 334, 337.

и натюрмортах после 1880-х гг. действительно «развертывает» видимый мир и как бы окружает им зрителя. Происходит «включение моего взгляда в объект — взгляда, который в этот объект проникает, одушевляет его»³⁷. В живописи Сезанна мы сразу оказываемся заряжены миром, который является нам в пластическом многообразии своих форм и ракурсов. «Диск под углом к нашему лицу сопротивляется геометрической перспективе, как показали Сезанн и другие художники, представляя в профиль суповую тарелку, содержание которой остается видимым»³⁸. То, что Мерло-Понти называет геометрической перспективой — это и есть та универсальная наука о перспективе, «wissenschaftlichen Perspektive», которая в своей завершающей редакции в проективной геометрии XVII–XIX вв. установила «единые принципы» геометрического глубинно-пространственного построения форм, унифицировав подвижное пластическое многообразие ренессансных перспективно-оптических экспериментов. Апогей научной перспективы — опыт академической живописи XVIII–XIX вв., с детально проработанной универсальной системой построения всех форм видимого — ландшафтов, предметов, теней и т. д. От этого научного перспективизма во французской традиции отходят сначала барбизонцы и Гюстав Курбе, поглощенные живописным переживанием натуры, видимой непосредственно. Однако поворотом к видимому в его постоянном движении и сложности стала живопись импрессионистов, Сезанна и Эдгара Дега 1870-х — 1880-х гг. Живопись углубляется в исследование многообразия видимого, художник, и соответственно зритель, оказываются не на дистанции от видимого, которое разворачивается перед одним доминирующе-внешним взглядом (как в классической перспективе); они оказываются в самой сердцевине вещей. Однонаправленная геометрическая перспектива сменяется живописным полем, в котором вещи взаимопроникают друг в друга.

Если в «Структуре поведения» (1942) Мерло-Понти разрабатывал идеи формы, организма и телесности, активно опираясь на

³⁷ Там же. С. 340.

³⁸ Там же. С. 334.

данные гештальт-психологии, то в «Феноменологии восприятия» опыт непосредственного постижения, запечатленный в первичном восприятии, в том числе и прежде всего, посредством живописи, становится фундаментальным ресурсом феноменологического видения. Одна из основных исследовательских сложностей «Феноменологии восприятия» состоит в попытке синтеза феноменологии Гуссерля, научно-психологических экспериментальных данных и живого видения в формировании феноменологии восприятия, основанной на идее нерасторжимости телесно-зрительного опыта субъекта и мира. Мерло-Понти ищет тот особенный язык и стиль философии, который был бы способен сохранять свою идентичность и в дескрипции трансцендентальной рефлексии, и в раскрытии первично-видимого в образности искусства. Язык Мерло-Понти моделирует непрерывность поля философии-искусства, в котором восприятие получает совершенно новую интенсивность переживания и постижения мира.

Это сочетание рефлексии и образов видимого приводит к качественно новому постижению пространственности и глубины. Один из самых интересных эпизодов «Феноменологии восприятия» — опыт темпоральной аналитики пространственной глубины как различных горизонтов времени. В этом блестящем анализе заметно влияние феноменологической аналитики сознания-времени в сопряжении ретенций — теперь — протенций Гуссерля³⁹, но ощутим и собственный голос Мерло-Понти в прямом обращении темпоральной аналитики к зримому пространству. Синтез глубины для Мерло-Понти — это временной синтез⁴⁰. Единство зримого — «принадлежность двух феноменов одной и той же временной волне»⁴¹. Восприятие и воспринимаемый объект одновременны друг другу. «Восприятие дает мне «поле присутствия» (категория временной аналитики Э. Гуссерля — *И. Д.*) в широком смысле, поле, которое разворачивается в двух измерениях: в измерении

³⁹ Гуссерль Э. Феноменология внутреннего сознания времени // *Он же*. Собр. Соч. Т. 1. М.: Гнозис, 1994. С. 95–104.

⁴⁰ Мерло-Понти М. Феноменология восприятия. С. 340–341.

⁴¹ Там же. С. 341.

«здесь–там» и в измерении «прошлое –настоящее–будущее». Второе позволяет понять первое. Я «удерживаю», у меня «есть» удаленный объект без эксплицитной позиции пространственной перспективы (видимые величина и форма), равно как я «еще держу в руке» недавнее прошлое без какой-то деформации, без стоящего между нами «воспоминания». Вместе с тем, «когда я говорю, что вижу объект на расстоянии, я имею ввиду, что я его уже или еще удерживаю, что он находится в будущем или прошлом в то же время, что и в пространстве»⁴².

Смысл глубины формируется в многообразии временных волн пространственного ландшафта. Узел пространственной драматургии — «живое настоящее», из которого выстраивается вся система глубинно-пространственных отношений. В завершающей главе о темпоральности в третьей части «Феноменологии восприятия» философ разовьет и обобщит свои идеи многомерной временности видимого. Прошлое, настоящее и будущее сопрягаются в едином политемпоральном зрелище мира. Достаточно взглянуть на разновременность живого ландшафта вокруг нас: вот здесь в теплом солнечном свете кружатся вокруг прибрежной зелени стрекозы и мы окружены близким и со-темпоральным нашей чувственности миром, но уже чуть далее, на следующем пространственно-временном плане, река несет свои темно-серые бурлящие воды в совсем не зависимом от нас удаляющемся грозном потоке, а далеко на горизонте по небу движутся тучи с косой пеленой дождя — отдаленное пространством будущее, которое грозит стать актуальным настоящим, когда здесь, где мы находимся, тоже пойдет ливень. Мерло-Понти обостряет временную аналитику Гуссерля, представляя время и пространство взаимобратимыми и со-полагающими смысла друг друга. Фокусом этого взаимообращения станет феноменальное *сознание-тело* в его сопряжении с миром — тема, развиваемая в «Видимом и невидимом».

Эпизоды новейшей истории живописи могут стать прекрасным подтверждением идей Мерло-Понти. Достаточно вспомнить «Тополя» Клода Моне (1891, Музей искусств, Филадельфия) — в

⁴² Там же.

их верхней части далекая полоска неба еще удерживает свет дня, закат делает золотистыми массы тополей на втором плане, а прибрежная поверхность земли уже почти полностью тает в ночном полумраке. Сезанн в живописном видении разновременности как глубины предстоящего нам мира достигает исключительной образной силы. В пейзажах с горой Святой Виктории («Вид на гору Святой Виктории из Ле Лове», 1904–1906, Художественный музей, Базель; «Гора святой Виктории», ок. 1906, ГМИИ им. А.С. Пушкина, Москва) нам предстоит пространственно развернутая глубина времени: передний план дан в актуальной ситуации *настоящего* повседневности, со-темпоральной художнику/зрителю, непосредственно сопрягающегося с нашей телесностью, на втором плане разворачивается тысячелетняя тектоника георитмов земной поверхности, перебиваемая ритмами живой природы, и все мировое зрелище завершает вечный образ покоящейся горы.

Непрерывное синтетическое поле живописи как единства тактильного и визуального опыта, в котором глаз и тело являются не фиксаторами внешнего им опыта, но включены в мир и его объекты («глаз — это определенная возможность соединиться с вещами, а не экран, на который вещи проецируются»⁴³, подсказывает философу фундаментальные темы «Феноменологии восприятия». Мерло-Понти отмечает, что в искусстве Сезанна различия между касанием и взглядом, тактильным и визуальным не существенны для первичного восприятия, воплощенного в творении живописца, которое обнаруживает в этом восприятии удивительную всеобщность опыта — мы *видим* глубину, гладкость или шероховатость фактур, тяжесть форм... «Сезанн настаивал даже на том, что мы видим запах»⁴⁴. Живопись дает возможность Мерло-Понти увидеть ту «толщу изначального опыта»⁴⁵ и тот первичный слой чувствования, в котором человек проявляется как всеобщее чувствилище⁴⁶. Здесь, в *видимом* разыгрывается главный спектакль мира, художник

⁴³ Там же. С. 359.

⁴⁴ Merleau-Ponty M. Le doute de Cézanne. P. 21–22.

⁴⁵ Мерло-Понти М. Феноменология восприятия. С. 278.

⁴⁶ Там же. С. 307.

«превращает в видимое все, что трогает нас»⁴⁷. Видимое становится квинтэссенцией всего ансамбля телесно-чувственного опыта. Философская рефлексия должна раскрыть и преодолеть этот опыт первоначального восприятия, сохранив его непосредственность, не застывая в эпохé, а развиваясь в сопряжении с темпоральным развертыванием мира: «...если рефлексия нуждается в оправдании именно как рефлексия, то есть как движение к истине, тогда нельзя сводить ее к подмене одной картины мира другой, она должна показать нам, как наивный взгляд на мир усвоен и превзойден взглядом рефлексивным»⁴⁸.

В «Сомнении Сезанна» Мерло-Понти в образе великого художника «проиграл» сквозные темы собственного мышления. Философ иногда «проговаривается», именуя художника Сезанна философом⁴⁹. Сезанн, говорит Мерло-Понти, никогда не хотел быть спонтанно-природным «диким» художником. Он лишь стремился воссоединить интеллект, идеи, науки, перспективу, традицию с миром природы, который все они призваны постигать и от которого они дистанцировались⁵⁰. Мир природы постигается всем многообразием спектра телесного опыта, в котором доминирует визуальное восприятие, видимое. Именно через видимое это многообразие телесного опыта получает свой «язык безмолвия». Живописи Сезанна адресована важнейшая проблема философии Мерло-Понти — возвращение к миру как возрождение нашего прямого перцептивного контакта с «натурой». Для Мерло-Понти точная фиксация изначального опыта мира уже содержит отрицание идеализма и реализма и возврат к онтологии смысла. «Опираясь на гештальт-психологию и феноменологию Гуссерля, Мерло-Понти стремится обнаружить основания всех культурных форм в спонтанной организации мира в нашем восприятии. Для того, чтобы “схватить” момент первичного восприятия, надо отделиться от нашего повседневно-обыденного образа восприятия

⁴⁷ *Merleau-Ponty M. Le doute de Cézanne. P. 26.*

⁴⁸ *Мерло-Понти М. Феноменология восприятия. С. 274.*

⁴⁹ *Ibid. P. 25–26.*

⁵⁰ *Ibid. P. 18–19.*

мира и наших натуралистических предпосылок»⁵¹. Все это философ пытается найти в живописи Сезанна, которая становится своеобразной пропедевтикой феноменологии генезиса/видимого. Художник помещает нас в «неизвестный нам мир, в котором мы испытываем неудобство»⁵² — своеобразное живописное остранение, первичная фаза эпохé. Ландшафты мира и души художника сближаются, порождая единую мировую ткань, снимающую оппозицию внутреннего–внешнего. Слово «ландшафт» (*paysage*) Мерло-Понти употребляет как в приложении к природе и миру, так и к «внутреннему» состоянию человеческого существования и философским категориям — он говорит о ландшафте души, ландшафте нашей жизни, онтологическом ландшафте... Ландшафт мыслит во мне, и я — его сознание, обыгрывает философ слова Сезанна⁵³. Смысл и «внутреннее» наделяются им *поверхностью видимого*, сопрягающей их с миром, что позднее станет лейтмотивом «Видимого и невидимого». И вот когда этот первичный контакт–перетекание–сплетение внутреннего и внешнего установлен, художник получает удивительную власть непосредственного запечатления сложности внешнего в многомерной пространственно-временной организации картины. Мастер обретает чувствительность сейсмографа, способного к восприятию и передаче мельчайших и глобальных нюансов и колебаний мира. Так в аналитике живописи Сезанна рождается проект феноменологии видимого, раскрывающий философскую мысль нюансированной чувствительности художественного восприятия мира.

Стремлением сохранить в рефлексии сложность непосредственного визуального и телесного опыта пронизаны поздние произведения и записи Мерло-Понти, его лекционные курсы в Коллеж де Франс (с 1952-го г. он возглавлял в нем кафедру философии). В этих текстах, записях, фрагментах, набросках лекций запечатлен поиск нового стиля философии, в котором мысль одновременно спонтанна и рефлексивна (воплощенные уроки А. Бергсона), созна-

⁵¹ *Toadvine Th.* The art of doubting: Merleau-Ponty and Cezanne. P. 548.

⁵² *Merleau-Ponty M.* Le doute de Cézanne. P. 22.

⁵³ *Ibid.* P. 23.

ние интенционально направлено и в то же время пронизано флюидами разнородного опыта *внешнего*, «видимое» и «мыслимое» предстают в сложнейших сплетениях-хиазмах. Морис Мерло-Понти скоропостижно ушел из жизни 3 мая 1961-го года. Среди его бумаг осталась рукопись, озаглавленная «Видимое и невидимое» и содержащая сто пятьдесят страниц плотного текста со множеством исправлений. На первой странице фигурировала дата — март 1959-го г. До этого времени подобное заглавие не встречалось в опубликованных сочинениях и бумагах философа. Многочисленные авторские корректировки текста свидетельствуют о трудностях, с которыми Мерло-Понти столкнулся при разработке кардинально новых для феноменологии тем, и об исключительном напряжении его мысли⁵⁴. Задача, которую Мерло-Понти ставит в «Видимом и невидимом» — одна из сложнейших в истории современной мысли: показать, как внешнее и внутреннее сопрягаются и переходят друг в друга, как невидимое, смысл, рождается в видимом и неразрывно связан с ним. Эта проблема остается одной из наиболее активно разрабатываемых в новейшей психологии и биологии. Данные исследований показывают, как человек многими способами, через визуальные, тактильные и иные ощущения вписан в мир, что нервная система человека обладает исключительным пластическим богатством, способностью не только формировать образы внешнего мира, но и непрерывно трансформироваться самой во взаимодействии с окружающей средой⁵⁵. Однако в «Видимом и невидимом» Мерло-Понти очень сдержанно, в отличие от более ранних сочинений, опирается на данные психологии и физиологии. Он делает именно философское усилие, предпринимая своеобразную феноменологическую дескрипцию того, как мир переходит в нас, а мы — в мир.

Судя по собственным ремаркам философа, наиболее оригинальной идеей «Видимого и невидимого» он считал идею плоти мира (*la chair durable du monde*) — универсальной плоти (*chair*

⁵⁴ *Merleau-Ponty M. Le visible et l'invisible. P. 9–10.*

⁵⁵ См.: *Матурана У, Варела Ф. Древо познания: биологические корни человеческого понимания. М.: Прогресс-Традиция. 2001.*

universelle), отмечая, что во всей традиционной философии для определения этого явления нет понятия (*qu'il n'y a pas de nom en philosophie traditionnelle pour désigner cela*)⁵⁶. «Плоть» — подвижная, пронцаемая энергиями бытия грань мира, в которой последний становится видимым, где вещи и видящий созерцают друг друга, где мы и мир оказываемся в ситуации взаимопроникновения. В прояснении феномена «плоть» Мерло-Понти активно использует образы искусства.

Плоть «не является материей, не является духом, не является субстанцией. Чтобы ее назвать, необходимо обратиться к древнему понятию «элемента» в том смысле, в котором его использовали раньше, чтобы говорить о воде, воздухе, земле и огне, то есть в смысле вещи вообще, на полпути от пространственно-временного индивида к идее»⁵⁷. Плоть мира совпадает с ситуацией «дикого бытия» в его становлении, непосредственно и почти мистически переходящем в нас: «поэтому-то мир и я находимся друг в друге, и не *percipere*, ни *percipi* не обладают первенством, но между ними имеется одновременность и даже запаздывание»⁵⁸. Задача мысли — попытаться пережить это «дикое бытие», сохранить органическую сцепленность с ним в дальнейшем разыгрывании философской рефлексии, «взять язык в его живом или зарождающемся состоянии, со всеми его референциями, с теми, которые располагаются позади него и связывают его с немymi вещами, к которым он обращается, и теми, которые он отсылает вперед и которые образуют мир изреченных вещей, — с его движением, с его тонкостями, с его обращениями, с его жизнью, которая выражает и умножает жизнь голых вещей»⁵⁹. В тезисе Мерло-Понти о философии, которая должна перейти от «философской лжи»⁶⁰ к попытке продолжить и развернуть *непосредственное*, мир переходящего в нас «дикого бы-

⁵⁶ Merleau-Ponty M. Le visible et l'invisible. P. 181.

⁵⁷ Мерло-Понти М. Видимое и невидимое / Пер. с франц. О.Н. Шпараги. Минск: Логвинов. 2006. С. 203.

⁵⁸ Там же. С. 180.

⁵⁹ Там же. С. 183.

⁶⁰ Там же. С. 69.

тия», нельзя не отметить методологическую близость авангардному эксперименту первых десятилетий XX в. с его попыткой внести в художественный текст непосредственно-телесные образы и архаические следы мира в его становлении.

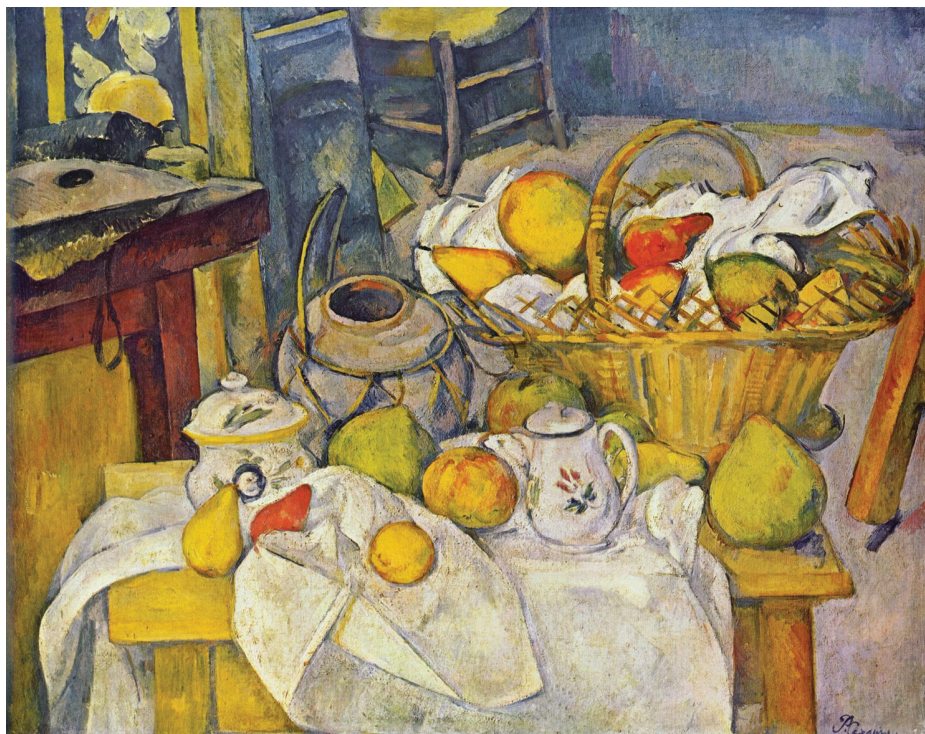
Мерло-Понти раскрывает это мистическое взаимообращение мира и нашей телесности/сознания, когда «вещи переходят в нас, точно так же как и мы — в них»⁶¹ и видимые вещи становятся «таинственными складками нашей плоти»⁶² на примере живописи Сезанна. Именно в ней философ, на наш взгляд, обнаружил уникальную возможность образно-мысленного претворения мировой плоти. Действительно, живопись Сезанна делает транспарентной границу между «внешним» и «внутренним» — мир природы переходит в его живопись, художник (зритель) оказывается «внутри» ландшафта. Ландшафты в картинах Сезанна при этом сохраняют не только точность схватывания «внешнего» (пейзажи Сезанна и сегодня узнаются в окрестностях Марны или горы Святой Виктории), но и запечатлевают с усиленной чувствительностью многообразие состояний мира. В его пейзажах, например, в «Маленьком мосте» (1879, Лувр, Париж) или «Мосте через Марну в Кретее» (1894–1895, ГМИИ им. А.С. Пушкина, Москва) мы обнаруживаем художника/зрителя «внутри» ландшафта. Этот эффект достигается не только импрессионистической кадрированностью (срезанные рамой стволы деревьев на переднем плане и др.), но прежде силой сферической перспективы, когда, например, нижняя часть картины с потоком реки оказывается как будто бы у нас под ногами, и тем самым позиция художника/зрителя полагается не вовне, как в линейной перспективе, а внутри видимого. В поздних пейзажах это преодоление — трансценденция — границы между нашим взглядом/телом и видимым выражено еще сильнее. Мы обнаруживаем себя в сердцевине видимого мира в «Озере в Аннеси» (1896, House Trustees, Лондон), где «позади нас» оказывается мощный ствол и листва дерева переднего плана, а «вокруг» — озеро и горы. Близкое по характеру сопряжение внутреннего и внешнего, на-

⁶¹ Там же. С. 180.

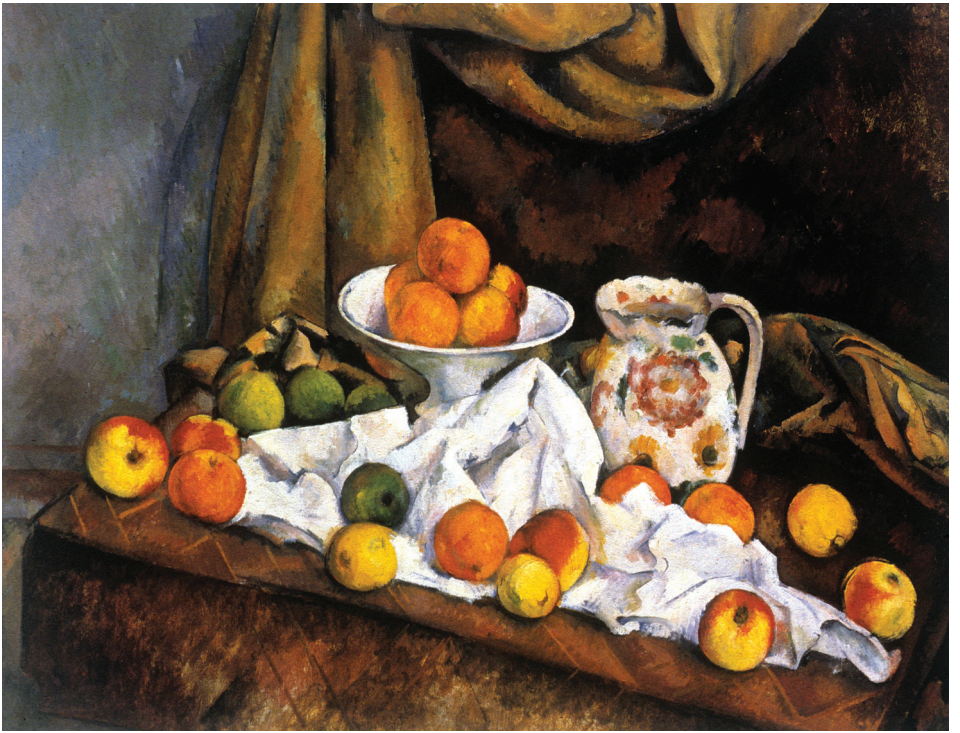
⁶² Там же. С. 173.



**Мост через Марну в Кретее
(1894–1895, ГМИИ им. А.С. Пушкина, Москва).
Фрагмент**



**Натюрморт с корзиной фруктов
(1888–90, музей Орсэ, Париж)**



**Компотница, кувшин и фрукты
(1892–1894, Barnes Foundation, Пенсильвания)**



Гора святой Виктории
(ок. 1906, ГМИИ им. А. С. Пушкина, Москва)

шего тела и видимого поля находим и в сезанновских натюрмор-тах. В «Натюрморте с корзиной фруктов» (1888–90, музей Орсэ, Париж), «Компотнице, кувшине и фруктах» (1892–1894, Barnes Foundation, Пенсильвания), «Яблоках и апельсинах» (1896–1900, музей Орсэ, Париж), с их монументальным развертыванием сложных складчатых форм, подтверждающим тезис Мориса Дени о барочном начале в живописи Сезанна⁶³, зритель вновь оказывается «внутри» поля видимого. Это достигнуто как посредством развернутой вокруг нас сферической перспективой, так и пластической активностью самих предметов натюрморта, активно вступающих в контакт с нами, «смотрящих на нас» (один из современников Сезанна рассказывал 1898-м г., что художник так раскладывал фрукты на драпировке скатерти, что их цвета начинали сверкать — серое к красному, желтое к голубому и др.).

Пейзажи и натюрморты Сезанна становятся проницаемой границей между видящим и миром. Они захватывают нас в свое поле и делают интенсивно видимым и представленным «то, что видимо» — смотрящую на нас плоть бытия. Сам же художник стремится к преобразению в «ничто» (тема, которая в «Видимом и невидимом» получает новую, по сравнению с Сартром, трактовку), растворяется в смотрящей на него мировой плоти. Является ли, однако, это сезанновское видение только «растворением», или же оно включает в себя первичную визуальную аналитику «плоти»? На наш взгляд, мастер не только дает прочувствованный слепок мирового зрелища, с импрессионистической точностью передавая нюансированные ситуации *настоящего* как перехода между состояниями мира. Его зрение обладает высшей степенью чувствительности — не только к импрессионистическим квантам состояния мира, но и к темпоральному разнообразию, разно-ритмичности мирового зрелища. В этом живопись Сезанна обнаруживает свою глубинную устремленность к истине мира: еще в «Сомнении...» Мерло-Понти отмечал интерес художника к геологической структуре ландшафтов и другим аспектам естественнонаучной картины

⁶³ Denis M. Nouvelles théories (sur l'art moderne, sur l'art sacré). Paris: Rouart et Watelin. 1921. P. 124.

видимого⁶⁴. Сезанн собирает, конструирует зрелище мира в сопряжении различных темпоритмов, что особенно замечательно видно в позднем цикле пейзажей с горой Святой Виктории. Здесь живописно артикулируются темпоральности видимого бытия — энергичные извивающиеся удары кисти передают пульсирующий ритм переднего плана — *настоящего*, тектоника второго плана — долины — строится на замедленной темпоральности геодинамических сдвигов, а над всем этим царит образ «мировой горы», вечности, раскрытой в сердцевину нашего опыта времени. Темпоральная чувствительность живописного зрения Сезанна достигает апогея, время становится зримым.

Апология живописи как экрана взаимопроникновения нас и мира, внешнего и внутреннего в поздней философии Мерло-Понти — один из самых интересных эпизодов его философии искусства. В центре его внимания — Сезанн, Клее, Джакометти и другие художники, творчество которых обладает способностью к саморастворению в видимом, «прохождению сквозь» границы собственной телесности навстречу раскрывающимся горизонтам мира. Эта особенная позиция «слабой субъективности» в истории искусства, при которой субъективность художника осознается с позиций брэнности человеческой телесной природы. Таков, к примеру, саморастворяющийся образ телесности в поздних пейзажах Никола Пуссена, живописи импрессионистов, интерьерных средах Дега, скульптуре Джакометти, и конечно, живописи Сезанна... Это — «слабая субъективность», или то, что Мерло-Понти назвал «видением как ничтожением» («благодаря понятому таким образом видению возможен переход от самого-в-себе к состоянию увиденного мира, а также от для-себя — к состоянию Для-себя, погрязшему, ситуированному и воплощенному в бытии»⁶⁵). В истории же искусства доминировала, как нам представляется, противоположная тенденция — «сильной субъективности», субъективности, конструирующей визуальный мир. Наиболее ясно она воплощена в системе центральной «научной перспективы», критика которой

⁶⁴ Merleau-Ponty M. Le doute de Cézanne. P. 22–23.

⁶⁵ Мерло-Понти М. Видимое и невидимое. С. 113.

именно в позднем творчестве Мерло-Понти становится все резче. Еще раз возвращаясь к этой принципиальной теме, отметим только, что в научной перспективе взгляд художника (зрителя) доминирует над миром, а последний стягивается линией горизонта (бесконечно удаленной точкой схода перспективных линий), совпадающей с этим центральным взглядом и притягивающей все пространство видимого к его оси. В системе ренессансной центральной перспективы примечателен особенный контраст фигур переднего плана и перспективно удаляющегося фона — давление фона как будто «выталкивает» фигуры авансены ближе к нам, усиливая их доминирование над разворачивающимся «в глубину» миром. Именно эту особенность ренессансного перспективизма имел в виду Э. Панофский, говоря о сакрализации фигур переднего плана посредством перспективы⁶⁶. Ю. Дамиш прекрасно продемонстрировал, как в городских ведутах XV в. посредством пространственных интриг перспективизма достигается эффект давления перспективной глубины на передний план⁶⁷.

При «слабой позиции» субъективности эффект живописного пространства иной. Наиболее интересные образы «видения как ничтожения», «слабой субъективности» мы находим именно у Сезанна. Способ организации пространственного его видения пытались определить как структурную оппозицию научной перспективе⁶⁸ или как особенный модус перспективизма, названный Л. Брион-Герри «сферической перспективой»⁶⁹. Однако совершенно прав Мерло-Понти, еще в раннем «Сомнении Сезанна» проанализировавший его метод спонтанно-кропотливой работы над постижением видимого. Мерло-Понти восхищался самой длительностью работы мастера, для которого было необходимо сто, а то и сто пятьдесят сеансов при написании портрета или на-

⁶⁶ *Panofsky E.* Die Perspektive als Symbolische Form // Vorträge der Bibliothek Warburg 1924–25. Leipzig/Berlin. 1927. S. 258–330.

⁶⁷ *Damisch H.* The Origin of Perspective. Cambridge (Mass.): MIT Press. 1995. P. 315–375.

⁶⁸ *Novotny F.* Cézanne und das Ende der wissenschaftlichen Perspektive. S. 135–141 etc.

⁶⁹ *Brion-Guerry L.* Cézanne et l'expression de l'espace. Paris: A. Michel. 1995.

тюрморта⁷⁰. Геометрическая глубина перспективизма здесь сменяется той таинственной глубиной картинного пространства, которую художник ищет «всю жизнь»⁷¹, саморастворяется в ней и для выражения которой не хватает слов.

Поздняя мысль Мориса Мерло-Понти стремилась приблизиться к пониманию той окрестности бытия, в которой последнее предельно оплотняется на обратимой границе между невидимыми и бесплотными эйдосами и видимым. Ключевым понятием здесь становится переплетение (*le chiasme*). Собственно живописные образы и оказываются раскрытием и экраном *le chiasme*, сплетения и взаимоперетекания невидимого и видимого. Живописный поиск превращается в интерпретации философа, в особого рода философию видимого, парадигму мышления на «краю бытия», становящегося из незримого зримым.

Эссе «Око и дух», посвященное взаимопроникновению видимого и мысли, написано одновременно с работой над «Видимым и невидимым» и является его коррелятом. Почему дело живописи становится важнейшим свидетельствованием о хиазме, сплетении видимого и мыслимого? Искусство, прежде всего живопись, прямо черпают из первоначального, дикого, нетронутого бытия⁷², живопись наделена уникальной способностью запечатлеть мировую плоть. В живописи есть нечто *фундаментальное* для мышления и всей культуры⁷³. «Художник преобразует мир в живопись, отдавая ему взамен свое тело»⁷⁴. Далее в эссе Мерло-Понти развивает этот тезис, часто обращаясь к аналитике произведений Сезанна. Живопись наделяется исключительной способностью к преодолению границы между нами и миром, посредством почти мистических взаимообращений. Именно в живописи вещи смотрят на нас, а мы на них. И все же, почему именно живопись как искусство видимого выделяется Мерло-Понти среди всей системы культурных кодов

⁷⁰ *Merleau-Ponty M. Le doute de Cézanne. P. 13.*

⁷¹ *Мерло-Понти М. Око и дух / Пер. с франц. А.В. Густыря. М.: Искусство. 1992. С. 41.*

⁷² Там же. С. 11–12.

⁷³ Там же. С. 13.

⁷⁴ Там же. С. 13.

как наиболее существенный коррелят феноменологии становления и видимого? Если попытаться реконструировать основной смысл сказанного философом, то живопись приближается к раскрытию подвижного становящегося многоголосия изначального бытия, открывая и собирая воедино образы мировой плоти. Искусство видимого или же близкая видимому литература (в частности, столь излюбленная философом проза М. Пруста) дает синтетический образ плоти мира в ее движении, сохраняя флюиды тончайших нюансов чувствования мира. Живопись делает видимым многообразие пространств и темпов мира, только здесь сопрягаются рефлексия, становление и длительность. «Видение оказывается встречей, как бы на перекрестке, всех аспектов Бытия»⁷⁵.

В поздних штудиях Мерло-Понти мы находим пример исключительного доверия к видимому как свидетельству изначального бытия, входящего в нас. Искусство видимого — живой идеал философского мышления и вызов философской рефлексии. Новаторство Мерло-Понти — в претворении новой феноменологии видимого в процессе переосмысления гуссерлевского проекта феноменологии. В своих поздних сочинениях философ, вновь перечитывая Бергсона, стремится сделать философскую рефлексия динамичной и корреспондирующей многомерной темпоральности мира. Если в «классическом» феноменологическом эпохé мир замирает там, где начинает свое действие рефлексующее сознание, то усилие Мерло-Понти направлено на построение модели действующей рефлексии, открытой и со-темпоральной видимому.

«Собственно видимое <...> — это поверхность неисчерпаемой глубины»⁷⁶. Видимое структурно и онтологически неисчерпаемо, именно в видимом конституируется интенциональный «контакт» субъективности и мира, внутреннего и внешнего. Видимое — квинтэссенция всей совокупности телесного опыта, и в унисон ренессансным авторам, Мерло-Понти говорит об универсальной всеобъемлющей силе глаза и зрения, способного распознать сущности мира, видеть запахи и прочее: «...если ты ска-

⁷⁵ Там же. С. 54.

⁷⁶ *Merleau-Ponty M. Le visible et l'invisible. P. 186.*

жешь, что зрение мешает сосредоточенному и тонкому духовному познанию, посредством которого совершается проникновение в божественные науки <...> то на это следует ответ, что глаз, как господин над чувствами, выполняет свой долг, когда он препятствует путаным и лживым не наукам, а рассуждениям <...> Разве ты не видишь, что глаз обнимает красоту всего мира?»⁷⁷ «Я повторяю, что первое — это глаз»⁷⁸. Л.Б. Альберти отрицает для живописца возможность смысла вне видимого: «Что же касается вещей, которые мы не можем видеть, никто не будет отрицать, что они никакого отношения к живописи не имеют. Живописец должен стараться изобразить только то, что видимо»⁷⁹. Мерло-Понти порой говорит языком ренессансных апологий видимого — значимо то, что видимо — глаза и взгляда в искусстве живописи. Именно живопись до философской рефлексии дает возможность миру органично раскрыться в ландшафте нашего сознания. «Мир живописца — это видимый мир, в нем нет ничего, кроме видимого, это почти мир помешанного, поскольку он полностью закончен и целен, будучи лишь частичным»⁸⁰.

Одна из задач искусства мысли — мыслить и видеть вместе с *Другим*, не редуцируя собственное видение, но насыщая его смыслами *Другого*. В позднем философском творчестве Мерло-Понти — глубинный след перформанса встречи с Сезанном. Подобно тому как сквозь живопись Сезанна мир «смотрит на нас», так и мысль Мерло-Понти проясняет и открывает нам мир его живописи. Оригинальный стиль философствования Мерло-Понти пластично обогатился живописным умо-зрением мастера, многие идеи философа — «плоть мира», «хиазма», «дикое бытие» — обрели свое лицо именно в этом живом и становящимся все более интенсивным постижении, оставшемся незаконченным, оборвавшимся внезапно со смертью философа.

⁷⁷ Книга о живописи мастера Леонардо да Винчи, живописца и скульптора флорентинского. М. 1934. С. 67, 77

⁷⁸ *Piero della Francesca*. De prospectiva pingendi. Firenci. 1942. P. 64.

⁷⁹ *Альберти Л.Б.* Десять книг о зодчестве. Т. 2. М.: Издательство Всесоюзной академии архитектуры. 1937. С. 27.

⁸⁰ *Merleau-Ponty M.* Le visible et l'invisible. P. 19.

Библиография

- Мерло-Понти М.* Феноменология восприятия // Морис Мерло-Понти / Пер. с франц. Д. Калугина, Л. Карягина, А. Маркова, А. Шестакова, под ред. И. Вдовиной, С. Фокина. СПб.: Ювента, Наука. 1999.
- Мерло-Понти М.* Видимое и невидимое / Пер. с франц. О.Н. Шпараги. Минск: Логвинов. 2006.
- Мерло-Понти М.* Знаки / Пер. с франц., коммент. и послесл. И.С. Вдовиной. М.: Искусство. 2001.
- Мерло-Понти М.* Око и дух / Пер. с франц. А.В. Густыря. М.: Искусство. 1992.
- Merleau-Ponty M.* Le doute de Cézanne // Fontaine. 1945. Vol. 8. № 47 (décembre) / repr.: *Merleau-Ponty M.* Sens et non-sens. Paris: Gallimard. 1996. P. 13–33.
- Merleau-Ponty M.* Le langage indirect et les voix du silence // *Merleau-Ponty M.* Signes. P. : Gallimard. NRF. 1960. P 49–104.
- Merleau-Ponty M.* Le visible et l'invisible. P.: Gallimard. 1964.
- Merleau-Ponty M.* Notes des cours au collège de France, 1958–1959 et 1960–1961. Paris: Gallimard. 1996.
- Бражникова Я.Г.* Первичный опыт бытия и феномен исторического времени в философии М. Мерло-Понти / Автореферат диссертации на соискание учёной степени кандидата философских наук. М. 2004.
- Вдовина И.С.* Феноменология и эстетика Мориса Мерло-Понти // *Мерло-Понти М.* Знаки. М.: Искусство. 2001. С. 421–429.
- Духан И.Н.* Становление пространственно-временной концепции в искусстве и проектной культуре XX в. Минск: Издательство Белгосуниверситета. 2010.
- Духан И.Н.* *Perspectiva artificialis*, антиперспективизм и время // Культура, эпоха и стиль: классическое искусство Запада / Сборник статей. Государственный институт искусствознания РАН. М. 2010. С. 368–400.
- Матурана У., Варела Ф.* Древо познания: биологические корни человеческого понимания. М.: Прогресс–Традиция. 2001.
- Поль Сезанн. Переписка. Воспоминания современников / сост. и вступ. статья Н.В. Яворской. М.: Искусство. 1972.
- Alquié F.* Une philosophie de l'ambiguïté: l'existentialisme de Maurice Merleau-Ponty // Fontaine. 1947. № 11. P. 47–70.
- Bois Y.-A. and Krauss R.* Cézanne: Words and Deeds // October. 1998. Vol. 84 (Spring). P. 31–43.

- Brion-Guerry L.* Cézanne et l'expression de l'espace. Paris : A. Michel. 1995.
- Cezanne in Perspective / Judith Weschler, ed. Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall. 1975
- Damisch H.* The Origin of Perspective. Cambridge (Mass.): MIT Press. 1995.
- Denis M.* Nouvelles théories (sur l'art moderne, sur l'art sacré). Paris: Rouart et Watelin. 1921.
- Jay M.* Downcast Eyes: the denigration of vision in twentieth-century French thought. Berkeley: Univ. of California Press. 1993.
- Leconte P.* La perception: Cézanne chez Merleau-Ponty [Электронный ресурс] // Philopsis : Revue numérique / <http://www.philopsis.fr> . / Дата доступа: 6.04.2005.
- Létourneau P.* Le Phénomène de l'expression artistique: une reconstruction à partir des thèses de Maurice Merleau-Ponty. Québec : Éditions Nota bene. 2005.
- Merleau-Ponty Aesthetics Reader Ed. by G.A. Johnson, M.B. Smith. Evanston: Northwestern University. 1993.
- Novotny F.* Cézanne und das Ende der wissenschaftlichen Perspektive. Vienna and Munich: Verlag von Anton Schroll. 1938 (1972).
- Panofsky E.* Die Perspektive als Symbolische Form // Vorträge der Bibliothek Warburg 1924–25. Leipzig/Berlin. 1927. S. 258–330.
- The Primacy of Perception / ed. J. Edie. Evanston: Northwestern University Press. 1964.
- Toadvine Th.* Contradiction, expression and chiasm: the development of intersubjectivity in Maurice Merleau-Ponty / Ph. D. Dissertation. Ann Arbor: University of Memfis. 1996.
- Toadvine Th.* The art of doubting: Merleau-Ponty and Cezanne // Philosophy Today. 1997. Vol. 41. P. 545–553.
- Toadvine Th.* Naturalizing phenomenology // Philosophy Today. 1999. Vol. 43. P. 124–131.
- Wiskus J.* Beneath Platonism: Temporality and the Musical Idea According to Merleau-Ponty // Philosophy Today. 2007. Vol. 51. P. 161–165.

Преодоления метафизики¹

В судьбе феноменологии в XX столетии есть нечто странное. Безусловно, ее серьезный успех был вначале неотделим от борьбы с метафизикой. Но может статься, что в конечном счете она окажется последним прибежищем для той самой метафизики, против которой выступала. Благодаря любопытному обмену свойствами она представала для аналитической философии, в которой все чаще видят сегодня ее сестру-близнеца, в образе порицаемой метафизики, то метафизики, достойной внимания. В этом переплетении противоречивых значений и оценок, несомненно, кроется какая-то загадка.

Феноменология и позитивизм

Феноменология с самого начала была в определенном смысле антиметафизичной — как чисто *позитивистское* требование.

Напомним знаменитый каламбур Гуссерля в начале работы «Идеи»:

«Если слово «позитивизм» означает, что все науки с абсолютной свободой от каких бы то ни было предрассудков основываются на «позитивном», т. е. усматриваемом из самого первоисточника, то тогда подлинные позитивисты — это *мы*»².

¹ Перевод выполнен по: *Benoist J. Dépassements de la métaphysique // Revue philosophique de la France et de l'étranger. 2004. № 2. P. 167–180. (Прим. пер.)*

² *Husserl E. Idées directrices pour une phénoménologie (trad. fr. Paul Ricoeur). Paris: Gallimard. 1950. § 20. P. 69. (Здесь цит. по: Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Книга I. Общее введение в чистую феноменологию / Пер. А.В. Михайлова. М.: Дом интеллектуальной книги. 1999. С. 55. — Прим. пер.)*

Здесь важно учитывать дистанцию, занятую по отношению к позитивизму, равно как и сделанную оговорку. Но это соотнесение с позитивизмом нужно принимать всерьез. Исторически феноменология родилась в заданном Brentano контексте поиска научной психологии, ориентирами для которой служили классический британский эмпиризм (Локк, Юм) и тогдашний позитивизм — французский (свою первую философскую работу Brentano посвятил Конту) и британский (Brentano восхищался Миллем, вступил с ним в переписку и договорился о встрече, которой помешала только смерть Милля).

У феноменологии, по крайней мере ранней, вначале определявшей себя как «описательную психологию», есть немало общего с этим Brentanovским позитивизмом. У нее тоже имеется свое поле наблюдаемых феноменов, исследование которых она и считает своей главной задачей. «Возврат к данному» — таков ее лозунг, и лозунг этот по сути позитивистский. Как и Brentano, ранний Гуссерль с удовольствием читал британских эмпиристов — Локка, Юма и Беркли (о чем сегодня часто забывают), а также Милля. Еще важнее то, что коренная тема феноменологии, унаследованная ею от Brentanovской «описательной психологии», которая противопоставлялась «генетической психологии», — устранение каузальности с целью выявить феноменальное поле, являющееся чистым объектом описания, — это собственно позитивистская тема. Феноменология позаимствует отсюда проблему постижения каузальности, что в любом случае представляет интерес, хотя мы, в отличие от некоторых исследователей, не считаем это ее сильной стороной (противостоящей мнимой каузальной объективации в науках о природе).

Отвлекаясь от проблемы отказа от каузальности или по крайней мере ее методологического исключения, следует задаться вопросом о знаменитой беспредпосылочности (*Voraussetzungslosigkeit*) феноменологии: речь идет о том, что данное будто бы может показать себя независимо от всякой интерпретации. Конечно, именно такая ключевая идея феноменологии, и в этом смысле мы противоп-

ставим ее «герменевтике», с которой ее нередко смешивают. Но по сути эта идея позитивистская. Во всяком случае, она вносит свой вклад в позитивистское умонастроение, *Stimmung*, характерное для ранней феноменологии, а быть может и для всякой феноменологии в строгом смысле слова.

Разумеется, в то же время эта идея является источником всех дискуссий об определении феноменологии. И правда, что такое «данное»? Что представляют собой «сами феномены», к которым следует вернуться? И где гарантия того, что мы имеем дело с ними «самими»? В этих вопросах, конечно, феноменология и позитивизм занимают разные позиции.

Они согласны друг с другом в отношении определенной формы антиметафизического требования: необходимо отказаться от построений, которые удаляют нас от опыта и не основываются на строгом исследовании феноменов. Нужны описания; ничего кроме описаний — таков мог бы быть их общий лозунг. Но относительно того, что попадает в сети описания, их мнения расходятся, о чем и свидетельствует формулировка Гуссерля.

Тезис Гуссерля состоит в том, что позитивизм, полагая, что просто описывает, на самом деле интерпретирует, но таким негативным и элиминирующим способом, который мешает это увидеть. Во 2-м *Логическом исследовании* Гуссерль находит для этого слово: *Wegdeutung*, отбрасывающая интерпретация. Вместо того чтобы освободить феноменальное поле, его ограничивают, что и является, собственно говоря, формой интерпретации.

Таким образом, в гуссерлевском феноменальном поле имеются не просто позитивности позитивиста (будь то предметы мира — деревья, дома, люди — или же эмпирические ментальные содержания — представления, или акты), но обоснованные позитивности высшего уровня. Это — *abstracta*, существование которых отстаивает Гуссерль во 2-м *Исследовании* в противовес британскому эмпиризму и Миллю, а также и те семантические сущности (значения и предложения), знаток которых, Brentano, всегда отрицал, что они могут представлять собой форму бытия.

Есть два вида номинализма: чисто онтологический, который фокусируется на вопросе об обобщениях и о так называемых общих объектах (классах и понятиях), отрицая существование последних; чисто семантический, который, признавая положение об общих объектах, возможно с известными ограничениями (к чему нас может побудить, например, какая-то теория), отрицает главным образом дескриптивное употребление понятия «значение» как отсылающего к сущностям определенного типа. Например, Brentano и Quine — номиналисты только второго типа. Husserl же отвергает обе формы номинализма, исходя из требований дескрипции: он полагает, что в определенном смысле (в смысле феноменологического «обоснования» — *Fundierung*, — при котором одна форма интуиции базируется на другой) мы обнаруживаем в опыте и так называемые общие объекты, в том числе значения, представляющие собой их частный случай. Отказываться видеть это — значит практиковать «отбрасывающую интерпретацию». На деле феноменологическое исключение интерпретаций и возврат к «данному» ведет нас в более богатую сферу, чем мы полагали, будучи жертвами определенного философского (восходящего к классическому эмпиризму) конструирования понятия «данного» — конструирования, которое само относится к сфере теории, а вовсе не наблюдения.

В этом коренится смысл того, что Husserl называет «прорывом» (*Durchbruch*), совершенным феноменологией. Это понятие он использует в связи с изобретением категориальной интуиции, которая как раз и обогащает интуицию, выводя ее за границы, установленные классическим эмпиризмом. Стало быть, эти границы следовало бы понимать как собственно метафизические?

Говорить «данное, *только* данное, ничего кроме данного», отвергать конструкции, выходящие за рамки опыта, но также и те, которые его ослабляют и искажают, — такова была форма «преодоления метафизики», предложенная феноменологией.

Феноменологический позитивизм как метафизика?

Но здесь возникают проблемы двоякого рода: с одной стороны, само антиметафизическое требование будет охарактеризовано, в ином смысле, как метафизика; с другой стороны, возможно в подтверждение данного суждения, вынесенного извне по поводу гуссерлевской феноменологии, — следует подчеркнуть, что сам Гуссерль постоянно употребляет термин «метафизика» во всецело традиционном и позитивном смысле, понимая под ним осуществление и завершение феноменологического проекта.

Прежде всего будет отмечено следующее: именно то, что делает из Гуссерля (и это уже не каламбур) «истинного позитивиста», характеризует и разоблачает его как метафизика в глазах позднейшей феноменологии, вроде хайдеггеровской. Гуссерль берется за тему новоевропейской научности, *видения* как достижения поля неинтерпретированных и абсолютных позитивностей, не подвергнув ее критике и предварительно не прояснив при помощи собственно феноменологических методов. А значит, ставится под вопрос трансцендентальная ориентация гуссерлевской феноменологии, причем в самом широком смысле — как «ориентация на познание» (стало быть, начиная с «Логических исследований»)³.

Подобным образом будет рассматриваться и декларация о намерениях, которая подается ее автором как ниспровергающая и антиметафизическая: если говорить о «беспредпосылочности», то в свете гадамеровского заключения, что само мнимое «отсутствие предрассудков», разоблачаемое как одновременно невозможное и пагубное, является «предрассудком», мы скорее удаляемся от «самой вещи», *часть которой составляют ее интерпретации*, чем приближаемся к ней.

Со своей стороны, мы испытываем определенное недоверие по отношению к этому заключению, которое кажется нам чересчур поспешным. На наш взгляд, не так уж очевидно, что «самой

³ Критику в адрес Гуссерля см. в: *Heidegger M. Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* / Hrsg. von Petra Jaeger. Fr./ am M.: Vittorio Klostermann. 1979. В качестве комментария см.: *Benoist J. Elogía y fenomenología: la crítica heideggeriana de Husserl* // *Revista de filosofía*. № 22. Madrid. 1999. P. 21–42.

вещи» не существует или что она обречена всегда ускользать от нашего взгляда, растворяясь и исчезая в бесконечных интерпретациях. Думается, что то исследование непонятнейшего содержания восприятия, которое находилось в центре внимания ранней феноменологии, а сегодня вновь оказалось в чести у ряда философов-аналитиков, вполне способно рассеять загадки интерпретации, ставя при этом другие, не менее сложные проблемы: например, как это непонятнейшее содержание артикулируется в дискурсе, может ли оно быть высказано и пр.

Тем не менее хайдеггеровская или, в каком-то смысле, дерридианская критика (сформулированная ранним Деррида в «Голосе и феномене» и во введении к «Происхождению геометрии») по сути остается в силе: то, в чем каноническая, т. е. гуссерлевская, феноменология противостояла метафизике, производя деконструкцию спекулятивных и понятийных трансцендентных сущностей, вновь сводимых к имманентности чувственного, — а стало быть то, в чем она на деле согласна с классическим эмпиризмом, предлагая, однако, более сложную, многослойную, форму осмысления опыта, — как раз и встраивает ее вновь, как и классический эмпиризм, в метафизику.

Конечно, понятие метафизики приобретает тогда иное значение. Метафизика — это образ того, что определяет себя прежде всего как знание (как если бы уровень феноменальности был просто соразмерен знанию), а затем как знание, ведущее к основам достоверности, которая в данном случае является достоверностью чувственного. Несомненно, мы имеем здесь дело с деконструкцией образа метафизики как онтологической трансценденции, выхода за границы чувственного или феноменального. Но этот возврат к чувственному или к феноменальности, переворачивая платонизм, который является его инвертированной формой, осуществляет то же самое, что и метафизика как поиск достоверности и присутствия, обретаемого в самоданности.

В определенном смысле эта метафизическая укорененность самой феноменологии как дискурса феномена, т. е. дискурса, претендующего на то, чтобы абсолютизировать его поле и сделать его

единым, неограниченным принципом истины, подтверждается тем, как сам Гуссерль употребляет термин «метафизика» — в позитивном смысле и принимая его как таковой. В феноменологии есть антиметафизическая составляющая, если понимать под этим отказ от предустановленных теорий, удаляющих нас от феноменов (или считающихся таковыми). Но этот постпозитивистский смысл критики метафизики нисколько не исключает метафизики как цели, которую сам Гуссерль представляет как осуществление, правда только в будущем, феноменологического исследования. В конце сбора и изучения данного остается вопрос о его факте в смысле его фактичности⁴, и здесь начинается исследование, характерное именно для феноменологической метафизики (метафизики самого феномена).

Впрочем, в самих основаниях той критики феноменологии как «метафизики», которую мы только что обрисовали, тоже есть нечто чисто феноменологическое, представляющее как расширение требований феноменологии за ее пределы и вопреки ей самой. Хайдеггеровская критика феноменологии по существу является феноменологической: используемый Гуссерлем феноменологический метод оспаривается здесь, по крайней мере вначале, как «нефеноменологический» (*unphänomenologisch*) в его мотивировках, т. е. как *недостаточно феноменологический*. Значит, речь идет о том, чтобы не меньше, а больше, все больше и больше описывать, не меньше возвращаться к имманентности данного, а все больше погружаться в нее, изменяя ее смысл, — замечая, что данное может быть корректно охарактеризовано не как *субъект* (это — метафизический предрассудок), но как бытие, которое всегда выступает соразмерным миру.

И правда, почему идея «преодоления метафизики» как предоставления пути бытию уклоняется от всякого намерения проверки знанием, где такое намерение могло бы возникнуть, если не в конце и не на повороте той последней формы метафизики, которая

⁴ В том смысле, какой намечен, например, в добавлении XXXII к *Erste Philosophie II // Husserliana VIII / Hrsg. von Rudolf Boehm. Der Haag: Nijhoff. 1959.* Здесь (на с. 506) мы находим такое заключительное заявление: «Geschichte ist das große Faktum des absoluten Seins» («История есть великий факт абсолютного бытия». — *Прим. пер.*).

называется «феноменологией»? Все становится возможным именно благодаря требованию возврата к самим вещам, коль скоро этот возврат понимается уже не как их присвоение и предоставление в пользование конституирующему сознанию, но как чистое допущение бытия вещи. В этом смысле Хайдеггер, конечно, наследник феноменологии, если последняя освобождается от предосудительной укорененности в идее науки, которую она, по крайней мере в ее гуссерлевской версии, никогда явным образом не критиковала.

Отсюда заманчивое и разделяемое сегодня большей частью французских феноменологов представление о феноменологии, которая придет «после конца метафизики», как о ее завершении и естественном распаде. Разумеется, это представление связано с хайдеггеровским или постхайдеггеровским пониманием феноменологии. С такой точки зрения, феноменология в силу накопленных редукций⁵, повторяющихся возвратов к одной только данности феноменов, даже к их «дарению»⁶, в конце концов освободила, пусть и против воли, пространство для будущей постметафизической мысли.

«Метафизический» характер темы «конца метафизики»

Это представление, располагающееся под знаком «после», смущает нас во многих отношениях. С одной стороны, в хайдеггеровском дискурсе, а еще более в последующем дискурсе, который ссылается на него, на сей раз с позитивной целью созидания «постметафизической мысли» (если предположить, что такое созидание может иметь смысл именно в качестве проекта), не может не удивлять гипостазирование «метафизики», которая царствует здесь, как некая всеохватывающая и, правду сказать, очень загадочная инстанция. Что же такое «метафизика»? Не говоря уже о нечеткости этого термина, который традиционно связывается с частью философии, но не всегда точно известно с какой, нужно подчеркнуть, что

⁵ Так это излагает Жан-Люк Марион в заключении к своей книге «Réduction et donation» (Paris: PUF. 1989).

⁶ Это понятие Жан-Люк Марион поставил в центр своей собственной феноменологии в работе «Etant donné» (Paris: PUF. 1997).

мы исторически, а может быть еще и сегодня, имеем дело с *разными* метафизиками. «Метафизики» как таковой не существует. Это чисто теоретическая конструкция, скажут иные, заимствуя терминологию, которая, конечно, вызвала бы отвращение у Хайдеггера, но показала бы вполне уместной кое-кому из его учеников, стремящихся сегодня использовать то, что можно назвать «тезисом Хайдеггера о метафизике» — т. е. идею о том, что всякая метафизика имеет онто-теологическую структуру⁷ и характеризуется ею, — как объяснительную модель в истории философии.

Нам этот тезис представляется чрезмерно общим и потому слабым. На наш взгляд, он отнюдь не учитывает разнообразия и сложности того, что можно понимать под «метафизикой», и не проясняет полностью суть предрассудка, на котором сам он базируется: в частности, ясно, что за демонстрацией/разоблачением модели метафизики как внутренне связанной с принципом разума (*Satz vom Grund*⁸ — следствие вышеупомянутой онто-теологической модели, коль скоро она, вводя эталонное сущее, стремится мыслить его в виде основания) стоит полагаемое радикальным убеждение в необходимости преодоления этого принципа. Это убеждение имеет прямую связь с феноменологическими истоками хайдеггеровской герменевтики: оно только поддерживает и радикализирует ту неистребимую неприязнь к каузальности, под эгидой которой начался подъем феноменологии. Но, представляемое некоторыми последователями Хайдеггера как преодоление, и притом вполне очевидное, оно, правду говоря, небезосновательно вызывает у нас подозрение. Говорят, нужно преодолеть принцип разума. Но что придет ему на смену? Это совсем не ясно, и нас поистине удивляет легкость, с какой рассуждают о конце разума, словно мы можем представить себе мысль, которая так или иначе не использовала бы его (обосновывать и рассуждать — разве это не значит мыслить?), и как будто вопрос состоит в том, чтобы чересчур легко поверить в

⁷ Т. е. что она стремится определить бытие, вновь сводя его к эталонному сущему, на основе которого, как полагают, должен конституироваться его общий смысл.

⁸ Положение об основании (*нем.*). Имеется в виду работа Хайдеггера «Der Satz vom Grund» (Pfullingen. 1958). — *Прим. пер.*

его упразднение, которое, впрочем, невозможно, а не в том, чтобы исследовать его и ограничить его применение, как это уже сделал Кант. Возможно и вероятно, что следует умножать способы обоснования и аргументации в соответствии с рассматриваемыми феноменальными полями. Возможно также, что следует представить пространство феноменальности, в какой-то мере не поддающееся обоснованию. Но можем ли мы когда-либо представить себе разум — к чему нас, похоже, побуждает известная постхайдеггерианская риторика — как нечто находящееся «позади нас»? На наш взгляд, речь идет скорее о его *применении* к феноменальности (в ее разнообразии) и о его возможной феноменализации. Куда важнее вновь облечь плотью разум, чем освободить плоть от разума, — в этом и могла бы состоять действительная задача феноменологии. Нам кажется, что вопрос заключается, как и прежде, не в преодолении разума, но в его ограничении и его фактическом сосуществовании с чем-то иным, нежели он сам.

Сложность хайдеггеровской и постхайдеггеровской проблематики преодоления метафизики связана, на наш взгляд, с ее собственно... *метафизическим* характером.

В самом деле, можно ли не распознать в этом телеологическом видении истории — при котором реализация принципа, именуемого «метафизическим», приводит к его превращению в контроль и технологическое господство над миром, — плохо замаскированную форму исторического идеализма? Почему следует считать, что «метафизика» лежит в основании мировой истории? Здесь мы имеем дело с воспроизведением структур исторического идеализма — а точнее, гегелевского идеализма, — и оно является тем более абсолютным, что предстает в виде радикального преодоления этого идеализма, вещь из некоего потустороннего мира, делающего доступным пониманию весь процесс в целом, в том числе идеализм и его крушение.

Очевидно, тема «конца метафизики», ставшая в последние годы ключевым моментом известного рода феноменологии, смущает нас своим глобальным, эпохальным, абсолютным характером: словно мы находимся в каком-то потустороннем мире, из которого

могли бы судить обо всем остальном. В этом, возможно, заключаются та претензия и то недоразумение, вследствие которых феноменология оказалась изолированной в современных философских дискуссиях, превратившись, скажем так, в отдельный континент с непомерно высокой въездной визой: как будто следует держаться «по ту сторону»... Но разве можно когда-нибудь быть уверенным в том, что находишься «по ту сторону»?

Такая констатация (согласно которой мы находимся «по ту сторону» и что-то уже полностью завершено), а тем более такое предписание (держаться «по ту сторону»), будь оно даже возможным, кажутся нам, по правде говоря, крайне проблематичными. Думается, что тем, кто так фетишизирует Историю, очень недостает исторического чутья. На деле историческая фиксация наших идей куда более скромна и одновременно принудительна: она ведет нас к точным и определенным вопросам, которые, конечно, формулируются по-разному, но без тотального разрыва с традицией, так что смысл вопроса не исчезает, даже если он изменяется или сужается. Мы отнюдь не считаем, что философия действительно изменила свою природу, и тем более что ей грозит (пусть даже эта угроза предстает как ее последняя надежда) исчезнуть или преобразоваться в иной, радикально отличный тип мышления. И феноменология, конечно, — вовсе не пучина, в которой это мышление обречено потонуть и/или возродиться раз и навсегда.

Кто такой метафизик?

Феноменология и аналитическая философия

Впрочем, парадокс заключается в том, что в XX в. пальма первенства в преодолении и/или критике метафизики оспаривалась взаимно противоположными способами. С одной стороны, благодаря Хайдеггеру феноменология предстала как естественная форма осуществления, но тем самым и возможного поворота, а значит, преодоления метафизики. С другой — самая резкая критика, которую аналитическая философия в период своего подъема и сопутствовавших ему дискуссий адресовала метафизике, была направлена именно на феноменологию, даже прежде всего на так называемое

феноменологическое или постфеноменологическое преодоление метафизики (иными словами, на хайдеггеровскую постфеноменологию).

Ретроспективно философия XX в. напоминает поле странной битвы: создается впечатление, что в середине 1930-х гг., представлявших собой, конечно, кульминационный момент того столетия, точку важнейших разрывов, вокруг мнимого труппа метафизики разыгрался целый ряд сложно переплетенных событий. Позже мы видим, с одной стороны, тех, кто убежден в необходимости твердо стоять на позиции «после конца метафизики» и винит других в предосудительной наивности, удерживающей их от перехода невидимой границы, которую первые уже преодолели; с другой — вышеупомянутых наивных, которые, в свою очередь, считают только первых настоящими метафизиками и борются с ними как таковыми, рассматривая самих себя в качестве единственно подлинных держателей прав на критику метафизики.

Все обретает четкую форму в знаменитой дискуссии Хайдеггера и Карнапа. Хайдеггер утверждает следующее: то, что он называет «метафизикой» (правда, в обсуждаемой работе 1929 г. «Что такое метафизика» он еще использует этот термин в позитивном смысле), приходит к завершению, коль скоро она превращается в дискурс конечности и «метафизику Dasein»⁹; Карнап же видит в Хайдеггере именно типичного метафизика, того, кто играет словами и продвигает язык, являющийся общим достоянием, за пределы его обыденного употребления, стремясь извлечь из этого выгоду и ничем не расплачиваясь за такое нарушение языковых правил. В полемической статье Карнапа «Преодоление метафизики» (1931) философия Хайдеггера анализируется и критикуется как современная, модная форма метафизики. Феноменология и ее дискурс интуиции или «опыта» (в данном случае опыта Ничто или предполагаемого таковым) предстает здесь, как в ряде работ Шлика¹⁰,

⁹ Согласно формулировке, ставшей ключевой в книге о Канте (1931). (Имеется в виду работа Хайдеггера «Kant und das Problem der Metaphysik». Fr./am M. 1929. — *Прим. пер.*)

¹⁰ О критике метафизики Шликом см.: *Benoist J. Schlick et la métaphysique // Les Etudes philosophiques*. 2001. № 3. P. 301–316.

чем-то вроде сменной одежды, заимствованной традиционными метафизиками, и как их крайнее средство, которое в качестве такового подлежит критике и оспариванию. Нет сомнений, что эти суждения Карнапа нашли подтверждение в современном развитии феноменологии, которая окончательно обосновалась на территории, очень далекой от эмпирической позитивности, в чем Карнап видел изъян уже хайдеггеровской экзистенциальной драматургии.

Но именно хайдеггерианцы или постхайдеггерианцы будут не жалея сил обвинять карнаповскую концепцию опыта, лежащую в основе известной критики, сформулированной в «Преодолении метафизики», в том, что она пронизана дуализмом между эмпирической позитивностью — единственным объектом теоретического дискурса — и тем относящимся к «метафизике» аспектом опыта, который выражен в чистом чувстве, таком как «чувство жизни»: она основана на пагубных разделениях, с очевидностью свидетельствующих об отсутствии описания и *феноменологического* анализа. По их мнению, Карнап принимает понятие опыта, *grosso modo* предопределенное традицией, предварительно не подвергнув его критике. Напротив, феноменология, особенно при ее хайдеггеровской радикализации, как раз и способна вести такую критику, которая составляет ее сильную сторону, благодаря чему именно феноменология окончательно и бесповоротно преодолевает решающий рубеж в истории мысли. Подобная аргументация, как часто считают, одним махом лишает значимости целое столетие аналитической философии и вновь приводит нас к Хайдеггеру как единственно подлинному исходному моменту нашей эпохи.

Очевидно, однако, что в XX веке, в эту исключительную по философским разработкам и начинаниям эпоху, к написанию истории которой мы только сейчас можем приступить, ситуация была куда более сложной, амбивалентной и многоплановой.

С одной стороны, феноменология, разумеется, не обладала в XX столетии монополией на исследование понятия опыта, которое не сводится к одному лишь понятию экспериментирования, представляющему собой очень узкий его аспект. Свидетельство тому — сегодняшние оживленные споры по поводу «непонятного со-

держания», ведущиеся в аналитической философии. Скажут, что последняя опять сосредоточивается на одном только когнитивном содержании опыта, рассматривая его, стало быть, с чисто теоретической точки зрения, но это далеко не очевидно (см., например, работы Макдауэлла). С другой стороны, эти дискуссии могут критиковать за их неисторический характер, за отсутствие деконструкции или «деструкции» метафизических корней соответствующих понятий (опыта, восприятия и т.п.). Но такая относительная неисторичность — своего рода удача. Она является формой возврата к «самой вещи», и здесь нет ничего такого, что должно было бы смутить феноменологов, чьи идеи наконец обсуждаются на их собственной территории, после более чем полувека усиленной историзации, обусловленной влиянием хайдеггеровской философии и герменевтики.

Но прежде чем рассмотреть более современные формы аналитической философии и проследить саму историю аналитического движения (с чем не стоило бы торопиться, идя на поводу все у той же иллюзии и пытаясь найти его истину), необходимо исследовать все это глубже, вернувшись к упрекам в адрес Карнапа и поставив вопрос об их правомерности.

Карнапа упрекают за недостаточность, условность и, по сути, метафизическую нагруженность его понятия опыта. В этой сфере, говорят, феноменология действовала гораздо успешнее. Главное — узнать, чем за это пришлось расплачиваться. Когда Карнап утверждает в полемической работе 1931 г., что термин, который нельзя соотносить с позитивным опытом, эмпирическими данными, лишен значения, он огрубляет и, похоже, тоже опирается на упрощенный анализ понятия значения. Но дело, возможно, в том, что суть критики, высказанной Карнапом, заключается не в его теории значения, намеренно утрированной и нагруженной предпонятием опыта¹¹, а в его теории *синтаксиса* и использовании,

¹¹ Впрочем, понятие опыта у Карнапа отличается наибольшей гибкостью и относительностью, что известно всем, кто читал «Aufbau». (Имеется в виду работа: *Carnap R. Der logische Aufbau der Welt. Berlin-Schlachtensee. 1928. — Прим. пер.*)

преимущественно с критической целью, так называемой «новой логики». Применительно к метафизическим дискурсам — среди которых главное место занимают дискурсы феноменологические, готовые все эссенциализировать или все «радикализировать», — ставится вопрос об их *форме*, и с этой точки зрения очень показательным является анализ так называемого «онтологического доказательства», проведенный после Канта при помощи совершенно иных методов. Проблема состоит уже не столько в опыте, где только и можно встретить бытие как «полагание», сколько в логической иерархии дискурсов и природе предиката второго порядка (т. е. характеризующего и определяющего понятия как таковые), каким является существование: иными словами, в логической природе существования. Именно эти вопросы логики феноменология не должна была бы забывать, и с данной точки зрения разоблачение «логики» как глобальной метафизической структуры, к тому же подлежащей деконструкции путем возврата к опыту (но какому опыту?), несомненно предстает чересчур поспешным, ибо тогда перед феноменологией неизбежно встает вопрос об *условиях ее собственной дискурсивности*.

Может показаться поистине парадоксальным упрекать в недостатке лингвистического анализа философию, отличительной чертой которой является то, что с определенного момента она сделала главную ставку на язык. Мыслить значит говорить, и когда мы говорим/мыслим, говорит язык. Таков, как полагают, урок позднего Хайдеггера. Более того, считается, будто хайдеггеровский анализ языковой укорененности мышления имел важное преимущество перед так называемым аналитическим анализом (как будто последний представляет собой однородное целое), поскольку учел местный, локальный характер такой укорененности, возвращая языку (*langue*) его речевую природу и отнюдь не впадая в абстрактную логическую спекуляцию о «языке» (*language*).

Разумеется, такое восприятие вещей обусловлено незнанием очень важной дискуссии, занимающей центральное место в аналитической литературе по философии языка. Polemica была вызвана

тезисом Куайна о неопределенности перевода¹² — тезисом, который, подчеркнем, связан с гумбольдтовской традицией, лежащей в истоках хайдеггеровской позиции относительно языка. Как бы то ни было, проблема заключается в существовании двух различных подходов к языку и его отношению к мышлению (неважно при этом, считаем ли мы природу последнего ментальной, социоисторической или какой-то иной). С одной стороны, это обобщающий подход, к которому вполне применим эпитет «метафизический»: он довольствуется утверждением общего равенства между языком и мышлением и тем самым превращает язык в саму меру бытия, по инерции историзируя и традиционализируя бытие и опираясь на некий подспудный идеализм. С другой стороны — подход критический и учитывающий детали; беря языки именно там, где они созданы и используются, он анализирует реальные языковые процессы и формы, в каких они порождают или выражают (здесь существуют разные точки зрения) действия мышления. Иными словами, имеется альтернатива между подходом, генерализующим и гипостазирующим язык, как и бытие, и подходом, цель которого — проанализировать логики возможных или реальных языков и выявить их философские следствия. Именно так, мы полагаем, можно сформулировать оппозицию между стилями философствования Хайдеггера и Витгенштейна.

В этом смысле будет уместно, по нашему мнению, разграничить преодоление метафизики, которое само предстает как метафизическое, поскольку вынуждено тащить на себе тяжелейшую ношу (покойную метафизику), и куда менее радикальную критику, которая стремится держаться не в каком-то потустороннем мире, а *рядом с созданными языками*, и потому является по своему характеру гораздо менее «метафизичной».

Больше внимания к языку и меньше доверия к нему: вот тот урок, который аналитическая философия могла бы преподать феноменологии с позиции критики метафизики, т.е. критической

¹² Об отношении этого тезиса и вопроса о релятивизме см.: *Laugier S. Relativité linguistique, relativité anthropologique // Histoire, épistémologie, langage. N° 8. Nov. 1996.*

сдержанности по отношению к ее собственным метафизическим устремлениям. Нужно учиться измерять цену слов в предполагаемом возврате к феноменам. Мы имеем в виду не просто определяемый традицией чисто семантический анализ терминов (нередкий у хайдеггерянцев, склонных к излишнему фетишизму, который изолирует термины от содержащего их *дискурса*), но пристальное внимание — в четком логическом смысле — к использованию слов в их взаимосвязи, к их синтаксису и способу употребления. Очевидно, именно на этом уровне, где стремление вернуться к феноменам соединяется с собственно языковой регуляцией данного усилия и изложения его результатов, открывается возможность подлинной критики метафизики — не радикального «выхода» из нее, но ее размыwania изнутри и по краям в исследовании феноменов и способов говорения о них, которые наконец рассматривались бы как таковые — т. е. именно как способы говорения, а не схватывание некоей «сущности».

Отсюда наше убеждение: лишь тщательный анализ ситуации 1930-х годов и двух произошедших в этот период разрывов, инициаторами которых были, с одной стороны, Хайдеггер, с другой Карнап, — позволит нам выявить причины критики метафизики в XX веке, равно как и невозможности полностью избавиться от последней (подобное намерение не имеет смысла, поскольку самим жестом уничтожения противника неизбежно воссоздает и даже заново создает его). Возможно, в размышлении об этих противостоящих друг другу образах преодоления, которые были предметом столь бурных дискуссий, мы найдем некий резон избавиться от того, что следует преодолеть в первую очередь, — избавиться от риторики преодоления, и откроем новые пути для критики.

Перевод с французского и примечания И.И. Блауберг

Библиография

- Benoist J.* Egología y fenomenología: la crítica heideggeriana de Husserl // Revista de filosofía. № 22. Madrid. 1999.
- Benoist J.* Schlick et la métaphysique // Les Etudes philosophiques. 2001. № 3.
- Heidegger M.* Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs / Hrsg. von Petra Jaeger. Fr./ am M.: Vittorio Klostermann. 1979.
- Husserl E.* Idées directrices pour une phénoménologie. Paris: Gallimard. 1950.
- Laugier S.* Relativité linguistique, relativité anthropologique // Histoire, épistémologie, langage. № 8. Nov. 1996.
- Marion J.-L.* Réduction et donation. Paris: PUF. 1989.
- Marion J.-L.* Etant donné. Paris: PUF. 1997.

Ги Самама

Поль Рикёр: опережающее себя предшествование на пути от идентичности к обещанию¹

Каждая из книг Поля Рикёра структурирована как рассказ; она рождается из той или иной проблемы, не получившей разрешения в предшествующих работах, но, как тень, сопровождающей их; все труды философа имеют свои рамки, так как вопросы, которые в них ставились, не безграничны. Однако, ступая на территорию непроизвольного, языка, символа и живой метафоры, герменевтики, действия, зла, справедливого и повествовательного единства, Рикёр всегда удаляется от себя, идёт вперёд, чтобы затем вновь вступить в контакт с самим собой, *встретиться с собой*. Встреча, приводящая в работу диалектику между самоотждественным, другим, обладающим лицом, и другим в качестве третьего, — такова задача Рикёра. Дело не только в том, что философ безостановочно идёт на встречу с теми, кто близок ему и кто всегда рядом с ним на его пути, — с Карлом Ясперсом, Микелем Дюфреном, Мирче Элиаде, Габриэлем Марселем, Гансом-Георгом Гадамером и многими другими — но и в том, что встреча является для него особым, привилегированным способом подхода к философским проблемам. До встречи с другим непременно существует обещание встречи, предшествующее самой встрече как желание — жить — вместе, как первый миф, подготавливающий начала и завершения. Так что постоянная забота о сохранении гра-

¹ Перевод сделан по изд-ю: *Samama G. Paul Ricoeur: une antériorité qui se survit; de l'identité à la promesse // Revue philosophique de la France et de l'étranger.* № 1. 2005. P.: PUF. P. 61–70. (*Прим. пер.*)

Труды П.Рикёра, на которые опирался автор: *Sur la traduction.* P. 2004; *La promesse d'avant la promesse // La philosophie au risque de la promesse.* P. 2004; *Parcours de la reconnaissance. Trois études.* P. 2004; *Jean Nabert: une relecture, postface à: Capelle Ph. Jean Nabert et la question du divin.* P. 2003.

ниц между философским и теологическим, между теологическим и политическим, между пророческим и нарративным рождается из уважения к появлению другого. Если Рикёр не смешивает жанры, то делает это для того, чтобы уберечь себя от угрозы разбрасывания, распада, не подлежащего восстановлению, но также и для того, чтобы сохранить себя благодаря загадочным переходам и плодотворным пересечениям. «Не только из методологической предосторожности я не смешиваю жанры, — отмечал он в своих беседах, — но и потому, что стремлюсь подтвердить двойственную референцию, абсолютно первичную для меня». Эта двойственная референция есть сплавленность религиозного убеждения с философской критикой. Рикёр, столь долгое время заботившийся о разграничении регистров, пересматривает эту позицию, заставляя жанры сообщаться благодаря *отношению дара*, которое складывалось на основе приоритета другого и которого ещё не коснулось обязательство долга.

Близость с другим включает отход от себя, а затем новое сосредоточение в себе, что, вероятно, аналогично двум движениям, или двум моментам, — изгнанию и возвращению, *конфигурации* и *рефигурации* дискурса, которые Рикёр описывает во «Времени и рассказе». Конфигурация означает завязывание внутри рассказа интриги действия и персонажей, а рефигурация — работу по преобразованию живого опыта под воздействием рассказа. Способность языка к рефигурации, согласно философу, пропорциональна его способности к дистанцированию в момент самоконституирования в значащий универсум. Благодаря рефигурации совершается работа по реструктурированию мира читателя, который расстраивает и перестраивает свои ожидания. Вполне логично, что на этом пути встречи, сближения с другим в самоидентификационном признании довольно рано воспринимается им в качестве одной из решающих основ собственной рефлексии. Польза от признания заключается в том, что оно вводит взаимность в асимметричные отношения. Вместе с тем, оно позволяет понять позитивную сторону идентичности.

Недавно опубликованные работы Поля Рикёра свидетельствуют о впечатляющем характере *самости*. Они вынуждают поставить вопрос о связности жизни: каким образом жизнь, продолжающая-

яся вплоть до смерти, заставляет следовать ей? Непрерывность жизни, изначальное утверждение «я» в поиске собственного существования укореняются в нерепрезентативной памяти, которая, как говорит Гуссерль, устремляется вперёд в пассивном синтезе, не переставая разрушаться, чтобы вновь восстанавливать себя. Она пребывает в отношении между горизонтом ожидания и пространством опыта, между непреодолимым влечением к повторению, трактуемым Фрейдом как переход к действию, когда в конструктивной способности воспоминаний и их работе совершается сбой.

Жить — значит утверждать продолжение жизни

Эта прочность, характерная для жизни в целом, отличается от *сверхжизни*, являющейся воображаемой проекцией параллельной жизни. Её, напротив, следует рассматривать вместе с высшим утверждением жизни, изнутри включающей в себя и охватывающей собой смерть, но не интериоризирующей её, ибо в противном случае я перенёс бы на других требование взять на себя наше желание жить вплоть до самой смерти. Прочность жизни, заставляя совпадать эмпирическое сознание со всеми его слабостями и основополагающее сознание, заранее свидетельствует о своём совпадении с собственными следами. Однако если этот первый шаг мы замечаем лишь задним числом, то это потому, что Рикёр, вслед за Набером, признаёт себя рефлексивным философом, философом «самости». Эта способность человека быть морально, юридически и политически ответственным лицом предполагает, что ответ на вопрос «кто я?», как и на вопрос, «кто он, Поль Рикёр?», предшествует самому себе; новые книги философа следует понимать скорее через вереницу предшествований, чем следований.

Самость и повествовательная идентичность

Объяснить это позволяет идея времени, которого не затрагивает время календарное и которое распределяется в соответствии со следующей парой: самость и повествовательная идентичность. Самость — это обещание, адресованное «я» самому себе: даже если я изменился, я не изменил желаний желать. Инициативная идентичность есть вопрос о человеке, который может рассказать

о себе, следовательно, здесь ритм временности задан рассказом. В отличие от «тождественности», генетической формулы и биологического основания идентичности индивида, его самость характеризуется волей к постоянству, к поддержанию своего «я», отмеченного печатью собственной жизненной истории, противостоящей изменению и враждебным обстоятельствам. Эта идентичность, поддерживаемая вопреки всему, вопреки тому, что склоняло индивида изменить собственному слову, является одновременно и свидетельствованием, и обещанием до обещания, то есть способностью держать слово, сохранять верность: Рикёр, будучи свидетелем целого столетия и живой памятью истории нашей современности (в нём история и память соединяются), отличающихся устойчивостью, показывает нам, что прошлые обещания являются вкладом в будущее; именно это называется наследственным аспектом верности.

*Переводить, обещать, признавать:
три способа встретить Другого*

Идентичность также образует связь между проблематиками, представленными в различных книгах, в которых речь идёт о переводе, обещании, самопризнании. Переводить — значит признавать до способности к познанию, порой и не прибегая к познанию: обстановка, настроение (*Stimmung*), аффективно-сенсорная конфигурация окутывают слова и господствуют над ними, «раскрывая» их. Обещать — значит подтверждать сохранение принадлежащих человеку воспоминаний за пределами объективных условий, вызвавших речевой акт. Это значит отдавать идентичность в залог, под расписку. Наконец, самопризнание предполагает, что хрупкая личная идентичность, взятая в её длительности, полностью не затеняется и не деформируется случайностью или жизненными перипетиями; *ошибка* указывает на возможность обмануться относительно идентичности личности (включая собственное «я») и, одновременно, на способность порвать всякую связь с ней.

Общим для книг «О переводе» (*Ricoeur P. Sur la traduction. Paris. 2004*) и «Путь признания» (*Ricoeur P. Parcours de la reconnaissance. Paris. 2004*) является то, что *формально* каждая из них состоит из

трёх исследований и берёт за исходный момент слова в их естественном лексическом состоянии и в упорядоченной полисемии, претендуя на их адекватное возрождение в философской тематике и ставя законный вопрос об отступлении от смысла, если мы имеем дело с тем, что не высказано со всей определённойностью. *По существу* обе книги руководствуются одним и тем же требованием — обращением к другому при одновременном признании его неустранимого отличия. Поль Рикёр начал с того, что шёл по следам других. Думается, теперь он может направить других по своим следам. После исследования, посвящённого Жюлю Ланьо, он, пребывая в концлагере в Померании, перевёл «Идеи-I» Гуссерля. Кантовская мысль о всеобщем гостеприимстве никогда не покидала его. Так что тема признания показалась ему более богатой, чем тема идентичности. В последней превалирует «тождественное»; признание, напротив, непосредственно включает в себя инаковость и ведёт к диалектике того же самого и другого. Притязание на идентичность, отмечал Рикёр в серии бесед, содержит в себе нечто насильственное по отношению к другому. Поиск признания, напротив, включает в себя взаимность. И вполне логично, что он воспринял перевод как проблему одновременно философскую и этическую. Рикёр охарактеризовал перевод как *гостеприимство* языка. В случае гостеприимства есть тот, кто принимает, и тот, кого принимают; речь идёт о движении одного к другому. Однако здесь налицо не только два партнёра, есть и то, чего никогда не замечают, — присутствие третьего. Этим третьим не может быть другой текст, находящийся между исходным и полученным текстами; третий является горизонтом совершенной общности, где устранены все причины недоразумений и конфликтов. Идеал — скорее регулятивный, нежели абсолютный. К концу своего пути, благодаря этой близости в инаковости, Рикёр отбрасывает страховочные средства и пограничные столбы, игравшие роль регуляторов, а также и методизм и дидактизм, характерные для его первых работ, посвящая свою деятельность умиротворяющему признанию другого, сопряжённого с даром и солидарностью, — короче говоря, культуре взаимности (т.е. отбрасывает культуру взаимности?). Следует задуматься о внутренней связности данного мышле-

ния, полностью посвящённого реальной заботе, можно сказать, наваждению: чтобы войти в прочный контакт с другим мышлением, нельзя посягать на его незаменимость.

Жизнь растительной клетке, приведшей к внезапному рождению встречи как нового аспекта признания, дал *перевод*. Переводить — значит метаться между *изначальной неперево́димостью* (вступать в спор с каждым языком — с его невыразимостью и тайной, отступлением от реальности и соотнесённостью с референтом, национальной культурой и миром) и конечной неперево́димостью (с результатом перевода). Переводить — значит находить *неидентичные эквиваленты*, признавать непреодолимые различия между собственным и иностранным, то есть, создавать нечто сравнимое (ибо оно никогда не дано). Эквивалентность смысла, всегда являющаяся идеалом, скорее создаётся, нежели предполагается, так как следует признать, что разрыв между адекватностью и эквивалентностью никогда не может быть ликвидирован. Однако создавать сравнимое сверху донизу (идя от общей интуиции контекста, «складки» к тексту, состоящему из слов и фраз) — не значит конструировать эквиваленты *смысла*. Смысл сам по себе является чем-то вроде костяка, который вырван из плоти: эта плоть — буква, и здесь существует проблема звонкости, остроты, ритма, интервала, пробела между словами, метричности и рифмы. Ведь говорить значит говорить что-то другое, нежели то, что говорят, а также другое, в отличие от того, что есть на самом деле. Пример с Франсуа Жюльеном, которого цитирует Поль Рикёр², ставит вопрос: «Как говорить о других вещах, используя наши слова?» Ответ достигается путём внутренней деконструкции. Сообщая философский смысл общим понятиям, которые философия оставила на полях и которые признавались нефилософскими: безвкусица, сезон, ветер, облака, творческая сила, эффективность, нагота, дыхание, случай, — Франсуа Жюльен создавал не только сравнимые вещи, как об этом говорил Рикёр. Он раскрывал иные возможности мышления, опираясь не на кантовский трансцендентальный схематизм, а на теоретическое воображаемое. В этом воображаемом нет ничего, кроме чистого фантазма, однако

² См.: Ricoeur P. Sur la traduction. P. 64 et suiv. (Прим. пер.).

мышление, идя за собственные пределы и освобождаясь от балласта (от до-понятийного, а также от предрассудков), циркулируя без эквивалентности и идентичности, отваживается мыслить иначе.

Если всегда существует возможность говорить об одних и тех же вещах по-другому, то это потому, что вещи не закованы в слова, слова — во фразы, фразы — в тексты. Надо уметь схватить фразы, которые, словно неуловимые бабочки, порхают в мире, между людьми. Эвристический образ клетки продуктивен здесь, по меньшей мере, начиная с Платона. То, что служило ему для различения ощущения и знания, истинного и ложного мнения, истинного мнения как такового и истинного мнения, сопровождающего разум (*logos*), охоты и завладения, чтобы заставить ощутить стабильность, и даже неизменность мысли и знания, здесь служит пониманию того, что смысл — не абсолютен, что он есть движение, отступление и предвосхищение, приобретение без обладания.

Смысл не предшествует знаку и не следует за ним

Охота, желание завладеть, схватить, иметь, отпустить: слова пересекаются друг с другом, будто голуби в полёте, не позволяя поймать себя. Проблема схватывания дублируется проблемой интерпретации. Интерпретация предполагает не только то, что можно схватить летающие знаки, пущенные другими, но и то, что их можно перевести на свой язык. Мы не так уж удалились от вопроса, который *ab initio* занимал Рикёра, от вопроса о семантической инновации: как создать смысл при помощи языка? Он отвечал на него, используя либо метафору, либо рассказ: собрать вместе несовместимые семантические поля (метафора) или построить интригу (рассказ). Ведь если язык хочет говорить о мире, то это потому, что он первоначально покинул его. Это двойственное движение руководит всяким переводом: потерять и спасти, работа скорби и работа воспоминания. То, что мы теряем, так это определённая насыщенность родным языком; спасаем же мы тот же самый язык, вновь присвоенный и реконфигурированный в жертвенном опыте десакрализации. И это тем более, что слово, особенно в пространстве философского языка, зачастую является уплотнением текстуальности или интертекстуаль-

ности и что проясняющий её контекст чаще всего сокрыт. *Сгущение и деформация*, эти две характеристики сновидения у Фрейда, имеют отношение и к переводу, который, не будучи населённым мессианским грёзами, как это имеет место у Вальтера Беньямина, усиливает потенциальные возможности языка. Однако, если встреча между «я» и другим, непременно привносимая в перевод, обязывает меня к самоудвоению таким образом, что моё слово приходит откуда-то издалека, то это потому, что во мне уже присутствовал другой, по отношению к которому я одновременно и близок, и далёк. Вот почему перевод, как и грёза, есть работа внутренней интерпретации. Прежде всего, он требует от «я» работы над собой на одном и том же языке, работы по *включению* сопротивлений в понимание. Благодаря этому тайному отношению «я» к «я» мы находим непередаваемые очаги. Так что внутренний и внешний переводы связаны одной судьбой: если есть что-то чужое в другом, то это значит, что есть что-то от другого в нас, делающих нас чуждыми самим себе. И, наоборот, без постулата об общем всему человечеству основании (что не следует смешивать с упрощённым очеловечиванием глобализации) желание сделать нашим то, что предстаёт как другое, было бы затеей, обречённой на поражение. Здесь, чтобы дать шанс *изучению перевода*, на помощь философии приходит антропология.

Благодаря чужому языку мы встречаем другого. Вот почему, руководствуясь словарным запасом нашего естественного языка и возвышая его до философского значения, Поль Рикёр предлагает нам три пути осмысления признания, где всегда необходима помощь другого, хотя наиболее выпукло это представлено в двух последних очерках³. Его начальная гипотеза состоит в том, что философское использование «потенциалов» глагола *признавать* связано с превращением активного залога в пассивный. Делая ставку на последовательное и всё возрастающее освобождение признания от познания, Поль Рикёр рискует осуществить другое превращение, имеющее решающие философские последствия: представить признание предшествующим познанию и, может быть, превосходящим его, слишком логичного и спекулятивного.

³ Автор статьи имеет в виду книгу П. Рикёра «Путь признания» (*Прим. пер.*).

Признание как условие и истина познания

Признавать прежде всего означает идентифицировать и различать. В этом плане исследованию подверглись две философии суждения: Декарта (различать истинное и ложное в акте суждения) и Канта (связывать, учитывая время). Однако первому смыслу признания угрожает опасность: имя её — непризнание. Такова драматическая сцена обеда, описанная Прустом в начале «Обретённого времени». Время раскрывается здесь в качестве двойного агента, поскольку изменения, которые оно запечатлевает на фигуре и лице одного человека обязывают пройти сквозь сумрак непризнания, эту прелюдию смерти, чтобы вспомнить то, чего больше нет.

Второй путь — это путь признания ответственности как формы моральной деятельности и основы для герменевтики человека могущего. Греки, Гомер и Софокл, а также Аристотель кладут начало этой рефлексии о разумной деятельности, за которую её автор признаёт себя ответственным. Никто иной, как Бергсон, поставляет Рикёру — вместе с памятью, обещанием и загадкой присутствия того, что отсутствует, — самые сильные аргументы в пользу того, чтобы объединить признание образов прошлого с самопризнанием. Затем Рикёр на почве антропологии проводит работу по образованию пары «социальные права — социальные способности». Он заимствует у экономиста Амартии Сена его идею о социальной эволюции способности действовать (*agency*). Так вычленяется мысль о праве на способности, функционирующем в качестве критерия социальной справедливости, который используется при определении преимуществ конкурирующих политических режимов. Тогда возникает *конфликт* во взаимном признании. Это — гегелевский момент признания (*Anerkennung*), третий значительный момент анализа. Непризнание, на фоне которого представлено взаимное признание, превращается здесь в отказ от признания. В этом пункте Рикёр пересекается с исследованиями Акселя Хоннета, проведёнными им в книге «Борьба за признание». Согласно Гегелю («Феноменология духа»), желание каждого сознания быть признанным другим сознанием вовлекает в борьбу не на жизнь, а на смерть. Однако если один из антагонистов действительно умирает, признание исчезает, и одно из двух сознаний

остаётся в одиночестве, оно лишается всего того, что приводило его в действие. Хоннет в своей систематической реактуализации придерживается не столько данной диалектики сознаний, сколько гегелевского понятия «нравственность» йенского периода. Этическая жизнь несводима к юридическим связям. Поль Рикёр нацелен на то, чтобы вывести признание за пределы негативного контекста споров и разногласий, что и составляет цель его книги. Он добивается этого благодаря мирным опытам взаимного признания, основанным на символических опосредованиях, избегающих как юридического плана, так и торговых обменов. На этом последнем этапе своего пути Рикёр встречается с Марселем Энафом, с его работой «Цена истины». Помимо даров и ответных даров существуют ещё церемониальные обмены, где нет цены, то есть такие, при которых не ожидают ответного дара. Это — не имеющие цены акты признательности, призванные нарушить асимметрию между «я» и другим, которые обосновывают признание в форме взаимности. Оно случается в ходе праздников и коллективных поминовений, имеет место в любви, дружбе, братстве. Этим аналогизирующим схватыванием Рикёр приводит всех тех, кто следует своими путями, к встрече и ещё раз свидетельствует о своей безграничной способности синкретичного объединения с другим, о том, что он обладает даром придавать собственному мышлению новое устремление.

Именно вокруг темы признания концентрируется небольшой текст введения к коллективной работе «Философия, подвергающая риску обещание: обещание до обещания». Поскольку обещание является формой будущего признания другого со стороны «я», Поль Рикёр начинает с установления параллели между памятью и обещанием, образующими два временных полюса самопризнания. Затем он изучает две составляющие обещания: лингвистическую (перформативный акт дискурса) и моральную (для каждого обещания характерно последующее исполнение). Рассматриваются светлая и теневая стороны обещания: достоинства первой оценивает Ханна Арендт, вторую изобличает Ницше. Благодаря образу Авраама и Канту очерчивается чёткая граница между обещанием и пророчеством. Кантовская философия истории, отказываясь от ка-

кой бы то ни было эсхатологии, тем не менее, поддерживает идеал единства, примиряя необходимую причинность (порядок природы) и причинность, связанную со свободой (порядок культуры), таким образом, что не разъединяет полностью обещание (в обычном смысле слова) и Обещание (в его эсхатологическом понимании). Эсхатологическое измерение раскрывает неясный момент дискурса по поводу того, что принадлежит обещанию, а что пророчеству. В этом пункте философия рискует превратиться в обещание.

Сознание, индексированное с учётом возрастания

В послесловии к замечательной книге «Жан Набер и вопрос о божественном» Рикёр, вслед за Набером, исходит из следующего: нацеленность всегда направлена на другого, а Другой есть Бог. Распознавание свидетельства, соединённое с критериологией божественного, позволяет одновременно держать в неопределённом положении именование Бога и персонализировать абсолюте. Но разве тем самым не происходит того, что с помощью красноречивой гиперболы коррелируется духовный признак выси? Преодолевая апории трансценденции, Жан Набер, в изложении Поля Рикёра, открывает Бога не столько путём оправдания неоправдываемого опыта зла, сколько путём радикализации понимания того, что у каждого сознания есть свои чрезмерности: в нижней точке, где «я» пребывает в состоянии вырождения; в верхней точке, где рефлексия «я» становится почитанием, а почитание свидетельствует об абсолюте.

Перевод с французского И.С. Вдовиной

Комментарии переводчика

В центре внимания Ги Самама две последние работы Поля Рикёра, опубликованные при жизни философа в 2004 г., — «О переводе» и «Путь признания». При анализе рассматриваемых в них проблем автор статьи опирается, собственно говоря, на всё творчество мыслителя, особенно на книги и статьи, увидевшие свет в последние десятилетия XX в.: «Живая метафора» (1975), «Время и рассказ» (3 тома, 1985), «Я-сам как другой» (1990).

Самама справедливо говорит о том, что обе анализируемые им книги руководствуются одним требованием — обращение к другому, признающее его неустранимое отличие. Я бы сказала, что это требование направляло всё творчество Рикёра и наиболее развёрнуто оно представлено в его книге «Я-сам как другой», в которой, по словам мыслителя, он обобщает свои философские идеи⁴.

Самама также подмечает одну из главных особенностей творчества Рикёра: его новые книги следует понимать, опираясь на предшествующие труды, ибо в них, как правило, намечается, и даже артикулируется, та или иная проблема, уже сформулированная, но ещё не получившая рассмотрения и требующая своего осмысления. Именно поэтому Рикёр предпочитал представлять собственное творчество, «идя в обратном направлении», — начиная с последних работ и доходя до предпосылок своей философской деятельности. Философскую традицию, к которой он принадлежит, мыслитель представлял следующим образом — «рефлексивная философия, феноменология и герменевтика»⁵.

Мне хотелось бы высказать некоторые суждения по поводу одной фразы автора статьи: «Поль Рикёр начал с того, что шёл по следам других. Думается, теперь он может направить других по своим следам». Между «начал» (1930-е годы; здесь Самама приводит имена Ланьо, Гуссерля и кантовскую идею о всеобщем гостеприимстве) и «теперь» (2004 — год опубликования двух анализируемых в статье работ Рикёра) лежит долгий творческий путь мыслителя, основоположника одного из направлений (феноменологической герменевтики) современной философии.

Одним из «начал» философствования Рикёра, по словам самого мыслителя, были уроки его учителя философии в лицее Ренна Ролана Дальбьеца в 1929–1933 гг., имевшие для ученика как позитивные, так и негативные последствия. Именно Дальбьец привил Рикёру любовь к философии и укрепил в нём стремление посвятить себя исследовательской работе в этой сфере. Однако Дальбьец, бывший морской офицер, сторонник неотомизма, преподавал исто-

⁴ Рикёр П. Интерпретируя историю // История и истина. СПб. 2002. С. 15.

⁵ Рикёр П. Память, история, забвение. М. 2004. С. 7.

рию философии, пользуясь аргументацией в стиле схоластиков XIV в.; с позиций «систематической» (догматической) философии он в своих лекциях подвергал критике идеализм Декарта, Беркли, Канта, Брюншвика. Рикёр, следуя по стопам Дальбьеца, потерпел неудачу при поступлении в Ecole normale. Тем не менее, много лет спустя Рикёр признает: он обязан своему первому учителю тем, что благодаря ему занял критическую позицию по отношению к непосредственности, адекватности, аподиктичности картезианского *cogito* и кантовского «я мыслю».

И ещё один урок. Дальбьец первым во Франции обратился к философской концепции Фрейда и первым защитил диссертацию по психоанализу «Психоаналитический метод и фрейдовское учение» (1936). Внимание Дальбьеца привлекал «натуралистический реализм» фрейдизма. Благодаря Дальбьецу Рикёр открыл для себя психоанализ. Однако вопреки дальбьецевской «биологической» трактовке бессознательного Рикёр увидит в нём то, что можно использовать для осмысления рефлексивной философии и создания собственного метода исследования.

В ходе обучения в Реннском университете Рикёр написал магистерскую работу «Проблема Бога у Лашелье и Ланьо». По этому поводу он отмечал в своей «Интеллектуальной автобиографии»: «То, что оба мыслителя, благоговейные перед рациональностью и озабоченные автономностью философского мышления, нашли в своей философии место для идеи Бога, и даже самому Богу, в интеллектуальном плане меня удовлетворяло; никто из мэтров не призывал к слиянию философии и библейской веры»⁶. Однако эти, как скажет Рикёр, «преждевременные» темы не вызвали тогда у него отклика. Подлинное значение данных мыслителей для себя он увидит позже — в том, что благодаря им оказался «приобщённым, фактически включённым в традицию французской рефлексивной философии»⁷. Здесь я прислушиваюсь к словам Самама: до встречи с другим непременно существует обещание встречи, предшествующее самой встрече ... Знакомство Рикёра с работами Дальбьеца,

⁶ Ricoeur P. Réflexion faite. Autobiographie intellectuelle. P. 1995. P. 15.

⁷ Ibid.

Лашелье и Ланьо в годы ученичества, я думаю, и было «обещанием встречи», осознание которой состоялась значительно позже.

В 1930-е годы Рикёр знакомится с учениями Г.Марселя, Э.Мунье, К.Ясперса. В это же время его сокурсник М.Шастэн вручает ему «Идеи I» Гуссерля в английском переводе. В предвоенные годы знакомство с трудами Гуссерля во Франции было, по словам Рикёра, «отрывочным и выборочным». Переводить «Идеи I» на французский язык он начал, находясь в немецком плену (1940–1945), и в 1950 г. предъявил перевод с собственными Введением и комментариями в качестве работы «технического плана» в дополнение к диссертации «Волевое и неволевое», писать которую он также начал в плену; там же Рикёр вместе с Дюфреном изучал творчество Ясперса; результатом совместной работы явилась книга двух авторов «Карл Ясперс и философия существования» (1947), а также индивидуальная монография Рикёра «Габриэль Марсель и Карл Ясперс. Философия таинства и философия парадокса» (1948). А исследовать открывшееся ему в трудах Марселя «царство живого опыта и его значений» Рикёр начал в студенческие годы, и тогда же работы Марселя он характеризовал как великие программные тексты.

Оценивая в 1958 г. творчество Гуссерля в целом, Рикёр отмечал: оно

«... неопределённо, запутанно, разбросанно, пестрит помарками, вот почему многие мыслители нашли собственный путь, покинув мэтра; вместе с тем, они продолжили начатую основоположником феноменологии магистральную линию, которую он сам же решительно перечеркнул. Феноменология — это в лучшем случае история гуссерлевских ересей»⁸. В феноменологии Рикёр видит масштабный проект, который не ограничивается ни одним произведением, ни группой произведений; для него феноменология не столько учение, сколько метод, способный на многочисленные воплощения.

После всего сказанного, мне трудно согласиться с тем, что Рикёр в начале своего творческого пути твёрдо шёл по стопам Ланье и Гуссерля.

⁸ Ricoeur P. A l'école de la phénoménologie. P., 1986. P. 156.

Несколько слов по поводу второй части процитированного мной высказывания Ги Самамы: теперь Рикёр может направить других по своим стопам. Думаю, не ошибусь, сказав, что «другие» уже давно идут в направлении, намеченном Полем Рикёром. Об этом я писала в своей монографии «Феноменология во Франции»⁹. Приведу ещё один пример. В 1997 г. в Амьене состоялся Международный коллоквиум «Практическая мудрость. О творчестве Поля Рикёра». В выступлениях учёных из Копенгагена, Брюсселя, Лозанны, Чикаго, Неаполя, Падуи речь шла об актуальности разработок Рикёра, которые представляют философию в новом свете и требуют обновления современной моральной и политической мысли. Сошлюсь ещё на материалы Междисциплинарной конференции Общества исследований трудов Поля Рикёра в Великобритании и Ирландии, состоявшейся в 2009 г. В ходе мероприятия специалисты в области философии, социальных наук и права, теологии из Европы, США, Канады, Турции, Бразилии, Аргентины, Австралии и Тайваня обсуждали вопрос об использовании (не будущем, а уже много лет практикуемом) идей французского мыслителя в различных областях — от социологии, юриспруденции, психиатрии и нейро-исследований до ... хореографии¹⁰.

Библиография

- Ricoeur P.* A l'école de la phénoménologie. P. 1986.
Ricoeur P. Réflexion faite. Autobiographie intellectuelle. P. 1995.
Ricoeur P. Sur la traduction. P. 2004.
 Рикёр П. История и истина. СПб. 2002.
 Рикёр П. Память, история, забвение. М. 2004.
 Рикёр П. Путь признания. М. 2009.
 Борисенкова А. От Рикёра к действию // Социологическое обозрение. Т. 8. № 2. 2009.
 Вдовина И.С. Феноменология во Франции. М. 2009.

⁹ См.: Вдовина И.С. Феноменология во Франции. М. 2009. С. 368–369. 384.

¹⁰ См.: Борисенкова А. От Рикёра к действию // Социологическое обозрение. Т. 8. № 2. 2009.

ИСТОРИЯ
ОТЕЧЕСТВЕННОЙ
ФИЛОСОФИИ

Идея «самовластия» человека в русской социально-философской мысли XVI в.

Среди идей, привнесенных в русскую культуру христианством, важное место принадлежало новой концепции человека, его личного и социального бытия. Христианство позволяло осмыслить человека вне зависимости от социальной обусловленности, раскрывало внутреннее богатство человека, акцентируя внимание на его духовной природе и, в конечном итоге, на таких его неотчуждаемых атрибутах, как свобода, достоинство, ответственность. Представление о нравственном «самовластии» человека пришло на Русь вместе с трудами представителей патристики, которая, в свою очередь восприняла его от античной философской этики и моральных императивов Библии, постулирующей дарованную Богом человеку способность осуществлять выбор между добром и злом, рассматривающей человека как «образ и подобие Бога». Судьба идеи самовластия в жизни и мысли русского Средневековья не могла быть простой. На первых порах ее значение оказалось сравнительно невелико, но в конце XV–XVI в. эта идея начинает будоражить умы и становится предметом масштабной философско-богословской полемики, в которой столкнулись не только идейные, теоретические точки зрения, но даже, можно сказать, программы социально-культурного развития страны. Поэтому данная постановка вопроса направлена не только на исследование социально-антропологического аспекта в истории русской мысли, но также способна содействовать актуальному осмыслению российских традиций взаимодействия человека, общества и государства.

Развитие темы самовластия человека можно проследить, главным образом, по памятникам древнерусской церковно-дидактической литературы, в первую очередь, переводным, среди которых выделяется византийский трактат XI в. «Диоптра» Филиппа

Монотропа, начавший свое хождение на Руси с XIV в. Он стал, по выражению Г.М. Прохорова, «антропологической энциклопедией православного Средневековья». В составе «Диоптры» есть отдельная статья «О самовластном человечестве», посвященная обоснованию свободы воли и моральной ответственности человека: «Бог человека созда самовластна, словом и премудростью почте сего»¹. Отдельные пассажи на аналогичную тему содержатся также в пользовавшихся популярностью на Руси сборниках поучений «Измарагд» и «Златоуст». Сборник XV в. «Измарагд» включает «Слово о самовластии», в котором утверждается моральный суверенитет человека, его способность контролировать свои влечения и отвечать за собственные поступки: «Самовластни Богом сотворены есмы, или спасемся или погибнем волею своею»². Наконец, изречение сборника XVI в. «Златоуст», продолжая ту же линию, дополняет ее идеей синергичности человеческих деяний, в которых человеку неизменно содействует либо Бог, либо дьявол — в зависимости от выбора самого человека, изначально свободного: «Все в человеце есть добро или зло, да егда хочет добра, то добро дееть, а иже хочет зло творити, то зло дееть: Бог же ни добру нудит, ни к злу влечеть; но самовластна сотвори Бог человека, да по самовластию створить добро или зло, ни диавол может отвести от добра дела, ни ко злу приволочить, но егда хочет что добро деяти, то Бог ему помогает... егда же человек хочет зло деяти, то тогда Диявол ему помогает»³.

Однако практическое освоение вчерашними язычниками христианских идей антропологического характера оказалось делом нелегким, сопряженным с болезненной ломкой вековых архетипов сознания. Поэтому социальные последствия христианизации Руси, особенно на первых порах, оказываются довольно скромными. Не только на низовом уровне неграмотных простолюдинов, но и на уровне просвещенных и «воцерковленных» верхов культура кре-

¹ Филипп Монотроп. Диоптра // Антропологическая энциклопедия православного Средневековья / Изд. подг. Г.М. Прохоровым и др. М.: Наука. 2008. С. 191.

² Цит. по: Клибанов А.И. Духовная культура средневековой Руси. М.: Аспект Пресс. 1996. С. 136.

³ Там же. С. 138.

щенной Руси в течение столетий во многих отношениях сохраняла характер «двоеверия». Подобно тому, как несколько поколений князей носили одновременно два имени, как например Георгий и Всеволод, первым из которых, из церковных святцев, пользовались в официальном церемониале, а вторым, славянским языческим, — в дружинном обиходе, так и сама жизнь текла как бы двумя параллельными руслами. Принципы христианского универсализма оставались в основном декларативными, а реальная жизнь определялась традиционными родоплеменными понятиями о чести, измеряемой происхождением человека и его положением в феодальной иерархии. Так, среди духовных подвижников, прославленных русской средневековой Церковью в лике святых, мы практически не встретим имен выходцев из простонародья: даже чтобы иметь право проповедовать «поругание» суетной чести и славы «мира сего», требовалось быть человеком «честного» происхождения⁴. По сравнению с церковными ритуалами, духовные идеалы новой религии усваивались мировоззрением древнерусского общества с заметным опозданием.

Вероятно, с этим связан и тот факт, что в истории русской социально-философской мысли первые столетия после крещения Руси не ознаменовались появлением каких-либо значительных опытов обращения к социально-антропологическим проблемам. Лишь в конце XV в. тема «самовластия» человека становится предметом самостоятельного осмысления русскими книжниками, в творчестве которых она выходит за прежние рамки религиозно-моралистического истолкования и приобретает новые аспекты рассмотрения — богословско-философские, социальные, политические. В новой исторической ситуации старая идея самовластия обрела и новую актуальность, получила значение методологического принципа, без обращения к которому всем фигурантам идейной борьбы, будь они еретиками или ортодоксами, свободолюбцами или этатистами, оказалось трудно сформулировать свою программу.

Темой самовластия русская мысль впервые всерьез озадачилась в исканиях религиозных реформаторов конца XV–XVI вв. Рефор-

⁴ См., напр.: *Хорошев А.С.* Политическая история русской канонизации (XI–XVI вв.). М.: Изд-во МГУ, 1986.

мационные движения в России этого периода протекали в русле европейской Реформации, одним из векторов которой было стремление вернуться к первоистокам веры и, основываясь на них, осмыслять вызовы времени, в числе которых не последнее место занимала проблема бытия человека в обществе, претерпевающим значительные изменения. Критике подвергались церковные установления и богословско-философские доктрины, призванные санкционировать порядок, который подлежал изменению, ибо средневековый период общественного развития уходил в прошлое. И в этой связи были вновь востребованы некоторые идеи раннего христианства, оказавшиеся во многом созвучными устремлениям религиозных реформаторов в преддверии Нового времени. По словам А.И. Клибанова, за богословскими спорами эпохи Реформации «стояли проблемы философской антропологии, человеческие и смысложизненные проблемы, в первую очередь и в главную — проблема сущностных сил человека... Утверждение духовной свободы как неотъемлемой, по понятиям времени, свыше дарованной идейно-нравственной ценности, определявшей человека в его качестве человека, не могло не вести и к утверждению социальной свободы человека»⁵.

Неудивительно, что именно осужденный за реформаторство («ересь») московский посольский дьяк Федор Курицын в своем «Лаодикийском послании» фактически первым из русских мыслителей поставил вопрос о «самовластии» человека, спровоцировав широкую дискуссию, которая представляется весьма знаменательной в контексте не только истории русской мысли, но и общеисторического развития страны. «Лаодикийское послание» является эзотерическим трактатом, смысл которого, по-видимому, намеренно зашифрован и неоднозначен. К изучению этого загадочного религиозно-философского памятника обращались многие исследователи (А.И. Клибанов, Ф. Лиленфельд, Я.С. Лурье, В.В. Мильков, Р. Штихель, А.Л. Юрганов и др.), предлагавшие разные варианты интерпретации текста. В целом, опыт изучения «Лаодикийского послания» не исключает его рассмотрения как гносеологического трактата, посвященного условиям и возможностям человеческого

⁵ Клибанов А.И. Духовная культура средневековой Руси. С. 153; 158.

познания в религиозной сфере. Автор «Послания» постулирует интеллектуальное «самовластие» человека (а точнее, человеческой души) в вопросах веры, мудрости, науки и добродетели, — именно эти слова фигурируют в тексте в связи с исходным утверждением: «Душа самовластна, ограда ей вера». В том же ключе может быть истолкована и следующая строка «Послания»: «Веры наказание ставится пророком»⁶.

Согласно трактовке А.Л. Юрганова, «пророком» здесь назван апостол Павел: «логично предположить, что таким “пророком” был Павел, “апостол язычников”, первым как миссионер, возвестивший о вере христианской в своих посланиях»⁷. На наш взгляд, эта идентификация выглядит искусственной и мало вероятной. Федору Курицыну не было необходимости «зашифровывать» в своем «Послании» фигуру Павла: как один из «первоверховных апостолов», последний пользовался в Церкви огромным авторитетом и почитанием. Если речь шла именно о Павле, было бы куда сообразнее прямо назвать его имя, взяв тем самым апостола в идейные союзники, как обычно и поступали средневековые авторы. К тому же, в Средние века существовала четкая дифференциация «чинов» благовестников, сформулированная, кстати, не кем иным, как самим апостолом Павлом, по словам которого Бог «поставил одних апостолами, других пророками, иных евангелистами, иных пастырями и учителями»⁸. Смешение этих чинов означало бы нарушение «поставления» свыше, противоречие непреходящей божественной воле. Согласно последней, Павел являлся апостолом, и причисление его к пророкам неоправданно.

Наиболее вероятной и правомерной нам представляется интерпретация А.И. Клибанова, с точки зрения которого, в трактате Курицына речь идет об индивидуальном пророческом даре как таковом, причем доступном в принципе любому человеку, а не только официальным служителям Церкви. «”Лаодикийское послание”

⁶ Библиотека литературы Древней Руси. Т. 7: Вторая половина XV в. СПб.: Наука, 2005. С. 444.

⁷ Юрганов А.Л. Категории русской средневековой культуры. М.: МИРОС, 1998. С. 248.

⁸ См.: Еф. 4, 11.

возвело в достоинство наивысшей духовной ценности пророческий дар, сопряженный с мудростью. И это имело не одно отвлеченное, но и конкретное значение. Идеологи и руководители ереси видели собственное предназначение в том, чтобы выступать как пророки своего времени»⁹. При таком понимании, учение «Лаодикийского послания» о пророчестве могло только укреплять идею «самовластия» человека и способствовать ее развитию в направлении идеи человека как субъекта духовно-интеллектуальной деятельности.

В «Написании о грамоте» — памятнике, который также обычно атрибутируется Курицыну или связывается с книжниками его круга, свобода и «самовластие» тоже оказываются сопряженными со способностью человека к самостоятельному различению добра и зла, а значит, и самостоятельных деяний, основанных на познании истины, транслятором которой может служить письменное слово — «грамота». В связи с этим грамота характеризуется как «неразумию разрешение, истине освобождение», как предпосылка и даже само «самовластие, умнаго волное разумение и разлучение добродетели и злобы»¹⁰.

Анализ оригинальных текстов новгородско-московских «еретиков» рубежа XV–XVI вв. заставил большинство исследователей усомниться в том, что у тех, кого именовали «еретиками», действительно имелись какие-то религиозные взгляды, принципиально противоречившие церковному вероучению. Например, по мнению А.А. Юрганова, идеологическая коллизия во многом была обусловлена расхождениями в стиле мышления и, в частности, в подходе к проблеме «самовластия»: «Судя по всему, еретиками иосифляне называли не только тех, кто думал иначе, но также и тех, кто позволял думать иначе в силу известной богословской истины о “самовластии” человека»¹¹. Такая трактовка вполне резонна, ибо акцентирование Курицыным способности человека к самостоятельному

⁹ Клибанов А.И. Духовная культура средневековой Руси. С. 145.

¹⁰ Клибанов А.И. «Написание о грамоте» (Опыт исследования просветительно-реформационного памятника конца XV — первой половины XVI века) // Вопросы истории религии и атеизма. Вып. 3. М. 1955. С. 378, 379.

¹¹ Юрганов А.А. Указ. соч. С. 258.

познанию духовных истин и определению, где добро, а где зло, было предпосылкой к эмансипации от авторитета церковной иерархии («Церкви учащей»), что, в свою очередь, открывало путь к сомнениям и в оправданности всей существующей социальной системы как таковой.

Как и Западная Европа, Русь–Россия в конце XV–XVI вв. переживала значительные перемены — в экономике и политике, культуре и мышлении, проявлявшиеся в развитии реформационных движений, поляризации точек зрения, умножении различных дискуссий, свидетельством чему — беспрецедентный поток полемической литературы. Страна находилась на распутье, обозначались все новые вызовы времени, стремительно менялась расстановка социальных и идейных сил. Знаменателен эпизод, связанный с попыткой правительства восполнить дефицит земельных ресурсов, необходимых для предоставления поместий растущему дворянскому сословию за счет секуляризации монастырских земель. Этот эпизод относится не только к социально-экономической истории, но и к истории социально-философской мысли, будучи непосредственно связан с интересующей нас темой самовластия. Как известно, лидером защитников церковного землевладения выступил видный религиозный и политический деятель того времени, активный полемист, автор целого ряда посланий и книги «Просветитель» Иосиф Волоцкий. Каким образом простому игумену удалось заставить царя отказаться от заманчивого проекта секуляризации церковной недвижимости?

Сведения о распространении новгородско-московской ереси («ереси жидовствующих») появились как нельзя кстати, ибо без использования фактора ереси Иосифу было бы непросто добиться своих целей. Мастерски нагнетая страсти вокруг подлинной или мнимой еретической угрозы, Волоколамский игумен одержал верх над нестяжателями, сформировал свою политическую доктрину и дал официальный ответ на вопрос о «самовластии» человека в России как минимум на два столетия вперед. Он настойчиво доказывал государственным мужам, что кружок еретиков представляет собой не только подозрительный конспиративный союз политиче-

ских оппозиционеров, но и реформационное движение, несущее угрозу «православию», а понятие это маркировало весь строй русской жизни. Если ослабить позиции русской Церкви, отняв у нее земли, кто будет противостоять еретичеству и вольнодумству, кто будет в состоянии цементировать социальную систему? Конечно, после успешной политики централизации власть «государя всея Руси» велика как никогда, но ему не следовало забывать, насколько значимой опорой является для него Церковь. Она может благословить любое его деяние, а может и лишит благословения, ибо не всякий монарх есть истинный помазанник Божий, иные могут быть расценены как узурпаторы и тираны.

С тех пор, как московский самодержец отказался от планов секуляризации и ополчился против еретиков, Иосиф Волоцкий поверил в его благочестие и без устали возвеличивал фигуру русского царя, напоминая ему, что он «естеством подобен есть всем человеком, а властью же подобен есть вышнему Богу»¹². Сакральный характер власти православного государя связывался у Волоцкого с особой пастырской миссией этой власти, призванной не только и не столько заботиться о земном («телесном»), сколько обеспечивать условия для «спасения души» своих подданных и противостоять нарастающему мировому злу, одним из проявлений которого виделось распространение реформационных идей, ересей. Вот как Иосиф суммировал обязанности «благочестивого царя»: «Подобает же ти... всяко тщания и о благочестии имети и сущих под тобою от треволнения спасати, душевна и телесная, и душевное бо есть треволнение еретическое учение»¹³. Миссия православного самодержца приобретала дополнительное величие в контексте эсхатологических настроений эпохи, жившей в перманентном ожидании «антихриста» и конца света. В «сдерживании» сил зла решающая роль отводилась не кому иному, как московскому православному царю, «последнему во вселенной», от благочестивой ревности которого теперь зависела судьба всего «православного христианства». «Да ныне аще ты, государь, — наставляя Иосиф

¹² Послания Иосифа Волоцкого. М., Л.: Изд-во АН СССР. 1959. С. 184.

¹³ Там же.

Василия III, — не подщишися и не подвигнешися о сих, не утолиши скверных еретик, темное их еретическое учение, — ино, государь, погибнуть всему православному христианству»¹⁴.

Иосиф не ограничивается проведением параллели между властью царской и божественной («по подобию небесныа власти дал ти есть небесный царь скипетр земнаго царства»)¹⁵. В его построениях царь — живой смертный человек — изымается из социального пространства и встраивается в священную иерархию духовного мира, где занимает место непосредственно после Бога и Богоматери: «Занеже, государь, надежа и упование по Бозе и по Пречистой Богородицы ты, государь, наше»¹⁶. Мало того: в посланиях Волоцкого православный «государь всея Руси» предстает не просто «надеждой» православных христиан, гарантом благочестия и благоверия, но и своего рода медиатором между Богом и человеком, даже Богом и миром, земным «заместителем» Господа Вседержителя. «Вас бо, — обращается Иосиф к земным царям, — Бог в себе место избра на земли и на свой престол вознес, посади, милость и живот положи у вас»¹⁷. К тому же, земной царь — «страшное и всевидящее око небесного царя»¹⁸, именно он «не попускает» совершаться злу, ибо ему ведомы сердца и помышления людей. Такая сверхъестественная прозорливость позволяет земному царю предвосхищать Божий суд и уже в земной жизни сполна жаловать «добрых» и казнить «злых», не дожидаясь второго пришествия Христа.

Фактически, земному царю у Иосифа Волоцкого присваиваются божественные атрибуты, а «Царь небесный» как бы выносятся за скобки, удаляется из мира, оставляя свои функции земному двойнику. Если во времена нарождающегося европейского абсолютизма фигура земного монарха представлялась уже практически недостижимой для простых смертных и наделенной фантастическим могуществом, что говорить о «Небесном владыке»? Можно предполо-

¹⁴ Там же. С. 230.

¹⁵ Там же. С. 183.

¹⁶ Там же. С. 229.

¹⁷ Там же. С. 230.

¹⁸ Там же. С. 184.

жить, что в этом стремлении найти небесному Богу «заместителя» в лице земного православного государя по-своему отразилось нарастание того, что впоследствии будут называть секуляризацией культуры, в которой постепенно сокращалось сознание божественного присутствия. Религиозные войны, всплески религиозного фанатизма и социально-религиозные катаклизмы позднего Средневековья, думается, лишь подтверждают такое предположение, ибо по существу эти явления имели кризисный характер, были своего рода судорогами агонизирующего средневекового мира.

Несмотря на то, что в теории и практике Иосифа Волоцкого также — неизбежно — было много нового, в целом он явился выразителем старой средневековой парадигмы, в которой тенденции нового воспринимались в мрачных апокалиптических тонах. Возможно, с этим и связан пессимизм в оценке моральных способностей человека у Иосифа: из его утверждений следует, что само по себе обладание христианской истиной неспособно вооружить людей в борьбе против зла и заблуждений. Только сила государства под водительством мудрого и прозорливого православного самодержца может действительно защитить общество от «треволнений душевных и телесных». «И аще бы не ты, государь, показал ревность о православней вере христианстей и любовь к Господу Богу и Пречистой Богородици и ненависть к еретиком и казнь на иже жидовская мудрствующих, было бы уже безчисленное множество православных христиан в жидовской вере»¹⁹. Выходит, что человек, руководствующийся собственным разумом и самостоятельно принимающий решения — человек «самовластный» — находится в роковой власти зла, а потому неизбежно склонен к заблуждениям и греху. И только сакрализованная воля православного государя способна предотвратить пагубные последствия человеческого своеволия. Описывая власть русского царя в богословских терминах, автор «Просветителя» фактически не оставляет места не только для самовластия человека, но и для Промысла Божьего: тем самым, борец с ересями Иосиф Волоцкий сам отходит от ортодоксии, которая всегда настаивала

¹⁹ Там же. С. 231.

на участии божественной воли во всем, что происходит в мире, — будь то в форме поддержки или «попущения».

Видимо, неслучайно апология Промысла занимает не последнее место в творчестве оппонента иосифлян Максима Грека, в посланиях которого проблема самовластия человека раскрывается в аспектах соотношения свободы и необходимости, божественного провидения и законов мироздания. В частности, в полемике против астрологов, подчинявших волю человека процессам «звездного течения», «колдовращения» планет, Максим Грек указывал, что признание над людьми власти звезд устраняет Промысл Божий, а значит — и допускаемое Промыслом самовластие человека, его свободу и ответственность в мыслях, решениях, деяниях. Астрология «ниспровергает все божественные законы, противопоставляя божественному законоположению силу и закон звезд — и то, что зависит от произволения и самовластия — добродетели и пороки — приписывает переменам звездного течения»²⁰.

В истории христианской мысли соотношение провиденциализма и свободы воли человека издавна является предметом острой дискуссии, наиболее яркими эпизодами которой стали спор Августина с Пелагием и, спустя тысячелетие, — Эразма Роттердамского с Лютером²¹. Официального догматического решения по соотношению свободы воли и Промысла Божия Церковью выработано не было, поэтому в трактовке этой проблемы даже у вполне ортодоксальных богословов оставалась немалая свобода маневра. В то же время, отсутствие в данном вопросе общепринятого богословского инструментария позволяло обращаться к нестандартным приемам аргументации. Полемизируя с Федором Карповым, Максим Грек ссылается не только на Библию и святых отцов, но и на примеры античной истории, демонстрирующие решающее значение не астрологической предопределенности, а личной активности «великих мужей» прошлого в их достижениях: «Что же Юлий цезарь,

²⁰ Сочинения преп. Максима Грека в русском переводе. Ч. 2. Догматико-полемические сочинения. Свято-Троицкая Сергиева Лавра. 1910. С. 210.

²¹ Столяров А.А. Свобода воли как проблема европейского морального сознания. Очерки истории: от Гомера до Лютера. М.: ГЛК. 1999.

по астрологическим ли предсказаниям и по наблюдению времен проявил величайшую оную храбрость и смелость против галлов, или по своей душевной доблести, по военачальническому искусству и по благородству нрава?»²².

Вторая линия проводимой Максимом полемики — межконфессиональная. В «Слове о исхождении Святого Духа», обращенном к Николаю Булеву в связи с его намерением перейти из католичества в православие, Максим Грек разбирает богословско-догматические расхождения двух христианских конфессий. Характерно, что главный грех, вменяемый «латинству», также связан с проблемой самовластия — по отношению к авторитету традиции: «Ты же, слушатель, не будь последователем мнения и возношения, наполняя воздух словами о том, как латиняне понимают и объясняют священное писание»²³. Излишне говорить, что «мнение» и «возношение» в конечном счете служили утверждению свободы человека, выступали проявлениями его самовластия. Как предположил А.И. Клибанов, Максим Грек, вменяя «латынам» во грех «мнение» и «возношение», имел в виду не только и не столько латинян-католиков, сколько латинистов-гуманистов, с идеями которых имел возможность познакомиться благодаря периоду пребывания в итальянской интеллектуальной среде эпохи Возрождения. Образованный грек Михаил Триволис прошел через увлечение ренессансными гуманистическими идеями, но впоследствии пересмотрел увлечения молодости, принял на Афоне иночество с именем Максим и стал убежденным ортодоксом. Оказавшись в России, где в это время разворачивалась полемика о самовластии человека, Грек выступает с позиций ортодоксии. С одной стороны, перед лицом астрологического детерминизма он отстаивает свободу воли человека и Бога, во взаимодействии которых проявляется Промысл Божий, с другой — предостерегает против реформационных и гуманистических тенденций, ведущих к предосудительному, с точки зрения Церкви, «возношению» человека.

²² Сочинения преп. Максима Грека в русском переводе. Ч. 2. С. 212.

²³ Там же. С. 191.

В середине столетия активизировались реформационные движения, в которых уже более отчетливо, чем прежде, проявились идеи социально-антропологического характера. Кружок дворянина-вольнодумца Матвея Башкина явился наследником московского кружка «еретиков» конца XV — начала XVI в., группировавшегося вокруг посольского дьяка Федора Курицына при дворе Ивана III. Дошедшие до нас скудные сведения представляют Башкина как мыслителя-гуманиста, проповедника идей человеческого братства, выступавшего против порабощения человека человеком, против институтов холопства и кабальной зависимости. Стремясь обосновать свои взгляды ссылками на Священное писание, он говорил, что «во апостоле... написано: весь закон в словеси скончается: возлюбиши ближняго своего, яко сам себе»²⁴. Не ограничиваясь лишь теоретическим осуждением рабства, Башкин делами подтверждал свои слова: он уничтожил кабальные грамоты на своих людей и перестроил отношения с ними на началах добровольности.

Выдающимся религиозным реформатором и социальным мыслителем явился выходец из крестьян Феодосий Косой, учение которого получило известность не только в России, но и за рубежом, а ответ на него православного полемиста Зиновия Отенского составил целую книгу. Опираясь на новозаветные тексты, Феодосий выступал радикальным противником всякого рода общественного неравенства и господства — «человекослужения», провозглашая смелый тезис отрицания власти вообще: «не подобает же в христианех властем быти»²⁵. Проповедь любви к ближним и милосердия дополнялась у Косого четко артикулированным положением о равенстве всех людей перед Богом, независимо от социального статуса, национальности, вероисповедания. По утверждению реформатора, «все людие едино есть у Бога, и татарове, и немцы, и прочие языцы», причем «все веры в всех землях одинаковы»²⁶. Пафос

²⁴ См.: *Зимин А.А.* И.С. Пересветов и его современники. Очерки по истории русской общественно-политической мысли середины XVI в. М. 1958. С. 180.

²⁵ Там же. С. 208.

²⁶ Там же. С. 210.

утверждения свободы и равноправия людей, присущий «рабьему учению» бывшего холопа Феодосия Косого, зафиксировал его оппонент Зиновий Отенский: «Ныне же видим вас не нищих духом, но... възносящася на вся власти и владычества, учиненныя Богом. Не любите Богом поставленыя царския и святительския чиновначальники, не хотите владомы быти от господей, ни наставлятися от духовных пастырей и учителей, лукавее глаголющее и безбожнее, яко несть требы бытия начальством в христианстве»²⁷. Налицо фундаментальный конфликт в осмыслении человека и общества согласно принципам христианства: если для Феодосия Косого оно несет свободу и равенство людей перед Богом, то для Зиновия Отенского представляет собой источник легитимации разветвленной системы «властей и владычеств», «чиноначальников и господ»; для первого люди — «чада Божии», для второго — «Божьи рабы».

Наращение реформационных движений, многие лидеры которых исповедовали антитринитаризм, побуждало их ортодоксальных оппонентов укреплять аргументацию в защиту православного триадологического догмата, в ходе чего зачастую затрагивались и антропологические вопросы, ведь человек — это «образ Божий». В «Слове о Божии сотворении тричастнем» церковный писатель Ермолай-Еразм рассматривает троичность как универсальный принцип бытия, воспроизводимый на всех уровнях мироздания, на вершине которого находится человек, созданный Богом в последний день творения. Древнерусский богослов, однако, не склонен к возвеличиванию человека, трактуя догмат о богоподобии последнего чисто формально: по его рассуждению, человек есть образ Божий, поскольку руководящие духовные начала человека — ум, слово и душа — своей тройственной структурой отображают божественную Триаду. При этом Ермолай-Еразм подчеркивает, что такие атрибуты божества, как «самовластность», человеку не присущи: «Ни в чесом бо у себе человеческое естество не самовластно, ни самодейственно, ни самосильно, но по Божией воле связано»²⁸.

²⁷ Там же. С. 208.

²⁸ *Ермолай-Еразм. Слово о Божии сотворении тричастнем // Чтения в обществе истории и древностей российских. Т. IV. М. 1880. С. 67.*

Ермолай-Еразм — один из первых представителей русской мысли XVI в., выступивших со скептической переоценкой идеи самовластия. Этот традиционный христианский тезис, постулирующий свободу личности, ее самостоятельность в выборе между добром и злом, взяли на вооружение идеологи русской Реформации, такие как Матвей Башкин и Феодосий Косой, добивавшиеся эмансипации человека от церковных авторитетов и феодальных институтов. Соответственно, выразителям интересов Церкви и государственной власти пришлось переосмысливать идею самовластия, дабы исключить возможность ее социально-реформационных интерпретаций, минимизировать ее значение.

В связи с отказом человеку в самовластии не слишком удивляет то, какой смысл Ермолай-Еразм вкладывает в понятие человеческого достоинства. В его проекте социально-политического переустройства, изложенном в трактате «Правительница», достоинство рассматривается в качестве критерия наделения служилых людей землей: «Аще бо кто предо инеми воины велик есть, то по достоянию его болши есть земли в дано»²⁹. Согласно комментарию А.А. Зимина, «в понятие “достоинства” у Ермолая-Еразма включалась и “порода” феодала, и его положение на иерархической лестнице чинов, и его воинская гордость»³⁰. Перед нами — образчик социально детерминированного, по существу, дохристианского понимания человека и его достоинства, вышедший из-под пера образованного священника и богослова. С другой стороны, критическое отношение Ермолая-Еразма к идее самовластия может объясняться и своеобразным демократическим традиционализмом этого автора. Его патриархальный идеал равенства, основанного на общеобязательном для всех порядке — «чине», находился в противоречии с представлением о свободном, «самовластном» человеке, олицетворявшем начало самоутверждения, а значит, и источник социального неравенства.

²⁹ Библиотека литературы Древней Руси. Т. 9. Конец XV — первая половина XVI в. СПб. 2006. С. 480.

³⁰ Зимин А.А. Указ. соч. С. 140.

Творчество богослова и публициста Ермолая-Еразма примечательно тем, что в нем вопрос о самовластии человека получает отрицательное богословское решение и переводится в социальную плоскость, где «самовластие» приобретает негативный оттенок, начинает ассоциироваться с самовольством и бесчинством. Такой вектор осмысления идеи самовластия в православной книжности отражает и памятник середины XVI в. «Валаамская беседа», наполненный эсхатологическими тревогами, размышлениями о путях христианского спасения и миссии православного самодержца, несущего образ власти божественной и обладающего монополией на самовластие. Видимо, радикализм утверждений автора «Беседы» связан с присущей ей полемичностью: «Мнози убо глаголют в мире, яко самоволна человека сотворил есть Бог на сесь свет. Аще бы самовластна человека сотворил Бог на сесь свет, и он бы не устави царей и великих князей и прочих властей, и не разделил бы орды от орды. Сотворил Бог благоверныя цари и великия князи и прочии власти на воздержание мира сего для спасения душ наших»³¹.

Синтезом идущей от Иосифа Волоцкого богословско-политической программы стала концепция, сформулированная в посланиях Ивана Грозного. Коронованный богослов не отрицает изначального самовластия, которым человек был наделен от Бога, однако настоятельно проводит мысль, что после грехопадения самовластие осталось в прошлом, и в теперешнем бытийном статусе человек его лишен. «Понеже убо Господь... сотворил человека самовластна, яко и Адам *преже бысть* преступления» — указывается в «Ответе» протестантскому богослову Яну Роките³². В послании польскому королю Сигизмунду II Августу эта мысль была развернута и полемически заострена: «А што брат наш писал еси, што Бог сотворил человека и волность ему даровал и честь, ино твое писанье много отстоит от истины: понеже первого человека Адама Бог

³¹ Моисеева Г.Н. Валаамская беседа. М. Л.: Изд-во АН СССР. 1958. С. 161–162.

³² Библиотека литературы Древней Руси. Т. 11. XVI в. СПб.: Наука. 2001. С. 228.

сотворил самовластна и висока и заповедь положи, иж от единого древа не ясти, и егда заповедь преступи и каким осужением осужен бысть! Се есть первая неволя и бесчестье». Далее перечислялись ветхозаветные примеры ставшей уделом человека «неволи и бесчестья», и все это приводило к выводу о тотальном отсутствии свободы в наличном человеческом бытии: «Видиши ли яко везде убо несвободно есть»³³.

В переписке с Андреем Курбским (краткая редакция первого послания) Грозный прямо отождествляет утверждение о самовластии человека с ересью, в частности с учением манихеев, которые «блядословят, еже небом обладати Христу, на земли же самовластным быти человеком, преисподним же дьяволу»³⁴. Автор не склонен сожалеть об утраченной самовластии, которое, в конечном счете, способно приносить людям лишь неприятности, о чем красноречиво свидетельствует уже судьба Адама и Евы, за самовольный поступок изгнанных из рая. Также и для потомков первых людей самовластие остается в первую очередь свободой для «падения», возможностью предаться во власть дьявола: «А иже самоволно предаша себе князю мира сего и прелести его последоваша, сии убо своеволне впадают, под царство смертное подкланяются»³⁵. Неотъемлемый элемент пагубного «самоволия» — свобода мысли, вольнодумство. Поэтому, отвечая лидеру секты Чешских братьев Яну Роките, Грозный выражает возмущение свободой мысли протестантских проповедников, которые осмеливаются «от себя» мыслить и «самовластно учить».³⁶

В первом послании Андрею Курбскому Грозный так объясняет бегство князя и повторивших его поступок: «...ибо вы не захотели жить под властью Бога и нас, данных Богом государей, слушать и повиноваться нам, а захотели жить по своей воле» (в оригинале: «в самоволстве самовластно жити»)³⁷. Перечисляя своему корре-

³³ Послания Ивана Грозного. М., Л.: Наука. 1951. С. 243, 244.

³⁴ Переписка Ивана Грозного с Андреем Курбским. Л.: Наука. 1979. С. 39.

³⁵ Библиотека литературы Древней Руси. Т. 11. XVI в. С. 228.

³⁶ Там же. С. 245, 246.

³⁷ Там же. С. 67.

спонденту неурядицы, постигшие Россию в годы правления «Избранной Рады», царь констатирует: «все то учинилось от вашего самовольства»³⁸. С точки зрения царя, «самовластие» и «самовольство» — очевидный источник зла. Но кто положит предел пагубному самовольству, какая воля способна направить людские деяния во благо? Великое счастье русских людей, что ими правит единственный «во вселенной», «Богом поставленный» православный самодержец, являющийся своеобразной иконой и земным представителем Вседержителя. В письмах Грозного Курбскому отчетливо проводится параллель между русским царем и Царем небесным — Христом. В частности, измена Курбского сопоставляется с предательством Иуды, а воинские подвиги князя и его сподвижников на службе царю характеризуется через евангельскую притчу о «рабах неключимых»: «...ибо все это вы совершили не по желанию, а как рабы — по принуждению и даже с ропотом»³⁹. При этом Грозный совершенно уверен, что воевать за русского царя — значит «укреплять православие»⁴⁰, при этом «православие» выступает как некая сущностная характеристика российского религиозно-политического режима. Соответственно, измена «православию» (в том числе измена царю) — тягчайшее преступление, достойное самых суровых наказаний, вплоть до изгнания с родины и лишения жизни⁴¹.

Православие превыше всего, оно даже может послужить единственным оправданным основанием для политического неповиновения, ибо «дети не должны противиться родителям, а рабы господам ни в чем, кроме веры»⁴². Однако России это не касается, так как русский царь имеет полное право заявить: «...как в прошлом, так и сейчас, веруем верой истинной в истинного и живого Бога». Вырисовывается логичная конструкция: чем «истиннее» исповедуемая царем вера, тем основательнее, крепче и беспредельнее его самодер-

³⁸ Там же. С. 74.

³⁹ Там же. С. 57.

⁴⁰ Там же. С. 59.

⁴¹ Там же. С. 65.

⁴² Там же. С. 25.

жавство. В свою очередь, ограничения монархической власти предстают как признак еретичества, и даже безбожия: «А о безбожных народах что и говорить! Там ведь у них цари своими царствами не владеют, а как им укажут их подданные, так и управляют»⁴³. Царь Иван не видит греха в кровавых жестокостях и бесчинствах, которые творили его войска в Ливонии, ведь ее население нельзя назвать православным, а значит, никто не обязан обращаться с ним по-христиански: «...в этих странах нет христиан»⁴⁴. Циничные рассуждения Грозного звучат резким диссонансом гуманистическому учению о равенстве всех без различия народов и вер мыслителя-реформатора Феодосия Косого, демонстрируя дистанцию, образовавшуюся между полярными интерпретациями христианской идеи самовластия в русской мысли XVI в.

В соответствии с заветами усердно читаемого и почитаемого им Иосифа Волоцкого, Иван Грозный был убежден, что его миссия — оберегать православных «от треволений душевных и телесных». Поскольку «сердце царево в руце Божией», царь призван всецело определять, что для подданных хорошо, а что плохо, что им делать и как мыслить. Андрею Курбскому, успевшему познакомиться на Западе с гуманистическими социально-философскими идеями, ситуация виделась иначе. И по поводу закрытого авторитарного режима, установленного в России, беглый князь пенял царю: «...затворил ты царство Русское, свободное естество человеческое, словно в адовой твердыне»⁴⁵. В «Предисловии к Новому Маргариту» Курбский проводит ту же мысль, дополняя ее напоминанием об «образе и подобии Божиим» в человеке как основании свободы последнего: «...затворяют, словно в адской твердыне, свободное естество (по закону Божию), то есть человека, созданного по образу и подобию Бога»⁴⁶. Таким образом, если Грозному казалось, что он охраняет «православие» и созидает священную империю третьего Рима, у Курбского происходящее вызывало прямо противоположные, inferнальные ассоциации («адская твердыня»).

⁴³ Там же. С. 27.

⁴⁴ Там же. С. 23.

⁴⁵ Там же. С. 89.

⁴⁶ Там же. С. 557.

С точки зрения грозного царя, после грехопадения прародителей люди стали «рабами греха» и утратили былое самовластие, поэтому в сфере морали, мышления, социальной жизни они должны повиноваться авторитетам в лице Церкви и государства. Исключение представляет только православный самодержец, да и тот не может быть назван самовластным в полной мере, ибо, с одной стороны, его волей напрямую руководит Господь Бог, а с другой — он вынужден признаться: «...и я — человек: нет ведь человека без греха, один Бог безгрешен»⁴⁷. Вот и выходит, что «езде несвободно есть». Но Курбский отказывается принимать эту логику антропологического минимализма, и в финале переписки обращается к Ивану с призывом нравственно обновиться, ведь это во власти любого человека, хоть царя, хоть холопа, пока он жив: «Очнись и встань! Никогда не поздно, ибо самовластие наше и воля, до той поры как не расстанется с телом душа»⁴⁸.

Символичным финалом полемики вокруг идеи самовластия человека в русской мысли рассматриваемой эпохи явился состоявшийся в 20-е гг. XVII в. диспут московских книжников с прибывшим из западнорусских земель ученым богословом Лаврентием Зизанием по поводу составленного им «Катехизиса». У московского начальства, светского и духовного, произведение заезжего протопопа вызвало сомнения, и не напрасно, ибо, как показало «словопрение», о некоторых предметах общей православной веры на Москве теперь думали иначе. Материалы этого знаменательного диспута контрастно демонстрируют метаморфозу, которую претерпела христианская идея самовластия человека в социально-богословской мысли России, движущейся по пути государственного абсолютизма. Для московских грамотеев само понятие о самовластии после богословских разъяснений Ивана Грозного звучало уже прямо еретически. Поэтому Ларвентий Зизаний в ответ на свои слова («Самовластием человек обращается к добродетелям, якоже и злобам. Им же почтен был исперва Адам от Бога») услышал резкое возражение («Прямо разумей, да и прочии о тебе укрепляются, а не падают уже»). Однако по-

⁴⁷ Там же. 27.

⁴⁸ Там же. 99.

скольку трактовка Зизания вполне отвечала ортодоксии, он выразил искреннее изумление: «Да какож? Или не тако есть?» Ему разъяснили, что нечего говорить о самовластии, а надо вести речь о подчинении властям: «Мыж рекохом: прямо не так; но се так: падает человек самовластием, восстает же властию и исправлением Божиим»⁴⁹. Эту лаконичную формулу можно считать выражением того пессимистического итога, к которому пришла русская православная мысль XVI в. в результате дискуссий о самовластии человека.

Христианский теизм обогатил русскую культуру представлением о личности, способствовал эмансипации человека от растворенности в природном и социально-родовом бытии, развивал представления о персональных отношениях человека с Богом — Творцом вселенной. И хотя такие отношения опосредовались многоступенчатой «священной иерархией» (на манер той, что описана в трактате Ареопагита «О Божественной иерархии»), они давали действенный импульс развитию личностного самосознания, постановке вопросов социально-антропологического характера. Вместе с тем, историческое богатство и многогранность христианского наследия открывали пути для самых разных его интерпретаций, вплоть до контрадикторных. Христианская идея самовластия личности породила в русской мысли XVI в. целый спектр истолкований: от антропологического максимализма в сопряжении с проектами социального переустройства (у мыслителей-реформаторов) до прямого отрицания какого-либо блага в «самовластии», и даже самой его возможности (у иосифлян). Иосифлянская концепция получила завершение и применение в теории и практике Ивана Грозного, с точки зрения которого все людское самовластие персонафицировано в фигуре православного царя. Таким образом, идея самовластия прошла в русской средневековой культуре логический цикл. Если сначала образ личного Бога способствовал духовному и социальному раскрепощению человека, то в XVI в. образ Небесного царя был соединен с образом царя земного, что содействовало утверждению авторитаризма и, по словам Андрея Курбского, «завторению свободного естества человеческого».

⁴⁹ Цит. по: *Клибанов А.И.* Духовная культура средневековой Руси. С. 160.

Библиография

- Библиотека литературы Древней Руси. Т. 7. Вторая половина XV в. СПб.: Наука. 2005.
- Библиотека литературы Древней Руси. Т. 9. Конец XV — первая половина XVI в. СПб. 2006.
- Библиотека литературы Древней Руси. Т. 11. XVI в. СПб.: Наука. 2001.
- Громов М.Н., Мильков В.В.* Идейные течения древнерусской мысли. СПб.: РХГИ. 2001.
- «Диоптра» Филиппа Монотропа. Антропологическая энциклопедия православного Средневековья / Изд. подг. Г.М. Прохоров и др. М.: Наука. 2008.
- Ермолай-Еразм.* Слово о Божии сотворении тричастнем // Чтения в обществе истории и древностей российских. Т. IV. М. 1880. С. 62–98.
- Зимин А.А.* И.С. Пересветов и его современники. Очерки по истории русской общественно-политической мысли середины XVI в. М. 1958.
- Клибанов А.И.* «Написание о грамоте» (Опыт исследования просветительско-реформационного памятника конца XV — первой половины XVI века) // Вопросы истории религии и атеизма. Вып. 3. М. 1955.
- Клибанов А.И.* Духовная культура средневековой Руси. М.: Аспект Пресс. 1996.
- Сочинения преп. Максима Грека в русском переводе. Ч. 2. Догматико-полемические сочинения. Свято-Троицкая Сергиева Лавра. 1910.
- Моисеева Г.Н.* Валаамская беседа. М., Л.: Изд-во АН СССР. 1958.
- Переписка Ивана Грозного с Андреем Курбским. Л.: Наука. 1979.
- Послания Ивана Грозного. М., Л.: Наука. 1951.
- Послания Иосифа Волоцкого. М., Л.: Изд-во АН СССР. 1959.
- Столяров А.А.* Свобода воли как проблема европейского морального сознания. Очерки истории: от Гомера до Лютера. М.: ГАК. 1999.
- Юрганов А.Л.* Категории русской средневековой культуры. М.: МИРОС. 1998.

Статьи В.Н. Ильина в газете «Возрождение»

Владимир Николаевич Ильин (1890–1974) — религиозный мыслитель, богослов и литературный критик, эмигрировавший из России в 1919 г. — фигура для философской картины русского зарубежья весьма значимая, но в отечественной историко-философской литературе мало изученная. Сегодня его творческое наследие только начинают исследовать и публиковать. В апреле 2010 г. вышел сборник «Пожар миров» — избранные статьи Ильина из журнала «Возрождение», ранее — сборник его статей «Эссе о русской культуре». По преимуществу переиздание статей мыслителя, публиковавшихся в периодических изданиях русского зарубежья, связано с тем, что в силу сложившихся обстоятельств в философском сообществе эмиграции Ильин практически не имел возможности публиковать свои труды. Поэтому его философские и культурологические идеи разбросаны по эмигрантской периодике. Однако переданный в Россию в 2005 г. архив мыслителя позволяет надеяться на скорое издание и его полноценных трудов.

Значительной частью творческой деятельности Владимира Ильина была публицистика. С 1934 по 1937 гг. Ильин сотрудничал с крупнейшей газетой русского Парижа «Возрождение». Умеренно-консервативная монархическая газета «Возрождение» — «печатный орган русской национальной мысли» — была создана в 1925 г., главным образом в противовес республиканско-демократической газете «Последние новости». «Возрождение» стало своего рода рупором православно-монархического крыла эмиграции и поддерживало Белое движение. С 1925 по 1927 гг. редактором газеты был П.Б. Струве, с 1927 г. — Ю.Ф. Семенов¹. Газета издава-

¹ Юлий Федорович Семенов (1873–1947) — журналист и общественный деятель русского зарубежья, был генеральным секретарем Русского национального комитета и вице-председателем Национального объединения русских писателей и журналистов, редактировал газету «Возрождение» с 1927 по 1940 гг.

лась на средства крупного промышленника и общественного деятеля А.О. Гукасова. В разное время в газете печатались И.А. Ильин, Д.С. Мережковский, Н.С. Тимашев, В.Ф. Ходасевич, И.С. Лукаш, Тэффи и др. В 1940 г. газета прекратила выпуск; но в 1949 г. издание было возобновлено как журнал, с которым Вл. Ильин также активно сотрудничал.

Публикации Ильина в «Возрождении» относятся к самой разнообразной тематике — мыслитель печатает там как философские и культурологические тексты, так и статьи «на злобу дня», отражающие насущные для того времени дискуссии, политические и культурные реалии эмиграции и мира в целом. Существенным представляется исследование тех статей мыслителя, которые, во-первых, имеют значение для реконструкции его философской мысли и, во-вторых, которые вызвали наибольший отклик в среде русской эмиграции.

Ильин начал печататься в газете в 1934 г. За три года сотрудничества он опубликовал в ней около восьмидесяти статей, которые лишь в редких случаях подписывал своим именем, предпочитая псевдоним «П. Сазанович»². В редакции газеты Ильин сблизился с сотрудником Г.А. Мейером³, о котором впоследствии будет отзываться негативно и напишет, что тот, «сидя в редакции, наполнял мои статьи бранными выходками, которых у меня не было в оригинале, делал это несомненно со злым умыслом повредить мне и дискредитировать меня до конца в глазах общества»⁴. Ильин печатался в «Возрождении» до лета 1937 г., когда после

² За исключением одной из первых его публикаций в газете (Возрождение. № 3516. 1935. С. 2), где он пользуется псевдонимом «В. Созанович». Сазанович — фамилия дяди Ильина, родного брата его матери, проживавшего в Париже.

³ Георгий Андреевич Мейер (1894–1966) — публицист и литературовед. Участник Белого движения. В 1920 эмигрировал. С 1923 жил во Франции. В начале 50-х гг. неофициально возглавлял журнал «Возрождение». Был исследователем творчества Ф.М. Достоевского, однако книгу о писателе так и не успел закончить; посмертно вышла книга «Свет в ночи (о «Преступлении и наказании»». Опыт медленного чтения».

⁴ *Ильин В.Н.* Письмо Н.А. Бердяеву от 23 июня 1943 г. // Звезда. 1997. № 3. С. 183.

ссоры с Мейером вынужден был отказаться от сотрудничества с этим изданием.

Одна из первых статей Ильина в «Возрождении» — «Идеологическое возвращенство»⁵, — посвященная книге Н.А. Бердяева «Судьба человека в современном мире (к пониманию нашей эпохи)», вызвала скандал среди мыслителей русского Парижа. Ильин познакомился с Бердяевым еще в начале 20-х гг. в Берлине. Их связывала близкая дружба, Ильин считал Бердяева своим учителем, а себя — последователем его философии свободы. Владимир Николаевич часто печатался в «Пути», редактором которого был Бердяев, и довольно близко общался с его семьей, часто бывал у них в Кламаре. Бердяев оказывал весьма значительное влияние на все его творчество. Но в 30-х гг. Ильин переживает очень сложный период в своей жизни. Центральным событием этого периода становится разрыв с Бердяевым⁶. Зимой 1933/34 г. на съезде РСХД Ильин прочитал доклад «Судьба русской культуры», из которого многие сделали вывод о значительном сдвиге автора к «правому» лагерю, что сам Ильин напрочь отрицал. Однако после этого события его отношения со многими были испорчены, в том числе серьезно охладилась его отношения с Бердяевым. В 1933 г. Бердяев отклоняет публикацию ряда статей Ильина в «Пути» и курс его лекций в религиозно-философской академии⁷. В феврале 1935 г. Ильин публикует под псевдонимом «Идеологическое возвращенство»⁸.

⁵ Публикация статьи, отклика на нее в «Последних новостях» и переписки В.Н. Ильина и Н.А. Бердяева была осуществлена В. Безносковым и Е. Бронниковой в журнале «Звезда», № 3 за 1997 г.

⁶ Ильин напишет в своих воспоминаниях: «...Разрыв с ним (с Бердяевым), происшедший в 1934 г., есть одна из самых тяжелых катастроф моей жизни, в сущности меня безнадежно состаривших и заживо погребших». (*Ильин В.Н. Эссе о русской культуре*. СПб.: Акрополь, 1997. С. 19).

⁷ См. письмо В.Н. Ильина Н.А. Бердяеву от 18 апреля 1934 г. (*Звезда*. 1997. №3. С. 178).

⁸ Л.Ю. Бердяева в своем дневнике от 2 февраля 1935 г. пишет по поводу этой статьи: «Фельетон этот — сплошная клевета и ложь не на книгу *Ни*, о которой, к удивлению, ни слова не сказано (кроме названия книги), а на *Ни* как мыслителя и писателя. Узнать, кто скрывается под П.С., — было нетрудно, ибо автор был настолько наивен, что, скрыв себя под чужим именем, не позаботился о том, чтоб не употреблять тех выражений, которыми он

Вся статья состоит из ряда обвинений Бердяева в «заигрывании» с коммунизмом, высказанных в очень эмоциональной форме: «Замысел Н.А. Бердяева дышит люциферической гордыней. Этот замысел может быть определен как стремление примирить Сына Человеческого с духом бесчеловечной жестокости и богоборчества, с духом революции»⁹, — пишет Ильин. Тут же он обвиняет Бердяева в том, что, будучи влюбленным в «христианскую символику серпа и молота», в марксистскую «диалектику», он простил революции истребление и христианства, и самого Бога и в «действительности же давно поставил революцию по правую сторону Христа».

На эту статью тут же отозвались Б.П. Вышеславцев, Г.П. Федотов, А. Шестов и др.; они попытались защитить Бердяева от обвинений такого рода и от причисления его к большевикам, отмечая при этом некоторые неточности в цитатах и т.п.¹⁰ Однако Ильин в дальнейшую полемику не вступил, написав в своей очередной статье в «Возрождении»: «... статья наша “Идеологическое возвращенство”, касающаяся как письменной, так и устной проповеднической деятельности Н.А. Бердяева, названа пасквилем. Само собой разумеется, что нельзя отвечать на подобную квалификацию

пользовался, бегая по всему Парижу называя *Ни* «красным генералом» и «защитником Г.П.У.». Об этих выходах нас предупреждали друзья еще до появления статьи. И вот те же названия обнаруживаются в статье г. П.С., а вместе с тем ясно, что трусливый автор их Владимир Николаевич Ильин. Это тот самый В.Н. Ильин, который в течение 10 лет считал себя самым преданным нам человеком, которого мы всюду защищали (т.к. многие его не любили, не выносили), который приходил чуть ли не по 2 раза в неделю, часто даже надоедая нам своими излияниями, духовными и романтическими. Но мы терпеливо его выслушивали и жалели, т.к. знали, что он человек одинокий, нуждающийся в поддержке и утешении. И вот результатом этой заботы является низкая, злобная клевета...Кого же он позорит, как не самого себя, трусливо спрятавшегося под анонимом, не имевшего мужества открыто выступить против *Ни*. [...] Что же касается *Ни*, то о его идеях и оценках говорят его книги, а не грязные анонимные фельетоны в столь же грязных газетах».

⁹ Сазанович П. Идеологическое возвращенство // Возрождение. 1935. № 3530. С. 2.

¹⁰ Письмо в редакцию «Последние новости» 2 марта 1935 г. № 5091. И. Бунаков, Б. Вышеславцев, Е. Извольская, М. Курдюмов, Г. Федотов, К. Мочульский, А. Шестов // Звезда. 1997. № 3.

высказанных нами мнений. Выступление адвокатов Н.А. Бердяева по меньшей мере преждевременно, раз их подзащитный сам не хочет или не может опровергнуть сказанных им слов»¹¹. После этой статьи отношения с Бердяевым расстроились окончательно.

Впоследствии Ильин очень сожалел об этой статье и вскоре написал Бердяеву письмо, в котором попытался перед ним оправдаться. Ильин полностью признавал свою вину, признавался Бердяеву в любви и сожалел о содеянном. Свой поступок он объяснял так: «Вы отреклись от “Философии неравенства”, и я решил Вам отомстить, ибо у меня было такое чувство, будто королева связалась с конюхом или еще сильнее “матрона полюбили осла” (В. Розанов)»¹². Ильин терзается и раскаянием, и все тем же негодованием: «Неужели эти проклятые сводники революции соблазнили Вашу красавицу-душу наглцом-прогрессом с шапкой набекрень и лихо сплевывающим табачную слюну?.. Нет, дорогой Николай Александрович, я никогда не прощу кучеру, соблаздившему Вас... адская мука увеличивается тем, что и соблазненная красавица остается красавицей и чувство к ней не проходит. Так и я буду постоянно любить Вас, хотя и стараясь всячески отомстить Вам и “кучеру”. Но нет, теперь весь мой гнев перешел на “кучера”... а Вас я только безнадежно люблю. Мне бесконечно тяжело, и терзания, которые жгут меня днем и ночью, быть может, хоть отчасти уравновесят нанесенное мною Вам оскорбление»¹³. Цитируемое письмо датировано 10-м февраля 1935 г., однако, в своих последующих статьях Ильин продолжает ту же критику Бердяева, называя его то революционным идолопоклонником¹⁴ (8 марта), то религиозно-философским лжепророком¹⁵ (28 октября). Это можно объяснить и «правкой» Мейера, о которой позже напишет Ильин, но, более вероятно ситуация несовпадения личной и публицистической позиций мыслителя.

¹¹ Сазанович П. Революция — небытие // Возрождение. 1935. № 3565. С. 2.

¹² Ильин В.Н. Письмо Н.А. Бердяеву от 10 февраля 1935 года // Звезда. 1997. № 3. С. 179.

¹³ Там же.

¹⁴ Сазанович П. Революция — небытие // Возрождение. 1935. № 3565. С. 2.

¹⁵ Сазанович П. Табу // Возрождение. 1935. № 3799. С. 2.

Отношения с Бердяевым стали восстанавливаться только в 1943 г., когда произошла их личная встреча и восстановилась переписка. Однако возобновить те дружеские отношения, которые были до ссоры, так и не удалось. Позже (в 1971 г.) Ильин напишет: «Ниспадение Бердяева в адскую бездну красной пошлости и предательство великой триады истины, добра и красоты ради революционных лжи, зла и уродства представляет собой целую тему, грандиозную тему, подобную падению сатаны или денницы, но только на почве специфической русской и в русском плане. Здесь нужно, конечно, принять во внимание громадность фигуры самого Бердяева, соотжествившегося с одним из важнейших героев “Бесов” — со Ставрогиным. Именно по этой причине Бердяев периода написания им “Миросозерцания Достоевского”, “Философии неравенства”, “Философии творчества”, “Философии свободы”, “Константина Леонтьева”, сотрудничества в “Вехах”, может быть в известном смысле уподоблен Люциферу до падения»¹⁶. Интересно взглянуть на этот случай и со стороны Бердяева; вот, что он пишет об этой ссоре в «Самопознании»: «Наиболее печальна была история с человеком больших умственных дарований, разговор с которым бывал интересен. В.И. постоянно у нас бывал, был другом дома, объяснялся мне в любви, целовал в плечо, называл себя моим последователем. И потом вдруг написал против меня отвратительную по тону статью в очень враждебной мне газете. Он полетел по наклонной плоскости, и в нем обнаружился настоящий зубр. Много объясняется тут крайней неуравновешенностью, тяжелой болезнью души. Это очень несчастный человек, который не может реализовать своих дарований. В прошлом я его очень защищал и многое ему прощал»¹⁷.

Множество статей в «Возрождении» Владимир Ильин посвятил осмыслению произошедшей в России революции («Революция — небытие», «Революция, нация и власть», «Революция и нация» и др.). Это одна из ключевых тем его творчества — тема

¹⁶ Ильин В.Н. Достоевский и Бердяев // *Ильин В.Н. Эссе о русской культуре*. СПб.: Акрополь, 1997. С. 428.

¹⁷ Бердяев Н.А. Самопознание. СПб.: Азбука-классика, 2007. С. 337–338.

зла революции, несовместимости последней с культурой. Самому Ильину пришлось навсегда покинуть родину, и он ненавидел революцию и всех ее приверженцев. Определяя революцию как насилие во всех ее проявлениях по отношению ко всему, с чем она сталкивается, в особенности к русской культуре, русскому народу, всем духовным и материальным ценностям, единственной целью которой является абсолютная власть, а не какие-либо культурные устремления, он считал, что революция превращает человека в робота, механизм и полностью убивает в нем любое творческое начало. Несовместимость революции и культуры основывается, главным образом, на том, что, по мнению Ильина, культура неразрывна с религией, а революция, в частности произошедшая в России, имеет в основе своей атеизм. Таким образом, революция, считает Ильин, убивает культуру: «Культура есть самосозидание человека и созидание им той среды, в которой он самосозидается. В культуре человек творит, прежде всего, самого себя и этим преодолевает свою тварность, повинувшись призыву Творца: “Будьте совершенны как совершен Отец ваш Небесный”. Поэтому высшее назначение культуры есть преодоление человечеством своей тварности — чего и желает Бог. Революция желает твари дрожащей и насилующего деспота»¹⁸. Но борьба с революцией, утверждает мыслитель, ни в коем случае не должна выражаться в насилии и в тех же методах, какими пользуются революционеры, не должна также проливать кровь, иначе это будет всего лишь другой стороной той же медали. «Заострение до высших мысленных пределов таких священнософийных начал, как личности, свободы и творчества — вот единственный способ и образ борьбы с революцией»¹⁹.

Революция, считает Ильин, по своей природе такова, что она исключает жизнь и бытие, ибо полнота жизни и бытия выражается в творчестве, в культуре; революция же обрывает всякое творчество и, тем самым, — культуру. Ильин выступает противником

¹⁸ *Ильин В.Н.* Религия революции и гибель культуры. Париж: YMCA-PRESS, 1987. С. 132.

¹⁹ *Ильин В.Н.* Достоевский и Бердяев // Эссе о русской культуре. СПб.: Акрополь, 1997. С. 430.

термина «национальная революция», так как, по его мнению, эти понятия — революция и нация — друг друга исключают; ведь сущность революции, пишет Ильин, заключается в принципиальном отвержении власти, а, следовательно, и нации как таковой. Революция — это самоубийство нации. В связи с этим Ильин предлагает использовать для определения того, что станет средством к освобождению России от большевистского гнета, термин «контрреволюция». Как правило, этот термин ассоциируется с так называемой теорией реставрации, которая предполагает отмену революции и возвращение к дореволюционному состоянию. Однако Ильин вкладывает другой смысл в этот термин, говоря, что контрреволюция не подразумевает простого отрицания того, что произошло и возвращения к тому, что было. Революция, по мнению Ильина, и есть отрицание, отрицание культуры, творчества, религии, власти, нации и т. д. Таким образом, контрреволюция — это как бы отрицание отрицания, и, следовательно, утверждение²⁰ — утверждение нового, утверждение расцвета и возрождения России, ее культуры. Это ни в коем случае не просто реставрация, если здесь и возможно употребление этого термина, пишет Ильин, то только в смысле реставрации элементарных жизненных прав человеческой личности, что должно последовать за «поражением советской олигархии»²¹. Этот, казалось бы, сугубо терминологический момент очень важен для Ильина, он принципиально настаивает на термине «контрреволюция», полностью отвергая термин «национальная революция» в связи с его внутренним противоречием.

Однако термин «национальная революция» в эмиграции употребляли многие; нередко им обозначали средство к освобождению России от большевиков и в «Возрождении»; многие политические организации, формулируя свою цель, избирали именно этот термин. Разумеется, позиция Ильина вызвала определенную реакцию, в том числе и на страницах «Возрождения». Проф. Н.С. Ти-

²⁰ Сазанович П. Контр-революция и творчество // Возрождение. 1936. № 3916. С. 2.

²¹ Сазанович П. Реставрация и пораженчество (к вопросу о русской будущности) // Возрождение. 1936. № 3965. С. 2.

машев²² написал статью «О национальной революции», в которой вступил в полемику с Ильиным, утверждая, что понимание революции Сазановичем «относится не столько к миру фактов, сколько к миру оценок и связанных с ними эмоциональных переживаний»²³. Также Тимашев указывал и на то, что революции Муссолини, Гитлера и Масарика — это именно национальные революции и к ним никак нельзя применять термин «контрреволюция» (как это делает Сазанович), это абсурдно, ведь какие революции они тогда отменяют? Революция, пишет Тимашев, — голый факт, к которому могут быть применены разные оценки. Революция может быть самоубийством нации, а может — ее возрождением. Это — событие в жизни нации, но вовсе не обязательно отрицание ее. В данном случае, считает Тимашев, предпочтение надо отдавать той терминологии, которая обычнее и удачнее. Относительно же «грядущего русского освобождения», считает Тимашев, термин «контрреволюция» неуместен, так как он предполагает восстановление дореволюционного положения. Пропаганду освобождения можно вести только под ясными самораскрывающимися терминами, лозунгами. Если вести ее под термином «контрреволюция», говорит Тимашев, «то всегда придется делать ослабляющее пафос пояснение», что речь идет не о реставрации. «Термин же национальная революция говорит сам за себя — для всех, кроме любителей “частных” терминологий»²⁴. Основной тезис Сазановича, считает Тимашев, основывается на логической ошибке: свойства, характерные для вида (конкретно революции 1917 г.), он приписал роду (революции вообще). Однако Тимашев замечает, что принципиальных разногласий между ним и Сазановичем нет, и спор их чисто терминологический. Дело в том, пишет Тимашев, что термин «революция» для Сазановича навсегда отравлен 1917 г., потому он и использует термин «контрреволюция». В № 3627 Ильин пишет статью (опять

²² Николай Сергеевич Тимашев (1886–1970) — правовед и социолог, сотрудник редакции газеты «Возрождение».

²³ *Тимашев Н.С.* О национальной революции // *Возрождение*. 1935. № 3615. С. 2.

²⁴ Там же.

же под псевдонимом) «О революции и контр-революции (ответ проф. Н.С. Тимашеву)», в которой принципиально настаивает на термине «контрреволюция» как в отношении «грядущего русского освобождения», так и в отношении переворотов Муссолини, Гитлера и Масарика. переворот, совершенный Муссолини в его стране, — это контрреволюция, считает Ильин, так как он был направлен против начинавшегося большевизма. То же самое можно сказать относительно Гитлера, ибо Веймарская конституция «отдала Германию на разложение социал-большевизму и была насильственно навязана извне людьми, которые сочувствовали октябрю в России»²⁵. Ильин также указывает на то, что свою позицию Тимашев утверждает подсчетом голосов, ссылаясь на большинство, что совершенно неприемлемо. Но, в принципе, Ильин соглашается с Тимашевым в том, что спор их чисто терминологический и говорит: «то, что проф. Тимашев именует национальной революцией, я именую контрреволюцией»²⁶. Тимашев на это отвечает, что ссылка на большинство в данном случае вполне уместна, так как речь идет об обычном словоупотреблении, т. е. о понимании большинством. Тимашев указывает, что «революциями принято называть не только перевороты с рационалистически-атеистическим уклоном, а вообще глубокие социально-политические перевороты, совершившиеся с разрывом правовой преемственности и при участии широких масс»²⁷. Таких переворотов в истории было довольно много и для их обозначения необходим какой-то термин. Такой термин — революция, — по словам Тимашева, уже есть: он общепринят и устраивает большинство эмигрантов; следовательно, нет необходимости искать новый. «Если, по желанию П. Сазановича, сузить понятие революции и обозначать этим термином только перевороты с определенным уклоном, а противоположные звать контрреволюцией, то придется строить еще один термин, который покрыл бы то и другое, да и все то, что осталось бы не-

²⁵ Сазанович П. О революции и контр-революции (ответ проф. Н.С. Тимашеву) // Возрождение. 1935. № 3627. С. 2, 5.

²⁶ Там же.

²⁷ Тимашев Н.С. Что происходит в России // Возрождение. 1935. № 3635. С. 2.

охваченным обоими вместе»²⁸. Таким образом, говорит Тимашев, терминология П. Сазановича необычна и неудачна. К тому же, утверждает Тимашев, термин «национальная революция» удобен еще и потому, что позволяет сразу отмежеваться: «1) от тех, кто не хочет никакой революции, мечтая об эволюции; 2) от тех, кто хочет революции, но не национальной, а опять либерально-демократической или “истинно-социалистической” в противовес нынешней лжесоциалистической, и 3) от тех, кто хочет контрреволюции, исторически несбыточной отмены революции и восстановления дореволюционного положения»²⁹. Поэтому термин «национальная революция» удачен и является наиболее подходящим. В последующих статьях Ильин продолжал пользоваться термином контр-революция.

В «Возрождении» Ильин опубликовал целый цикл статей под заглавием «Силуэты отцов большевизма», основная мысль которого в том, что большевизм имеет свои корни в русском революционном прошлом, в среде радикальной интеллигенции и нигилистов, а также в философии французского Просвещения XVIII в. Цель этого цикла Ильин формулирует так: «...рядом исторических справок восстановить в памяти образ революционера-разночинца, нигилиста и разрушителя»³⁰. Статьи этого цикла посвящены Добролюбову, Михайловскому, Чернышевскому, Писареву, Ламетри, Гольбаху, Кропоткину, Нечаеву, Бакунину и др. Собственно, все они, по мнению Ильина, предтечи революции и большевизма. В их работах были заложены основные принципы большевизма, в них же можно вычленить основополагающие воззрения большевиков и революционеров. Ильин указывает на то, что марксизм произошел совсем не из немецкого идеализма, а из материалистической реакции на этот немецкий идеализм в середине XIX в. «Это была демократическая реакция буржуазно-пролетарской упрощенности против цветущей философской сложности — явление аналогичное

²⁸ Там же.

²⁹ Там же.

³⁰ *Сазанович П.* Силуэты отцов большевизма. I. Добролюбов // *Возрождение*. 1935. № 3541. С. 2.

реакции XVIII века против средневекового гения»³¹. Особенность этой реакции, утверждает Ильин, в том, что она использовала труды великих естествоиспытателей, таких как Декарт и Ньютон, «которые никогда не были безбожниками». Основная черта революционеров, по мнению Ильина, как и их предшественников, заключалась в том, что для них сама революция всегда была самоцелью, а совсем не средством для благополучия нации. В связи с этим он часто приводит мысль Плеханова относительно народолюбцев, которые рассуждали не о том, нужна ли рабочим революция, а о том, нужны ли рабочие для успеха революции; только Ильин замечает, что подобное отношение к революции характерно для всех революционеров.

Газета «Возрождение» была оппозиционной по отношению к газете республиканско-демократического направления «Последние новости», редактором которой был П.Н. Милюков. Все либерально-демократическое крыло русской эмиграции в значительной степени группировалось вокруг Милюкова и «Последних новостей». Разъединяло «Возрождение» и «Последние новости» прежде всего отношение к коммунистической власти в СССР. «Возрождение», в отличие от Милюкова, принципиально не принимало никакой возможности компромисса с большевиками. «Последние новости» обвиняли «Возрождение» в реакционности и крайнем монархизме. «Возрождение» же выдвигало претензии «Последним новостям» в симпатии коммунизму и в лояльности большевизму. «Две главные газеты русского Парижа — правая “Возрождение” и левая “Последние новости” — хотя и конкурировали друг с другом, но держались вполне лояльно. Но среди читателей обеих газет, были пониже уровнем злопыхатели, которые “Возрождение” называли “Вырождением”, а “Последние новости” — “Последними гадостями”»³², — пишет в своих воспоминаниях Т.М. Милютин.

³¹ Сазанович П. Силуэты отцов большевизма. Популяризаторы XVIII века (Ла Меттри и Гольбах) // *Возрождение*. 1935. № 3747. С. 2 и 5.

³² Милютин Т. Три года в русском Париже (1930–1933) // *Вестник РХД*. 1991. №162–163. С. 279–280.

Почти все статьи Ильина проникнуты критикой «Последних новостей», Милюкова, Е.Д. Кусковой и др., особенно среди них выделяются: «Цинизм революционеров», «Посторонние крапинки на предмете», «Растворители», «Тетушка и лукавый медик», «Табу», «Предел неуважения к читателям», «Собачий пистолет». «Последние новости», конечно, тоже в стороне не оставались; в их статьях также вполне явно прослеживается критика «Возрождения». Статьи Ильина, посвященные критике «Последних новостей» всегда отличались резкостью и непримиримой позицией по отношению к большевизму. В № 5274 «Последних новостей» Е.Д. Кускова напечатала статью «Политические силуэты зарубежья»³³, где подвергла критике многие организации зарубежья. В статье в разделе «фашисты» она упомянула и Ильина: «Допустим на минуту, что дана фашистская воля г. Сазановичу, из «Возрождения». [...] Прежде всего, конечно, костер: туда, в огонь, последовательно брошены все проклятые писания, от декабристов до коммунистов, все эти Чернышевские, Писаревы, Добролюбовы, Белинские, Герцены, Милюковы и тысячи, тысячи других, ими вскормленных. И что понапрасну пылать костру, когда пылают чувства г.г. Сазановичей: бросайте в огонь колдунов и ведьм интеллигентщины»³⁴. Таким образом, основной ее упрек был в нетерпимости «правых» по отношению к инакомыслящим, которая в итоге может просто обернуться тем же террором, за который эти же «правые» критикуют большевизм; но и сам фашизм в его немецком, в частности, проявлении Кускова не терпит, обвиняя его в убийствах «во имя патриотизма», антисемитизме и в нетерпении идейных противников. Ответом Ильина стала пространный статья «Тетушка и лукавый медик»³⁵, посвященная собственно Кусковой и Милюкову, в которой он продолжил критику «Последних новостей».

³³ В этом названии Ильин увидел скрытые отсылки к циклу его статей «Силуэты отцов большевизма».

³⁴ Кускова Е.Д. Политические силуэты зарубежья // Последние новости. 1935. № 5274, № 5279. С. 3.

³⁵ Возрождение. 1935. № 3766. С. 2.

Всего шесть статей были опубликованы Ильиным в «Возрождении» не под псевдонимом, а под собственным именем: «Владимир Сергеевич Соловьев. К тридцатипятилетию со дня смерти», «О переселении душ (по поводу сборника статей «Переселение душ» изд. УМСА)», «О Св. Софии Премудрости Божией», «Предел неуважения к читателям», «Скрябин», «Горе от ума — вечное горе». Статьи эти в большинстве своем носят характер культурологический и историко-философский и отличаются, как правило, отсутствием столь резкого тона, острой критики революционеров, «Последних новостей» и т.п. Наиболее интересной здесь представляется статья «О Св. Софии Премудрости Божией», в которой Ильин выступает защитником софиологии о. Сергия Булгакова, осужденной Архиерейским собором Русской Православной Церкви Заграницей и Московской Патриархией. Ильин пишет: «Было бы фундаментальной ошибкой полагать, что этот мыслитель что-то “изобретает” или “выдумывает”... Нет, тут не “изобретение”, не “выдумка” — но “видение” и “нахождение”. Еще большей ошибкой было бы думать, что богословско-философская доктрина, развиваемая о. Сергием Булгаковым, принадлежит только ему и что здесь налицо какой-то “модернизм” и даже “еретический модернизм”...»³⁶. В человеке есть божественность, он сотворен по образу Божьему, сотворен по образу Несотворенного. В человеке есть «некое Божественное, пребывающее с Богом и в Боге. В силу этого, мы и можем сказать: есть в Создателе некое великое Нечто, могущее стать и ставшее Своим образом в твари, в силу чего и сама тварь могла стать не только образом Божьим, но и родить Бога»³⁷. Это великое Нечто, пишет Ильин, соединяющее Бога и тварь, и есть Премудрость Божия, София, «которая, в силу своего совершенства необходимо есть Личное Существо, от века в Боге и с Богом пребывающая, в котором вечно свершается таинство взаимоотношения, взаимной любви Бога и Твари и в то же время это Божественное Существо не есть Ипостась Божества и не превра-

³⁶ Ильин В.Н. О Св. Софии Премудрости Божией // Возрождение. 1935. № 3839. С. 2.

³⁷ Там же.

щает Троицы в Четверицу. Св. София Ипостасна, Лична, как личен и ипостасен человек, но не есть Ипостась в специальном, триадо-логическом смысле, т. е. в отношении к учению о пресв. Троице»³⁸. Противники софиологии ссылаются на Первое послание к Коринфянам (1, 24), говорит Ильин, из которого делают вывод, что Премудрость–София есть Иисус Христос и никакого другого значения у этого термина быть не может. Однако, как считает Ильин, подобные утверждения — «нежелание додумывать тексты до конца и от решиться от банального “буквализма”»³⁹. «Про Вторую Ипостась Пресвятой Троицы можно сказать, что у нее “бесчисленное множество атрибутов (свойств), из которых каждый выражает вечную и бесконечную сущность” и все они в своей совокупности являются живым, личным Всеединством. Среди них атрибут Софии как раз и выражает и вечную, бесконечную сущность и живое, личное, конкретное всеединство сущностей. [...] Атрибут “софийности” означает обращенность Бога-Слова к твари, всегда присутствующей в недрах Божиих и стоящей перед лицом Божиим. [...] Равным образом это означает и предвечную обращенность твари к своему Творцу, пламенную любовь ее к своему Создателю и Жениху»⁴⁰. Таким образом, пишет Ильин, отрицание софиологии можно отождествить с материализмом и непочитанием Имени Божьего.

С.Н. Булгаков в письме к Фрицу Либу писал об этой статье Ильина: «Она блестяща и была бы очень полезна в качестве комментария к софиологической проблематике»⁴¹. Однако эта статья Ильина многими была воспринята как явное противоречие православию. Прот. Иоанн Шаховской в своей работе «Разговор семи православных о Софии» писал, что подобное развитие софиологии, которое проводит Ильин, есть крайность и является извращением самого понятия «Творца» и «творения»: «Здесь развивается учение посложнее: *учение об извечном и личном преду-*

³⁸ Там же.

³⁹ Там же.

⁴⁰ Там же. С. 5.

⁴¹ *Булгаков С.Н. Письмо Ф. Либу от 7 декабря 1935 г. // Исследования по истории русской мысли: Ежегодник за 2001–2002 гг. / Под ред. М.А. Колерова. М.: Три квадрата, 2002. С. 429.*

ществовании всей Твари — до своего сотворения Богом! В чем же состояло тогда «творение»? В изменении, в модуляции предвечного и совечного Богу Личностного Творения — Софии?...»⁴².

Ильин был очень близок о. Сергию, он преподавал под его началом в Православном Институте Св. Сергия в Париже; о. Сергей венчал супругов Ильиных в 1934 г. Ильин был представлен Булгакову в 1924 г. в Берлине, но с творчеством о. Сергия он ознакомился еще будучи пятиклассником Киевской I Гимназии — Булгаков тогда был молодым приват-доцентом Киевского Политехнического Института. В некотором роде Ильин был последователем софиологии Булгакова и хотел синтезировать учение о Софии Булгакова с философией свободы Бердяева. Об этом он пишет в одном из писем Бердяеву: «В конце концов, я пришел к мнению, которого держусь и по сей день, что существует основная грандиозная, творчески-конструктивная, хотя и трагическая антиномия русской философии (которую я считаю в наше время такой же великой, как и русскую музыку). Это антиномия свободы и Софии. Я написал в 1938 г. большую работу «Свобода и бытие», где изложил эту теорию, но нигде ее напечатать не смог. А между тем там я высказывал взгляды на одинаковую необходимость и гениальность метафизики свободы (Вашей) и Софиологии (о. Сергия). Мне даже пришло в голову, что, быть может, в мое призвание входит синтезировать диалектически софиологическую метафизику и метафизику свободы, тем более, что это вполне входило в мой замысел общей морфологии, которую я пишу всю свою жизнь»⁴³. Ильин также участвовал в семинарах о. Сергия Булгакова о Софии, Премудрости Божией. В конце 1928 г. в рамках этого семинара им был сделан доклад, в котором он подчеркивал, что София не Ипостась, но никогда не отделима от Ипостасей и сама ипостасируется в Них. «Все Лица Пресв. Троицы имеют одну реальность, одну сущность и эта сущность не четверит Св. Троицы, но есть сущность всех трех Ипоста-

⁴² [Иоанн Шаховской прот.] Разговор семи православных о Софии. Берлин. 1936.

⁴³ Ильин В.Н. Письмо Н.А. Бердяеву от 23 июня 1943 года // Звезда. 1997. № 3. С. 182.

сей и каждой в отдельности»⁴⁴. София является и инструментом, и материалом творения, и его содержанием, пишет Ильин.

В 1930-х г. вопрос фашизма был столь же насущен для русских эмигрантов, сколь и для всего мира, и привлекал в значительной мере их внимание. Однако ответы на этот вопрос различались. В № 4044 за 1936 г. газеты «Возрождение» можно найти такую карикатуру: страшный осьминогообразный Сталин тянет свои длинные руки-щупальца в черных рукавах, усыпанных серпом и молотом. Гитлер браво отсекает одну из них мечом. Надпись: «Гитлер понял, поймут и другие». Эта карикатура вполне метко иллюстрирует суть русского фашизма в среде эмиграции. Все они, как правило, не были приверженцами чистой идеологии фашизма как такового, и их симпатии по отношению к Муссолини и Гитлеру находились в рамках лишь поиска антибольшевистского союзника; фашизм был для них только силой, способной адекватно противостоять большевизму. «Я считал Гитлера и Муссолини антитезой (даже в гегелевском смысле) красному социализму (= коммунизму)»⁴⁵, — напишет впоследствии Ильин в своих воспоминаниях. Такой взгляд в принципе соответствовал основной позиции всей газеты «Возрождение», который Ильин и развивал активно в своих статьях. Многие его статьи проникнуты профашистскими настроениями; в них можно встретить, например, такие утверждения: «... мужественный и суровый Муссолини — вот образ того, как надо отстаивать народную свободу от революционных поработителей и палачей»⁴⁶. Гитлер и Муссолини, писал Ильин, — освободители, так как они рассеяли призрак коммунизма в своих странах; фашизм направлен, прежде всего, против диктатуры пролетариата, «за что ему честь и хвала»⁴⁷, пишет мыслитель. В 1937 г. он опубликовал статью «Оправдание фашизма», которая посвящена Муссолини. Совершив фашистский перево-

⁴⁴ Братство Святой Софии: Материалы и документы. 1923–1939 / Сост. Н.А. Струве. М.: Русский путь. Париж: YMCA-Press, 2000. С. 138.

⁴⁵ Ильин В.Н. Эссе о русской культуре. СПб.: Акрополь, 1997. С. 12.

⁴⁶ Сазанович П. Революция и смертная казнь // Возрождение. 1935. № 3608. С. 2.

⁴⁷ Сазанович П. Борьба с красной тиранией // Возрождение. 1935. № 3776. С. 2.

рот в своей стране, считает Ильин, Муссолини спас нацию от диктатуры финансового капитала и большевизма, решив, таким образом, назревшую социальную проблему, т. е. полностью уничтожив эксплуатацию человека человеком и обеспечив действительно легкую и дешевую жизнь. Также Ильин отмечает, что он решил проблему пропаганды, в отличие от большевиков, «предоставив ее фактам». Муссолини удалось совместить «технический прогресс с ослаблением развратного и коллективистского городского начала, с дезурбанизацией культуры»⁴⁸. Возникновение мирового интернационального города, урбанизация культуры — символ упадка и гниения, считает Ильин. В заслугу Муссолини он ставит и спасение Ватикана, с которым, следуя его логике, неизвестно, что стало бы, победи в Италии большевизм. Фашистский Рим, пишет Ильин, совместил в себе мощь Спарты и культуру Афин. Фашизму еще многое предстоит, заканчивает свою статью Ильин, «но главное дело сделано — показан путь решения социальной проблемы в пределах национально-имперской культуры и против коммунизма. Будущее за фашизмом»⁴⁹.

Впоследствии, уже во время войны, Ильин будет печататься в профашистских газетах, таких, как «Новое слово» и «Парижский Вестник». «Новое слово» издавалось в Берлине в 1933–1944 гг. и полностью финансировалось Внешнеполитическим управлением НСДАП, руководимым А. Розенбергом. Свои задачи редакция газеты формулировала так: «...сказать новое слово о старых задачах борьбы с большевизмом» и вскрывать «роль иудеев в большевизме, связь их с масонством и разрушительную работу последнего». А войну Германии с СССР трактовала как освобождение русского народа от большевистского гнета. Отсюда очевиден вывод о явной профашистской, антибольшевистской и антисемитской направленности этого издания. «Парижский Вестник» издавался в Париже Управлением Делами Русской Эмиграции во Франции и мало чем отличался от «Нового слова». Из-за статей в этой газете у Ильина окончательно испортились отношения со многими его коллегами

⁴⁸ Сазанович П. Оправдание фашизма // Возрождение. 1937. № 4075. С. 8.

⁴⁹ Там же.

по Институту. В частности, Зеньковский пишет⁵⁰, что после статьи Ильина в «Парижском вестнике» под заглавием «Мозги на бекрень»⁵¹, в которой Ильин критиковал митр. Евлогия, его и уволили из Института⁵². Согласно Зеньковскому, это было последней каплей, потому что всех в Институте уже давно раздражали резкие статьи Ильина в «Возрождении» и т.п. По словам Зеньковского, после того, как Ильин обругал Милюкова, от него окончательно отвернулся Бердяев⁵³, а Бугаков сказал, что если он не прекратит свои фельетоны, то Институт придется покинуть. Участие Ильина в подобных изданиях несколько противоречит его предыдущей позиции, так как он написал предисловие к книге Я. Бромберга⁵⁴, статью «Христос и Израиль», направленную против антисемитизма; кроме того, его жена была еврейского происхождения⁵⁵. Мало того, по словам Зеньковского Ильин на страницах этих газет печатал доносы на своих же недавних друзей и коллег по институту. Позже Ильин раскаивался в своих симпатиях к национал-социализму.

Летом 1937 г. Ильин уходит из «Возрождения». Вероятной причиной этому послужила ссора с Г. Мейером. Позже Ильин будет характеризовать период своей жизни, начиная с 1934 г. и при-

⁵⁰ Зеньковский В.В. Мои встречи с выдающимися людьми (Ильин В.Н.) // Записки русской академической группы в США. 1994. Т. 26. С. 37–41.

⁵¹ Статья была напечатана в газете «Новое слово» (17 ноября 1940. № 47. С. 2). В.В. Зеньковский указывает на нее в «Парижском вестнике», что вполне возможно, так как многие статьи из «Нового слова» просто перепечатывались в «Парижский вестник».

⁵² В.В. Зеньковский пишет, что после этого В.Н. Ильин пожаловался в Гестапо, по причине чего Л.А. Зандера, А.В. Карташёва и Зеньковского вызвали на допрос. По словам Зеньковского, в результате этого Ильина «повысили» и даже вызывали в министерство А. Розенберга.

⁵³ Отношения с Ильиным у него были испорчены довольно серьезно еще после «Идеологического возвращения».

⁵⁴ Яков Абрамович Бромберг (1898–1948) с 1921 г. жил в Чехословакии, окончил Пражский политехнический институт, работал сотрудником Кондаковского института (Прага), с 1929 г. жил в США/. Был активным участником евразийского движения, в рамках которого пытался разрешить еврейский вопрос. В.Н. Ильин написал предисловие к его книге «Запад, Россия и еврейство. Опыт пересмотра еврейского вопроса» (Прага. 1931 г.).

⁵⁵ Возможно, что это также было одной из причин его сотрудничества с немецкими властями, с целью защитить семью.

мерно до 1943 г., как период падения, или «болезни». Про «Возрождение» он напишет: «Можете себе представить, как я страдал, каким адом было для меня сотрудничество в “Возрождении”, которое я презирал, ненавидел, проклинал, где мне было все ненавистно и особенно ненавистны мне были пошлый, глупый, бездарный Семёнов и трижды проклятый смрадный бес, богоненавистный гад Абрамка Гукасов, с которым у меня еще будут счеты»⁵⁶.

Некоторые статьи Ильина в «Возрождении» носят характер публицистический, порой даже злободневный, но во многих из них, скрыто или явно, содержатся основные принципы философской и культурологической позиции Ильина, которые он на протяжении всей жизни будет развивать в своих работах.

Читателю предлагаются две статьи В.Н. Ильина из газеты «Возрождение»: «О Св. Софии, Премудрости Божией», посвященную защите С.Н. Булгакова, и «Владимир Сергеевич Соловьев», посвященную тридцатипятилетию со дня смерти философа, а также полную библиографию статей В.Н. Ильина в газете «Возрождение». Источником публикации является газета «Возрождение» №3839 от 7 декабря 1935 года и №3755 от 14 сентября 1935 года, хранящаяся в Фонде литературы русского зарубежья Российской государственной библиотеки. Здесь сохранена пунктуация согласно газетному оригиналу.

Библиография

Бердяев Н.А. Самопознание. СПб.: Азбука-классика, 2007.

Братство Святой Софии: Материалы и документы. 1923–1939 / Сост.

Н.А. Струве. М.: Русский путь. Париж: YMCA-Press, 2000.

Гусаков А.Ф. Морфология В.Н. Ильина // Вопросы философии. 2009. №7.

Зеньковский В.В. Мои встречи с выдающимися людьми (Ильин В.Н.) //

Записки русской академической группы в США. 1994. Т. 26.

⁵⁶ *Ильин В.Н.* Письмо Н.А. Бердяеву от 23 июня 1943 // Звезда. 1997. № 3. С. 182.

- Ильин В.Н.* Письма Н.А. Бердяеву (Публикация В. Безносова и Е. Бронниковой) // Звезда. 1997. №3.
- Ильин В.Н.* Пожар миров. Избранные статьи из журнала «Возрождение». М.: Прогресс-Традиция, 2009.
- Ильин В.Н.* Религия революции и гибель культуры. Париж: YMCA-PRESS, 1987.
- Ильин В.Н.* Эссе о русской культуре. СПб.: Акрополь, 1997.
- [*Иоанн Шаховской прот.*] Разговор семи православных о Софии. Берлин. 1936.
- Козырев А.П.* Ильин В.Н. // Русская философия: Энциклопедия / Под. общ. ред. М.А. Маслина. Сост. П.П. Апрышко, А.П. Поляков. — М.: Алгоритм, 2007.
- Козырев А.П.* Перипатетик русского Парижа // Вопросы философии. 1996. №11.
- Князев Алексей прот.* Некролог. Владимир Николаевич Ильин // Вестник РСХД. 1974. №114.
- Милютин Т.* Три года в русском Париже (1930–1933) // Вестник РХД. 1991. №162–163.
- Янцен В.* Письма русских мыслителей в базельском архиве Фрица Либа: Н.А. Бердяев, Лев Шестов, С.Л. Франк, С.Н. Булгаков (1926–1948) // Исследования по истории русской мысли: Ежегодник за 2001–2002 годы. Под редакцией М.А. Колерова. — М.: «Три квадрата», 2002.

Ильин В.Н.

Владимир Сергеевич Соловьев К тридцатипятилетию со дня смерти

*Здесь духа мощного господство,
Здесь утончённой жизни цвет¹.
А. Фет*

30 июля (12 августа по новому стилю) 1935 года исполнилось тридцать пять лет со дня смерти великого русского мыслителя Владимира Сергеевича Соловьева (1853–1900)². В переживаемую сумеречную эпоху, в дни всеобщей варваризации и нравственного снижения, надлежит нам с благоговением помянуть имя человека, явившего России — более других стран пострадавшей от варваризации, образ утонченнейшей умственной культуры и большой нравственной высоты. У себя на родине В.С. Соловьеву выпала заслуженная честь воспринять имя «Философа», так сказать, *rag excellence* — «с большой буквы». В средние века достаточно было сказать «Philosophus» (философ) — и все знали, что речь идет об Аристотеле. Подобно этому, достаточно русскому культурному че-

¹ Из стихотворения А.Фета «На книжке стихотворений Тютчева» (1883 г.)

² Для истории русской мысли характерна традиция поминок по В.С. Соловьеву. Соловьев умер в 1900 г., и с тех пор преимущественно отмечают именно дату его кончины, а не рождения. Десятилетию памяти философа была посвящен сборник «О Владимире Соловьеве», участие в котором приняли С.Н. Булгаков, Вяч. Иванов, Кн. Евг. Трубецкой, А. Блок, Н.А. Бердяев, В.Ф. Эрн. Двадцать пятая годовщина смерти Соловьева была отмечена уже в эмиграции. В 2000 г. в России была отмечена сотая годовщина — в память о философе прошла Международная конференция в Академии наук. С.С. Хоружий замечает, что подобная традиция, видимо, связана с «танатоцентризмом русского и православного сознания, их поглощенностью темой смерти и воскресения» (см.: *Хоружий С.С. Наследие Владимира Соловьева сто лет спустя // Соловьевский сборник. Материалы международной конференции «В.С. Соловьев и его философское наследие»*. Москва. 28–30 августа 2000 г. М.: «Феноменология-Герменевтика», 2001). Статья В.Н. Ильина, посвященная тридцатипятилетию кончины мыслителя, продолжает традицию поминок по Соловьеву.

ловеку сказать «философ» — и его собеседникам невольно приходит в голову, что речь идет о Владимире Соловьеве. Имя автора «Оправдания Добра» принадлежит к тем немногим именам, бранить которые или упоминать всуе считается признаком дурного тона. Явление такого «Философа» в России — это поистине вручение ей «патента на благородство»³.

Нет возможности здесь излагать биографию «Философа», далеко еще не разработанную. Упомянем только, что и по крови и по культуре Владимир Соловьев представляет многозначительное сочетание, плодотворный синтез великорусского и украинского элементов⁴ на почве единой культуры великой империи великого Петра. Владимир Соловьев не только написал «Оправдание Добра», — он всей своей деятельностью, всей своей личностью был живым оправданием Империи, и в то же время ее неумолимой нелицеприятной совестью. Чистый и кроткий, как дитя, как голубь, отдававший всякому просящему последнюю копейку, последнюю одежду, — он обладал «жалом мудрой змеи»⁵ в области дел литературных и общественно-государственных. Мы уверены, что если бы с этой живой совестью русской нации считались руководившие судьбами Империи в последние «сумеречные» десятилетия, не произошло бы многого того, потрясенными свидетелями и страждущими жертвами чего мы стали.

Есть гении неудачники — родившиеся не во время и не нашедшие себе отклик в чуждой им среде. Но есть и счастливые гении, их появление совпадает обыкновенно с эпохой тех запросов, на которые по свойству своего дара они призваны дать ответ. Владимир Соловьев относился несомненно ко второй категории. И хотя он умер как будто слишком рано, не успев написать ни «Теории познания», ни «Эстетики»⁶ и справившись с одной только

³ Из стихотворения А.Фета «На книжке стихотворений Тютчева» (1883 г.).

⁴ Отец мыслителя, С.М. Соловьев, был русским, а мать, Поликсена Владимировна, происходила из украинской семьи. От матери идет известная линия родства Соловьева с украинским философом Г.С. Сковородой.

⁵ Из стихотворения А.С. Пушкина «Пророк» (1826 г.).

⁶ Вопрос о том, успел ли В.С. Соловьев написать «Эстетику» остается дискуссионным. Некоторые исследователи творчества Соловьева предполага-

«Этикой» («Оправдание Добра»), все же возложенный на него крест призвания он с честью донес до дня, когда окончил земное свое существование. И его последние слова — «трудна работа Господня»⁷ — выражая тяжесть понесенного им ига, одновременно означали, что «работу» эту он по мере своих человеческих сил добросовестно старался выполнить.

Время, в которое явился Владимир Соловьев, было тяжелой и критической эпохой. Россия еще только вступала в «эпоху смен двух катехизисов, когда обязательный катехизис митрополита Филарета был внезапно заменен тем же обязательным авторитетом Людвиг Бюхнера»⁸.

Владимир Соловьев возвышается над обоими лагерями и блистает совершенно непостижимой широтой интересов и подвижностью мысли. В силу целого ряда обстоятельств он из сотрудника охранительных изданий («Русского Вестника», издаваемого Катковым и «Православного обозрения») делается сотрудником либеральных журналов («Вестник Европы», «Неделя»). Дело совсем тут не в «перемене убеждений». Никаких «убеждений», имущества вообще довольно жалкого, у Владимира Соловьева не было. У него была горячая непоколебимая вера во Христа и Его Церковь, да изощренный громадный ум, блиставший невероятной эрудицией.

Очень остроумно говорит Э. Радлов, что со славянофилами и охранителями-консерваторами у него были общие симпатии, а с либералами его соединяли общие антипатии⁹. Общие симпатии —

ют существование его трактата по эстетике весьма вероятным. Например, Б.В. Межуев, исследуя поздний период творчества мыслителя, а также его некрологи, в которых содержатся упоминания об оставшихся рукописях философа, аргументирует в пользу существования «Эстетики» (см.: *Межуев Б.В.* К проблеме поздней «Эстетики» В.С. Соловьева // Исследования по истории русской мысли: Ежегодник за 1998 год. М.: ОГИ. 1998).

⁷ Об этом вспоминает С.Н. Трубецкой (см.: *Трубецкой С.Н.* Смерть В.С. Соловьева // Вестник Европы. 1900. кн.9.).

⁸ *Соловьев В.С.* Письмо к редактору «Вопросов философии и психологии» Н.Я. Гроту. О заслуге В.В. Лесевича для философского образования в России // *Соловьев В.С.* Собр. соч. в 10-ти т. Т.6. СПб.: Просвещение. 1914. С. 270.

⁹ Возможно, В.Н. Ильин имеет в виду следующее высказывание Э.Л. Радлова: «Программа Соловьева не могла быть ни программой либералов, ни про-

это горячая любовь к Российской Империи и к ее величию, славе, обусловленная этой любовью жажда всемерного просвещения ее светом Христовым, влечение к благоустроенной церковности. Общие антипатии — тупость, обскурантизм, рутинность, застой. Впрочем, «Философ» конечно не мог не видеть, что этими малопохвальными свойствами в достаточной мере отличались обе противостоящие друг другу стороны.

Подобно этому возвышению над обеими крайностями общественной жизни и общественных настроений парил «Философ» над крайностями церковной православно-римской распри, так же, как и над противоположностью интуитивного и дискурсивного методов области чистой философии.

Все последующее движение направленное к сближению христиан, стоящих на вселенско-церковной и догматической почве, несомненно носит на себе печать религиозно-философской идеи Владимира Соловьева. Католиком он никогда не стал, и нет никаких оснований называть его «русским Ньюманом»¹⁰ — как это иногда делают католики. Мало того, впоследствии, в эпоху написа-

грамму консерваторов, так как воззрения Соловьева ставили его выше тех и других; у него были лишь точки соприкосновения с теми и другими. [...] Охранителям он говорил: Вы совершенно правы и заслуживаете всякой похвалы за то, что хотите охранять основы гражданского общежития, — это дело самое важное; прекрасно, что вы охранители, беда лишь в том, что вы плохие охранители: вы не знаете и не умеете что и как охранять. Слепота ваша происходит от самомнения, а это заслуживает извинения, ибо зависть не от злой воли, а от вашей глупости и невежества... Софистам же он говорил: прекрасно вы делаете, что вы подвергаете все вашей критике, жаль только, что мыслители вы плохие». (См.: Радлов Э.А. В.С. Соловьев. Биографический очерк // Соловьев В.С. Собр. соч. в 10-ти т. Т. 10. СПб.: Просвещение. 1914. С. XXII–XXIII.)

¹⁰ Определение, данное Соловьеву французским иезуитом Мишелем д'Эрбиньи в сравнение с английским кардиналом Джоном Генри Ньюманом (см.: *Michel d'Herbigny Un Newman russe: Vladimir Soloviev (1853–1900)*. Paris, 1911.). В.Н. Ильин категорически отрицает католичество Соловьева. Однако на этот вопрос сложно ответить однозначно. В 1927 г. в журнале «Китеж» (№8–12, Варшава) был опубликован «Акт о присоединении Вл. Соловьева к католичеству», подписанный о. Николаем Толстым, кн. Еленой Долгоруковой и Д.С. Новским, подтверждающий факт канонического присоединения Соловьева к католической Церкви 18 февраля 1896 года.

ния «Трех разговоров» (1899–1900), т. е. непосредственно перед смертью, в связи с охватившим его предчувствием конца мира, он включил в свой мистический замысел церковного единения и протестантов. Это настроение Владимира Соловьева, где так грозно и так правдиво сочетается чувство надвигающейся собственной кончины с последним катаклизмом — есть установка глубоко православная и чуждая как католикам, так и протестантам.

Автор «Трех разговоров» есть в этом смысле явление истинно и глубоко пророческое, выросшее из почвы православия, но не стилизованного или этнического («амь славь» с петушками, луковками и проч.), но православия вечного, православия св. ап. Иоанна Богослова. Вообще, не из пустого символизма, или игры антитезами, но по искреннему и глубокому вхождению во все три сферы разделившегося христианства, «Философ» возглавляет: православие — епископом¹¹ старцем Иоанном, католичество — папой Петром II и протестантизм — профессором Паули (явный намек на св. ап. Павла). Т. е. это значит, что ко времени последних свершений Церковь должна принести Богу-Христу после отсеивания и очищения от всего не достойного, уходящего к антихристу: православие — любовь, католичество — силу, протестантизм — знание. Святая триада Любви, Силы и Знания, в которой предстанут ветви единого мирового Церковно-Вселенского Христианства — вот это скажет Грядущему:

– Ей гряди, Господи Иисусе!

Мы полагаем, что эти три священных символа Любви, Силы и Знания, слитых во всеедином лике Софии, Божественной Премудрости и были главными путеводными звездами в трудном духовном пути «Философа». Их он страстно писал всюду, ими вдохновлялся как в религиозно-философском, так и в поэтическом

¹¹ Старец Иоанн был епископом «на покое»: «Действительным, хотя неофициальным, вождем православных был старец Иоанн, весьма известный среди русского народа. Хотя он официально числился епископом “на покое”, но не жил ни в каком монастыре, а постоянно странствовал во всех направлениях» (*Соловьев В.С. Три разговора // Соловьев В.С. Собр. соч. в 10-ти т. Т. 10. СПб.: Просвещение. 1914. С. 208.*)

творчестве. «Философия подает руку религии»¹² — этот важнейший итог тонкой и сложной умственной работы в его «Кризисе западной философии против позитивизма» есть исходный тезис его мирозерцания и лозунг духовно творческой работы. Поэтому, «оправдывая веру отцов»¹³ (в «Оправдании Добра»), он избрал такую философскую систему, которая сама некогда была и осталась мощным основанием догматического выражения этой веры. Система, о которой идет речь, есть новоплатонизм — гигантская и вдохновенная религиозно-философская концепция IV века по Р.Х. и связанная с именами Плотина, Прокла, Ямвлиха, Порфирия и Аммония Саккаса. Основоположник церковного отеческого богословия, гениальный Ориген (185–254) вместе с Платином учился у Аммония Саккаса¹⁴; и Вл. Соловьев словно повторяет для нашего времени то, что некогда совершил Ориген — правда, включая сюда богатый, часто горестный духовный опыт¹⁵. Надо заметить, к особой чести Вл. Соловьева, что в его время новоплатонизм и в част-

¹² *Соловьев В.С.* Кризис западной философии (против позитивистов) // *Соловьев В.С.* Собр. соч. в 10-ти т. Т. 1. СПб.: Просвещение. 1911. С. 151.

¹³ *Соловьев В.С.* История и будущность теократии // Там же. Т. 4. С. 243.

¹⁴ Вопрос, был ли Ориген учеником Аммония Саккаса, — спорный. В XIX в. положительный ответ на этот вопрос был преобладающим (См. напр.: *Болотов В.В.* Учение Оригена о Святой Троице. 1879.; *Спаский А.А.* История догматических движений в эпоху Вселенских соборов. 1906.). Однако существует и другие точки зрения, согласно которым Ориген либо вообще не имел никакого отношения к Аммонию Саккасу, либо влияние последнего на Оригена не было значительным, либо же исследователи, причисляющие Оригена к ученикам Аммония, путают его с другим Оригеном — Оригеном Язычником. Интересно, что этой, последней точки зрения придерживался и сам В.С. Соловьев, о чем писал в статье об Оригене в Энциклопедическом словаре Ф.А. Брокгауза и И.А. Ефрона (Там же. Т. 10. С. 439.).

¹⁵ В истории русской философии известно сравнение В.С. Соловьева с Оригеном, впервые произведенное в 1892 г. в № 9 журнала «Странник», где обозреватель определил «Смысл любви» как «исследование современного Оригена»: «Мы готовы усвоить в полной мере это имя г. Вл. Соловьеву, даже превзошедшему древнего Оригена как плодovitостью своего пера вообще, так и количеством в его бесчисленных сочинениях оригинальных философских построений» (Цит. по: *Борисова И.В., Колеров М.А., Носов А.А.* К истории одной дружбы. В.С. Соловьев и С.Н. Трубецкой // *De Visu.* 1993. № 8. С. 20). Наибольшую же известность этому сравнению принес труд А.А. Никольского «Русский Ориген XIX века В.С. Соловьев» (1902 г.).

ности гениальнейшие творения Платина были в полном забвении, и он открыл их (увы, только для себя!) совершенно заново. Лишь в наши дни принялись серьезно изучать Платина и новоплатонизм, хотя и теперь нередко встретить академического философа, «знатока» древней философии, никогда не читавшего Платина.

Другое превосходное сочинение Вл. Соловьева — «Критика отвлеченных начал» (1880 г.) устанавливает основное понятие всей философии автора «Трех разговоров». Понятие это есть софийное положительное всеединство. Оно подготавливает учение об Абсолютном Бытии, как о «Всеедином Сущем», «О Софии Премудрости Божией».

Следуя методу, чрезвычайно родственному Платину, хотя не без влияния Шеллинга и др., Вл. Соловьев показывает, что всякое подлинное бытие обладает свойствами единства, двойственности и триединства. Бог обладает этими свойствами в совершеннейшей и высочайшей степени выражения, и они в Нем уже являются Личностями и Ипостасями. Отсюда Триединство Бога, учение о пресв. Троице. Исходя из понятия Божественной любви к твари и понятия положительного Всеединства, построит Вл. Соловьев свою систему обоснования христианства в Богословско-догматическом и Нравственно практическом смыслах.

Особенно обаятельно у Владимира Соловьева чувство жизненности, конкретности его мирозерцания. Несмотря на головокружительную высоту и порой необычайную сложность его учения об основоначалах, о первопричинах бытия и особенно учения о софийном конкретном всеединстве, он нигде не бывает «отвлеченным» в дурном смысле слова. Он не отрывает нас от земли, но помогает совершать нам восхождение на горные вершины. Хлеб, который он нам предлагает и которым он нас питает, не его хлеб. Это Тот Хлеб, Который сказал Сам про Себя: «Я Хлеб живой, спешший с небес: едущий хлеб сей, будет жить во век»¹⁶. И поэтому он, как некогда Сократ, умеет возбудить спасительный стыд о недостойной жизни.

«Задача религии исправить нашу извращенную жизнь, ибо вообще мы живем безбожно и бесчеловечно, в рабстве у низшей

¹⁶ Ин. 6:51.

природы. Мы восстаем против Бога, отделяемся от ближних, подчиняемся плоти, а для истинной жизни, какая должна быть, нужно прямо обратное — добровольное подчинение Богу, единодушие (солидарность) друг с другом и владычество над природой»¹⁷. Так говорит философ в «Духовных основах жизни». В этом произведении, равно как и в «Оправдании Добра» он показывает связь догматического учения церкви с жизнью в духе и истине. Он впервые в новейшую эпоху установил живую связь между вероучением и нравоучением и обнаружил нерасторжимость того и другого. Это он открыл нравственное значение догмата о Пресвятой Троице и его общественно-церковное приложение. Вместе с Н.Ф. Федоровым Владимир Соловьев скорбел от зловещей связи безбожия и бесчеловечия во многих учениях и деяниях. Философ усмотрел эту связь одинаково у отвлеченных метафизиков и материалистических натуралистов. Трудно представить себе более уничтожающую критику тех и других, чем ту, которую он дал в глубоком очерке «На пути к истинной философии».

Необычайным блеском парадоксального и в то же время правдивого остроумия является вскрытие безбожия у Гегеля (ибо Владимир Соловьев явным образом метил в него) и бесчеловечия в позитивизме, которое, кстати сказать, мы привыкли считать гуманитарным и даже «гуманным».

Но этот же глубокий, божественно-человеческий, или еще лучше — богочеловеческий, христианский церковный мотив мы усматриваем в том поразительном и умиляющем оправдании «безбожника» и «нехрестя» Огюста Конта в его учении о великом существе, как о софийном образе всеединого человечества, которое таким и может стать в силу обожения и оцерковления.

Драма истории человечества, в связи с богочеловеческим мотивом, естественно должна была привлечь пристальное внимание «Философа». Историчесофские замечания в духе основ его учения развеяны у него повсюду, но с особенным блеском его историософия выразилась в «Истории и будущности теократии» (1885–

¹⁷ Соловьев В.С. Духовные основы жизни // Соловьев В.С. Указ. соч. Т. 3. СПб.: Просвещение. 1912. С. 301.

1887), в этюде о «Византизме и России» (1896) и в трех этюдах «Еврейство и Христианский вопрос» (1881)¹⁸.

Неразрывная связь философствующего богословия и богословствующей философии станет после Владимира Соловьева подлинно и глубоко национальным стилем русского философского творчества, что делает автора «Смысла любви» своеобразным Петром Великим русской мысли.

Влияние Владимира Соловьева просто не поддается учету; только один, кажется, Л. Толстой остался навсегда в состоянии взаимоотвержения с Владимиром Соловьевым — и по вполне понятной причине.

Подобно тому, как грандиозный замысел философии новоплатонизма и широкий универсализм стоиков могли родиться только в гигантском по размаху имперском космосе Рима и создавшейся на его почве эллинистической культуре, так и внутренне родственный Плотину и некоторым мотивам христианизированного стоицизма Владимир Соловьев мог возникнуть и развернуться только на гигантских просторах, раздвинутых творчеством «Рима под полярным кругом» (России)...

Если «Первый Рим» (итальянский) и «Второй Рим» (византийский) создали Вселенскую Церковь и освободили христианство от «запаха стриженных овец», то Третий Рим, в лице Владимира Соловьева, спас Православие от этнического, народнического смрада, и, оправдав мистический замысел Российской Империи, возглавляемой Самодержцем, создал идею христианской нации, в которую свободно должны входить подданные христианского государства, осуществляя полноту Церковного Тела. Заметим здесь, кстати, что идея «христианской нации» или лучше «сверхнации» зародилась в духовно-империалистическом замысле св. ап. Павла, который, победив в себе силой Св. Духа еврейский национализм, сказал:

— Нет уже ни Иудея, ни язычника; нет раба, ни свободного; нет мужского пола, ни женского; ибо все вы одно во Христе Иисусе¹⁹.

¹⁸ «Еврейство и христианский вопрос» было написано в 1884 г. и опубликовано впервые в «Православном обозрении» № 8 и № 9.

¹⁹ Гал. 3:28.

И это изрек «иудей от колена Вениамина» по крови, римский гражданин по подданству, эллин по языку и культуре.

Необходимость явления Богочеловека выясняется в итоге самого совершенного историософского труда Владимира Соловьева — в «Жизненной драме Платона» (1898). Смысл этого исследования — роковая безрезультатность в итоге духовной деятельности величайшего философа всех времен и народов.

«Смерть Сократа со всем ее драматизмом; роковой вопрос — стоит ли жить, когда законно убита правда в своем лучшем воплощении; решение — смысл жизни в ином идеальном мире, а этот — есть царство зла и обмана; явление священного Эрота, бросающего мост между двумя мирами и ставящего задачу полного их соединения, спасения низшего мира и перерождение его; бессильный отказ от этой задачи; подмена ее другою — преобразования, исправления общества мудрыми политическими уставами через действия послушного тирана, и, наконец, под предлогом исправления мирской неправды в той самой форме, которою осужден и убит праведник, — я не знаю более значительной и глубокой трагедии в человеческой истории»²⁰.

Другими словами, на примере Платона выясняется финальная беспомощность человеческой природы, если ей не дана высшая благодатная сила.

«Немощь и падение “божественного” Платона важны потому, что резко подчеркивают невозможность для человека исполнить свое назначение, т. е. стать действительным сверхчеловеком одною силою ума, гения и нравственной воли, — поясняют необходимость настоящего существенного Богочеловека»²¹.

Владимир Ильин.

Возрождение. 14 сентября 1935 года.

²⁰ Соловьев В.С. Жизненная драма Платона / Соловьев В.С. Там же. Т. 9. СПб.: Просвещение. 1913. С. 239–240.

²¹ Там же. С. 241.

Ильин В.Н.

О Св. Софии Премудрости Божией

«В твоей новизне родная старина слышится»... эти слова из благодарственного адреса старообрядцев, поднесенного ими Царю-Освободителю в 1861 году, хочется повторять, когда читаешь творения самого большого из ныне живущих русских богословов, о. Сергия Булгакова.

Было бы фундаментальной ошибкой полагать, что этот мыслитель что-то «изобретает» или «выдумывает»... Нет, тут не «изобретение», не «выдумка» — но «видение» или «нахождение». Еще большей ошибкой было бы думать, что богословско-философская доктрина, развиваемая о. Сергием Булгаковым, принадлежит только ему и что здесь налицо какой-то «модернизм» и даже «еретический модернизм»... Нам уже пришлось однажды выступить в печати¹ с указанием на то, что материалы на основании которых о. Сергей Булгаков и другие богословы (напр., А.В. Карташев и пишущий эти строки) обвиняются в «модернизации» и «ересях» — либо вовсе отсутствуют, либо так «интерпретируются», что сама эта «интерпретация» оказывается камнем на шее у «толкователей»... «Обвиняемые» могут смело ответить «обвинителю» словами Сократа: «Мы не сердимся на вас, ибо все, что вы говорили, к нам не подходит»². Что же касается тенденциозных обвинений в неправославии, то по этому поводу нам еще раз придется повторить слово св. Василия Великого:

«У нас всегда так: кто нам неприятен, тот и неправославен»...

¹ Возможно, В.Н. Ильин имеет в виду свою статью: Ангелология и учение о Св. Софии Премудрости Божией (По поводу новой книги о. Сергия Булгакова) // Путь. 1929. № 15. С. 136–138.

² В.Н. Ильин вольно передает речь Сократа на афинском суде, его ответ на обвинительные речи. Ср.: «Говорю я это не в укор подобной науке и тому, кто достиг мудрости в подобных вещах..., а только ведь это, о мужи афиняне, нисколько меня не касается». (Платон. Апология Сократа / пер. М.С. Соловьева // Собр. соч. в 4-х т. Т. 1. М.: Мысль. 1990. С. 72).

Где источник учения о св. Софии Премудрости Божией, откуда идет эта духовная взволнованность, духовная жажда, вызывающая потребность ее утоления в построении характерной религиозно-философской системы?

Источник этот общехристианский, вернее обще-церковный, но в особом смысле слова специально православный и даже специально русский, особое, коренящееся в глубинах народного духа переживание святости «матери Сырой Земли» в ее таинственной связи с Богородицей — тема столь гениально разработанная Достоевским в образе «Хромоножки». Начинаясь у церковных алтарей и на страницах Св. Писания, в тиши молитвенного созерцания — софиологическая тема «как солнце в малой капле воды»³ всюду сияет и светится своим кротким «невечерним» светом.

«Истина Господня пребывает во веки»⁴. Но тварный человек, в котором эта истина запечатлелась, меняется. И в то же время великое Нечто, «истина Господня, в нем пребывает во веки». Итак, человек — Бог? Нет, ибо человек «ветшает, как одежда»⁵, а меняющееся, проходящее, ветшающее не может быть названо Богом. Или, быть может, нет в нем ничего божественного? Тоже неверно, ибо есть в нем пребывающая, вечная человечность и по учению церкви, «человек не Бог, но и не чужд божественного». Т. е., в человеке, в «венце творения» есть «божественная человечность». Не Бог, но «божественность». Церковь и воспевает «божественность» святых, в которых «венец тварности» сияет с особой силой и красотой. И больше всех — вершину тварности, Богоматерь. В чем тайна этой Божественности, которая не есть Бог?

Человек есть образ Божий. «И сотворил Бог человека по образу Своему, по образу Божию сотворил его; мужчину и женщину сотворил их» (Быт. 1, 27). Итак, человек сотворен по образу Несотворенного. Как это чудно, высоко и загадочно! Надо только вдуматься в это утверждение, высоко парящее над ограниченным, вещным плотским рассудком с его логическим законом «ис-

³ Из стихотворения Г.Р. Державина «Бог» (1784 г.).

⁴ Пс 116.

⁵ Сир 14:18.

ключенного третьего» (*tertium non datur*): Здесь именно «третье дано» (*tertium datur*): Сотворенный по образу Несотворенного. Божественный, но не Бог. Значит, в человеке, в вершине тварности, в венце творения и больше всего в Богоматери, как самой совершенной твари есть некое таинственное «Третье», некое Божественное, пребывающее с Богом и в Боге. В силу этого, мы и можем сказать: есть в Создателе некое великое Нечто, могущее стать и ставшее Своим образом в твари, в силу чего и сама тварь могла не только стать образом Божиим, но и родить Бога.

«Утроба Твоя нам роди Бога, воображена по нам»⁶ (т. е., Твоя утроба нам родила Бога по нашему образу). Именно, в силу бытия этого великого Божественного Нечто, не только человек создан по образу Божию, но и Бог воплощен и рожден по образу человека. Есть в Создателе Нечто, могущее стать и ставшее Своим образом в твари, есть и в твари Нечто, могущее стать вместилищем и, следовательно, образом Творца.

Тайна эта принадлежит столько же Богу, сколько и твари (человеку). Тайна эта — тайна Боготварности, Богочеловечества. А так как человек содержит в себе и отображает всю вселенную, весь мир, то отсюда и космичность этой Боготварной, Богочеловеческой тайны.

Но Богочеловечество, Боготварность и есть христианство. Через Христа и Его Матерь раскрывается вечная Боготварность, ибо Христос есть «Агнец, закланный от создания мира»⁷ и, следовательно, вечно («от века»), предназначенный в Совете Божиим к воплощению. В этом основа христианства, его альфа и омега. Вот эта «истина Господня», «предвечный Совет», великое Нечто, соединяющее Бога и Тварь, и есть Премудрость Божия София. По гречески София и значит Премудрость, Которая, в силу своего совершенства необходимо есть Личное Существо, от века в Боге и с Богом пребывающая, в котором вечно свершается таинство взаимоотношения, взаимной любви Бога и Твари и в то же время это

⁶ Из шестой песни Великого канона на понедельник первой седмицы Великого поста.

⁷ Откр. 13:8.

Божественное Существо не есть Ипостась Божества и не превращает Троицы в Четверицу. Св. София Ипостасна, Лична, как личен и ипостасен человек, но не есть Ипостась в специальном, триадологическом смысле, т. е. в отношении к учению о пресв. Троице.

Как только мы начинаем размышлять о воплощении Логоса, т. е. Бога Сына, Второй Ипостаси пресв. Троицы — сейчас же возникает перед нами образ Той, Которая послужила его и великой тайне и «дала займы свою плоть», как метафорически гласит церковный текст. Есть какая-то великая, светлая и трепетная тайна в соотождествлении Божией Матери и Матери «Сырой Земли», а также в символическом созвучии слов «мать» и «материя». Ведь материя и есть, по выражению Платона, «мать и кормилица»⁸. И плоть «первого Адама» взята из земли «кормилицы», а плоть «первого Адама» взята через Духа Святого — от возвращающегося с земли первого Адама, т. е. от земли же. Итак, Божия Матерь, будучи явлением небесной Девы, одновременно есть Духоносное явление Матери Сырой Земли, через нее воплощается, вочеловечивается слово Божие, Второй Адам, Который в землю уже не возвращается, но возносится на небо, вознося с Собою и Давшую Ему, плоть, ибо, по вере церкви и Богородица не вкусила тления, но, по прошествии трех дней была взята Сыном Своим в обители небесные.

Поэтому и умирающие во Христе, хотя идут в землю, по слову Божию, неотменно до всеобщего воскресения мертвых, но их уже принимает не проклятая, но ософиенная земля, земля святая, земля, освященная духоносным горением Купины Неопалимой.

Вот почему так важно заступничество Божией Матери в час смертный. Все таинство отпевания и погребения как бы уводит почившего под покров Небесной Девы и есть его ософиение, т. е. возвращение ему Божественного Образа.

Для всякого, знакомого с Библией, не может не служить величайшим знамением, что Ева значит «жизнь» — и одного корня со словом Иегова, «сущий». А по учению церкви, Иисус Христос,

⁸ «Матерью» и «кормилицей» Платон называет материю в диалоге «Тимей» (49a–51b).

Второй Небесный Адам, воплотившейся Второй Небесной Евы и есть воплотившийся Иегова; не менее знаменательны слова Божии, обращенные к змею-клеветнику и обольстителю: «И вражду положу между тобой и между женою и между семенем твоим и семенем ее; оно будет поражать тебя в голову, а ты будешь жалить его в пяту» (Быт. III, 15). По учению церкви семя Жены — это Иисус Христос. Но кто эта кроткая, и в то же время грозная жена? Конечно, ответ напрашивается сам собою: Божия Мать, Богородица, «Мать Господа», по выражению Евангелия от Луки. Так ответить необходимо, но не достаточно — ибо Богородица именуется Второй Евой и от первой Евы произошла. Стало быть есть некий Божий замысел о Еве — Жизни, и, следовательно, существует Небесная Ева, Личное Существо — ибо Бог не может иметь несовершенного, безличного, а тем более безликого замысла о Вседином Сущем, ибо Сам Он есть Сущий и Личное Существо. Сущий Личный (Ипостасный) Бог имеет в Себе от века пребывающее Сущее Всединое Личное Божественное Существо, на Котором и запечатлелась Его Любовь. Бог есть любовь и был Любовью во веки веков и, следовательно, во веки веков пребывало в Его любви это Божественное Существо. Нельзя быть любовью и любить, не имея предмета любви, а предположение, что «Бог любил Самого Себя» — оно то и есть тот самый пантеизм, который противники Софиологии стараются навязать оспариваемому ими учению. Богородица именуется Сущей. Итак, Церковь учит о Сущем Боге и Сущей Богородице, а это значит, что пресв. Богородица и есть образ и явление Сущего Божественного, которое и есть София Премудрость Божия.

Известно, что противники этого учения, ссылаясь на Первое послание к Коринфянам (1,24) утверждают, что Премудрость-София есть Господь Иисус Христос, и что никакого другого значения у этого термина нет. Если оставить в стороне низменные, вульгарно политические цели «полемике» с софиологией, то придется объяснить появление подобного рода «аргумента» нежеланием додумывать тексты до конца и отрешиться от банального «буквализма» («Номинализма»), более приличного левым протестантам и

напр., «бартианцам» и баптистам, чем православным богословам⁹. Пишущий эти строки давно уже выступил в печати с указанием, что голословные ссылки на святоотеческую литературу не выдерживают критики, ибо у св. Иринея Лионского и у св. Феофила Антиохийского Софией именуется не Вторая Ипостась (Бог Сын Логос), но Третья (Бог Дух Святой). Впрочем, и указания противников софиологии на вышеприведенное место первого послания св. апостола Павла к коринфянам не выдерживает критики с точки зрения православно-церковного реализма. Имена Господа Иисуса Христа, как то: Сила, Премудрость (София), Великого Совета Ангел, Начальник жизни, Начальник будущего века и пр. — вовсе не риторические тропы, придуманные для украшения семинарских учебников и сочинений «первых учеников». Это не пустые слова, не изъявления подобострастия по отношению к Царю Небесному, но наименование подлинных, реальных сущностей в их живом Всеединстве. Про Вторую Ипостась Пресвятой Троицы можно сказать, что у нее «бесчисленное множество атрибутов (свойств), из которых каждый выражает вечную и бесконечную сущность»¹⁰ и все они в своей совокупности являются живым, личным Всеединством. Среди них атрибут Софии как раз и выражает и вечную, бесконечную сущность и живое, личное, конкретное Всеединство сущностей. Этот атрибут связан с исконным свойством Бога, как Творца возлюбившего Свою Тварь в ее божественном конкретном Всеединстве. Атрибут «софийности» означает обращенность Бога-Слова к твари, всегда присутствующей в недрах Божиих и стоящей перед лицом Божиим. Твари, укорененной в Его всеведении и всезнании, в Его любви и благоутробии. Равным образом

⁹ Неприятие учения о. С. Булгакова о Софии и сопоставление критиков о. С. Булгакова с номиналистами было предпринято также в статье И.А. Лаговского «Возвращение в отчий дом. (Номинализм или реализм в богословии)» (Живое предание. Православие в современности: Сборник статей. УМСА-Press. Paris. [б/г]. С. 42–62).

¹⁰ Такое определение Спиноза дает Богу в «Этике»: «Под богом я разумею существо абсолютно бесконечное (*ens absolute infinitum*), т. е. субстанцию, состоящую из бесконечно многих атрибутов, из которых каждый выражает вечную и бесконечную сущность» (*Спиноза Б.* Избр. пр. в 2-х т. Т. 1. М.: Гос. изд. политической литературы. 1957. С. 361–362).

это означает и предвечную обращенность твари к своему Творцу, пламенную любовь ее к своему Создателю и Жениху. Отрицание софиологии, софиоборчество смело может быть отождествлено с материализмом, а также с номиналистическим рационализмом, т. е. с имяборчеством, с непочитанием Имени Божьего, с отрицанием Его божественности, впечатленной на светлом челе всесовершенной Твари-Церкви, великолепной Премудрости Божией. В этом отношении, в этом смысле уместно приравнять Софию Духу любви Божией, горящей на челе твари. Или, по слову русского поэта

Любовь, как атом огневой,
Его в пожар миров метнула,
В Нем на себя она взглянула
И в ней узнал Он пламень свой¹¹.

«Пожар миров» есть великолепное явление славы Божией в материальном бытии, есть «слава звездная», венчающая чело Царицы Небесной.

Понятие Космоса тесно связано с идеей красоты. В Красоте все живо, все одушевлено. Этим объясняется святое томление по вечной красоте и по красоте вечности, томление влекущее нас сквозь строй времен на грань последних свершений. Красота есть суд миру. «Суд же состоит в том, что свет пришел в мир»¹². Свет есть первооснова красоты. Явление Фаворского света и есть явление несозданной Славы Божией в тварной красоте. Плоть Господа нашего — тварного происхождения и в то же время укоренена в вечности. В этом тайна Праздн. Преображения и Вознесения. Но свет есть первооснова бытия как тварного, так и нетварного. В свете благодатно стирается грань между тварным и нетварным и в то же время этим нисколько не упраздняется трансцендентность твари Творцу. Свет есть явление Духа Святого, а Дух «езде сый и вся исполняй»¹³. Это ипостась Св. Духа. Духа красоты и любви, Духа славы Божией, Духа Премудрости Божией. Красоты мы вожде-леем больше всего, красотой мы живем, ради красоты и в красоте

¹¹ Из стихотворения Вяч. Иванова «Дух» (1902).

¹² Ин. 3:19.

¹³ Из молитвы Святому Духу «Царю Небесный...».

творим. Этому учит нас «божественный» Платон. «Имя вожденнейшее и чаще всего встречающееся»¹⁴, говорит преп. Симеон Новый Богослов о Боге Духе Святом, о Духе Премудрости и Красоты. Здесь тайна брачной любви, тайна жизни будущего века, тайна чертога брачного, воспетая от Духа Святого в «Песни Песней». Эта «Песнь» есть откровение о блаженстве жизни будущего века, будущего эона.

*Владимир Ильин.
Возрождение. 7 декабря 1935 года.*

**Статьи В.Н. Ильина, опубликованные в газете
«Возрождение» (1934–1937)**

1. *Ильин В.Н.* Письмо в редакцию // *Возрождение*. 1934 г. 25 октября. № 3431. С. 5.
2. *Сазанович В.* Пореволуционная «бодрость» // *Возрождение*. 1935 г. 18 января. № 3516. С. 2.
3. *Сазанович П.* Идеологическое возвращенство // *Возрождение*. 1935 г. 1 февраля. № 3530. С. 2.
4. *Сазанович П.* Силуэты отцов большевизма. I. Добролюбов // *Возрождение*. 1935 г. 12 февраля. № 3541. С. 2.
5. *Ильин В.Н.* Письмо в редакцию // *Возрождение*. 1935 г. 15 февраля. № 3544. С. 5.
6. *Сазанович П.* Силуэты отцов большевизма. II. Чернопердельцы. III. Михайловский // *Возрождение*. 1935 г. 23 февраля. № 3552. С. 2.
7. *Сазанович П.* Цинизм революционеров // *Возрождение*. 1935 г. 1 марта. № 3558. С. 2.
8. *Сазанович П.* Революция — небытие // *Возрождение*. 1935 г. 8 марта. № 3565. С. 2.
9. *Сазанович П.* Радикальная интеллигенция // *Возрождение*. 1935 г. 16 марта. № 3573. С. 2.
10. *Сазанович П.* Силуэты отцов большевизма. IV. Чернышевский // *Возрождение*. 1935 г. 22 марта. № 3579. С. 2.
11. *Сазанович П.* Революция, нация и власть // *Возрождение*. 1935 г. 31 марта. № 3588. С. 4.

¹⁴ Из молитвы Святому Духу Симеона Нового Богослова.

12. *Сазанович П.* Посторонние крапинки на предмете // Возрождение. 1935 г. 6 апреля. № 3594. С. 2.
13. *Сазанович П.* Силуэты отцов большевизма. V. Писарев и писаревщина // Возрождение. 1935 г. 13 апреля. № 3601. С. 2.
14. *Сазанович П.* Революция и смертная казнь // Возрождение. 1935 г. 20 апреля. № 3608. С. 2.
15. *Сазанович П.* Революция и нация // Возрождение. 1935 г. 30 апреля. № 3618. С. 2.
16. *Сазанович П.* О революции и контр-революции (ответ проф. Н.С. Тимашеву) // Возрождение. 1935 г. 9 мая. № 3627. С. 2. С. 5.
17. *Сазанович П.* Империя и гений // Возрождение. 1935 г. 23 мая. № 3641. С. 2.
18. *Сазанович П.* Внутренний варвар // Возрождение. 1935 г. 30 мая. № 3648. С. 2.
19. *Сазанович П.* Евразийцы и их последыши // Возрождение. 1935 г. 14 июня. № 3663. С. 2.
20. *Сазанович П.* Сословия и классы // Возрождение. 1935 г. 2 июля. № 3681. С. 2.
21. *Сазанович П.* Интеллигенция и классы // Возрождение. 1935 г. 9 июля. № 3688. С. 2. С. 5.
22. *Сазанович П.* Свободомыслящие // Возрождение. 1935 г. 16 июля. № 3695. С. 2.
23. *Сазанович П.* Революция и борьба за существование // Возрождение. 1935 г. 25 июля. № 3704. С. 2.
24. *Сазанович П.* Раствители // Возрождение. 1935 г. 30 июля. № 3709. С. 2.
25. *Сазанович П.* Духовный облик Маркса // Возрождение. 1935 г. 6 августа. № 3716. С. 2.
26. *Сазанович П.* Голгофа культуры // Возрождение. 1935 г. 22 августа. № 3732. С. 2.
27. *Сазанович П.* Силуэты отцов большевизма. Популяризаторы XVIII века (Ла Меттри и Гольбах) // Возрождение. 1935 г. 6 сентября. № 3747. С. 2. С. 5.
28. *Ильин В.Н.* Владимир Сергеевич Соловьев. К тридцатипятилетию со дня смерти // Возрождение. 1935 г. 14 сентября. № 3755. С. 2. С. 5.
29. *Сазанович П.* Тетушка и лукавый медик // Возрождение. 1935 г. 25 сентября. № 3766. С. 2.

30. *Сазанович П.* Коммунизм, война и христианская совесть // *Возрождение*. 1935 г. 30 сентября. № 3771. С. 2.
31. *Сазанович П.* Борьба с красной тиранией // *Возрождение*. 1935 г. 5 октября. № 3776. С. 2.
32. *Сазанович П.* Эпоха самозванства и бесстыдство // *Возрождение*. 1935 г. 10 октября. № 3781. С. 2.
33. *Сазанович П.* О национальном пафосе // *Возрождение*. 1935 г. 15 октября. № 3786. С. 2; 19 октября. № 3790. С. 2.
34. *Сазанович П.* Табу // *Возрождение*. 1935 г. 28 октября. № 3799. С. 2.
35. *Сазанович П.* Коммунизм, как система эксплуатации // *Возрождение*. 1935 г. 31 октября. № 3802. С. 2.
36. *Сазанович П.* Тайна власти // *Возрождение*. 1935 г. 8 ноября. № 3810. С. 2.
37. *Ильин В.Н.* О переселении душ (по поводу сборника статей «Переселение душ» изд. УМСА) // *Возрождение*. 1935 г. 14 ноября. № 3816. С. 2.
38. *Сазанович П.* О зазнавшейся власти // *Возрождение*. 1935 г. 22 ноября. № 3824. С. 2.
39. *Сазанович П.* Коллектив и человек (о революционном лже-быте) // *Возрождение*. 1935 г. 28 ноября. № 3830. С. 2.
40. *Ильин В.Н.* О Св. Софии Премудрости Божией // *Возрождение*. 1935 г. 7 декабря. № 3839. С. 2. С. 5.
41. *Сазанович П.* Лев Толстой и Владимир Соловьев (к 25-летию со дня смерти Л. Толстого) // *Возрождение*. 1935 г. 14 декабря. № 3846. С. 2.
42. *Сазанович П.* Лев Толстой и противотолстовская оппозиция (к 25-летию со дня смерти Л. Толстого) // *Возрождение*. 1935 г. 20 декабря. № 3852. С. 2.
43. *Сазанович П.* «Последний решительный бой» // *Возрождение*. 1935 г. 28 декабря. № 3860. С. 2.
44. *Сазанович П.* Пошлость // *Возрождение*. 1936 г. 11 января. № 3874. С. 2.
45. *Ильин В.Н.* Предел неуважения к читателям // *Возрождение*. 1936 г. 16 января. № 3879. С. 4.
46. *Сазанович П.* Пролетариат // *Возрождение*. 1936 г. 21 января. № 3884. С. 2.
47. *Ильин В.Н.* Скрыбин // *Возрождение*. 1936 г. 25 января. № 3888. С. 2.
48. *Сазанович П.* Империя и свобода // *Возрождение*. 1936 г. 4 февраля. № 3898. С. 2.

49. *Сазанович П.* Умеренность и аккуратность // Возрождение. 1936 г. 15 февраля. № 3909. С. 2.
50. *Сазанович П.* Контр-революция и творчество // Возрождение. 1936 г. 22 февраля. № 3916. С. 2.
51. *Сазанович П.* Малодержавие и жестокость // Возрождение. 1936 г. 27 февраля. № 3921. С. 2.
52. *Сазанович П.* Избранники и толпа (о смерти Сократа и распятии Христа) // Возрождение. 1936 г. 5 марта. № 3928. С. 2.
53. *Сазанович П.* Царь-Бездарь и Царица-Глупость // Возрождение. 1936 г. 10 марта. № 3933. С. 2.
54. *Ильин В.Н.* Горе от ума — вечное горе // Возрождение. 1936 г. 14 марта. № 3937. С. 2.
55. *Сазанович П.* Бесстыдство низкой пользы (золото и революция) // Возрождение. 1936 г. 17 марта. № 3940. С. 2.
56. *Сазанович П.* Бесстыдство низкой пользы (Иуда и современность) // Возрождение. 1936 г. 24 марта. № 3947. С. 2.
57. *Сазанович П.* О перелетах // Возрождение. 1936 г. 3 апреля. № 3957. С. 2.
58. *Сазанович П.* Реставрация и пораженчество (к вопросу о русской будущности) // Возрождение. 1936 г. 11 апреля. № 3965. С. 2.
59. *Сазанович П.* Силуэты отцов большевизма. Кн. Кропоткин // Возрождение. 1936 г. 24 апреля. № 3978. С. 2.
60. *Сазанович П.* Силуэты отцов большевизма. Нечаев и Бакунин // Возрождение. 1936 г. 30 апреля. № 3984. С. 2. С. 5.
61. *Сазанович П.* Оправдание резкости // Возрождение. 1936 г. 3 мая. № 3987. С. 4.
62. *Сазанович П.* Россия и Русь (из цикла идей графа А.А. Салтыкова) // Возрождение. 1936 г. 7 мая. № 3991. С. 2. Продолжение: 14 мая. № 3998. С. 2.
63. *Сазанович П.* Смысл «реакции» // Возрождение. 1936 г. 29 мая. № 4013. С. 2.
64. *Сазанович П.* Империя и культура. Чудо Ломоносова // Возрождение. 1936 г. 9 июня. № 4023. С. 2. Продолжение: 20 июня. № 4034. С. 2.
65. *Сазанович П.* Есть ли русское будущее? // Возрождение. 1936 г. 18 июля. № 4035. С. 6.
66. *Сазанович П.* Золото в рокфоре (гастрономия, снобизм и революция) // Возрождение. 1936 г. 1 августа. № 4037. С. 4.

67. Сазанович П. Нео-нэп (старая погудка на новый лад) // Возрождение. 1936 г. 15 августа. № 4039. С. 5.
68. Сазанович П. Нечто об осушении Венеции или шалости прогресса // Возрождение. 1936 г. 29 августа. № 4041. С. 4.
69. Сазанович П. Счет к уплате // Возрождение. 1936 г. 20 сентября. № 4045. С. 6.
70. Сазанович П. Столетняя война // Возрождение. 1936 г. 19 декабря. № 4057. С. 4. Продолжение: 25 декабря. № 4058. С. 7.
71. Сазанович П. О либерализме истинном и ложном // Возрождение. 1937 г. 9 января. № 4060. С. 7.
72. Сазанович П. Коммунизм и безбожие (в поучение русским и иностранцам) // Возрождение. 1937 г. 23 января. № 4062. С. 4. Продолжение: 30 января. № 4063. С. 7. 13 февраля. № 4065. С. 4.
73. Сазанович П. «Академики» // Возрождение. 1937 г. 27 февраля. № 4067. С. 4.
74. Сазанович П. «Насекомое» (по поводу «общественного идеала») // Возрождение. 1937 г. 20 марта. № 4070. С. 4.
75. Сазанович П. Оправдание фашизма // Возрождение. 1937 г. 24 апреля. № 4075. С. 8.
76. Сазанович П. Грозный симптом // Возрождение. 1937 г. 22 мая. № 4079. С. 8.
77. Сазанович П. «Собачий пистолет» // Возрождение. 1937 г. 4 июня. № 4081. С. 4.
78. Сазанович П. О служебном национализме // Возрождение. 1937 г. 25 июня. № 4084. С. 8.

Составление и комментарий Е.О. Розовой¹⁵.

¹⁵ Я благодарю своего научного руководителя А.П. Козырева за наставничество при подготовке комментария к публикации.

Библиография

- Борисова И.В., Колеров М.А., Носов А.А.* К истории одной дружбы. В.С. Соловьев и С.Н. Трубецкой // *De Visu*. 1993. № 8.
- Лаговский И.А.* Возвращение в отчий дом. (Номинализм или реализм в богословии) // *Живое предание. Православие в современности: Сборник статей*. УМСА-Press. Paris. [б/г].
- Межуев Б.В.* К проблеме поздней «Эстетики» В.С. Соловьева // *Исследования по истории русской мысли: Ежегодник за 1998 год*. М.: ОГИ. 1998
- Соловьев В.С.* Собр. соч. в 10-ти т. СПб.: Просвещение. 1911–1914.
- Хоружий С.С.* Наследие Владимира Соловьева сто лет спустя // *Соловьевский сборник. Материалы международной конференции «В.С. Соловьев и его философское наследие»*. Москва. 28–30 августа 2000 г. М.: Феноменология–Герменевтика. 2001.

Из истории русского интуитивизма:
А. Бергсон и «Пути реализма»¹

В России, как и в других странах, концепция Бергсона приобрела широкую известность после публикации во Франции его главного труда «Творческая эволюция» (1907); как вспоминал А.Ф. Лосев, «в те времена Бергсон гремел на весь свет»². Его учение нашло значительный отклик в русской философии первой трети XX в., что подтверждается многими свидетельствами. Приведем здесь два из них. По словам Н.О. Лосского, «*Анри Бергсон* — самое славное имя в современной философской литературе...»³. П.А. Флоренский называл его «значительнейшим и наиболее влиятельным из представителей философии наших дней»⁴. Таких превосходных степеней в сочинениях русских философов того времени можно обнаружить немало. В отечественной исследовательской литературе тема роли Бергсона в русской культуре пока не получила специального освещения. Иная ситуация сложилась за рубежом, где многие авторы давно и серьезно интересуются этой проблематикой. Первый опыт обобщающего исследования был предпринят в книге Ф. Нэттеркотт, где проанализированы основные направления рецепции идей Бергсона в России в первом двадцатилетии XX в.⁵

¹ Статья написана по материалам доклада, прочитанного в апреле 2010 г. в Доме Лосева.

² Лосев А.Ф. Страсть к диалектике. М. 1990. С. 16.

³ Лосский Н.О. Бергсон // Биржевые ведомости. 23 декабря 1916. С. 5.

⁴ Флоренский П.А. Столп и утверждение истины. Сочинения. Т. 1. М. 1990. С. 201.

⁵ Русский перевод: Нэттеркотт Ф. Философская встреча: Бергсон в России (1907–1917). М.: Модест Колеров. 2008. См. также: Fink H.L. Bergson and Russian Modernism, 1900–1930. Evanston, Ill.: Northwestern University. 1999.

Здесь мы остановимся главным образом на тех аспектах этой темы, которые в данной книге были мало освещены или совсем не рассматривались.

Интерес к учению Бергсона в большой мере был обусловлен в России кризисной ситуацией в философии, связанной с осознанием неудовлетворительности тех способов философствования, которые были предложены позитивизмом и неокантианством, и поиском альтернативных им решений. Бергсоновская концепция содержала в себе много плодотворных идей: это философия сознания, основанная на оригинальной трактовке времени и утверждавшая человеческую свободу в противовес детерминистским подходам; сформулированная в «Материи и памяти» (1896) теория восприятия, которая легла в основу бергсоновского реализма и интуитивизма, нацеленных на преодоление традиционного разделения субъекта и объекта в новоевропейской философии; концепция творческой эволюции, развития мира, противостоявшая механистическим и телеологическим трактовкам эволюции; учение об интуиции, подчеркивавшее роль художественного творчества в постижении реальности. Все эти и многие другие стороны концепции Бергсона были проанализированы в работах русских философов, сделавших, в соответствии с собственными философскими установками, акцент на разных ее моментах. Для Н.О. Лосского особенно важной стала бергсоновская теория восприятия, позволившая ему несколько углубить собственное обоснование интуитивизма. Именно Бергсон оказался одной из центральных фигур и для представителей особого направления в отечественном интуитивизме, которые в 1926 г. объединили результаты своих творческих усилий в сборнике «Пути реализма», — Б.Н. Бабынина, Ф.Ф. Бережкова, А.И. Огнева и П.С. Попова. Мы проследим здесь предысторию этого сборника, кратко расскажем о судьбах его участников и об основных сформулированных в нем идеях.

Из авторов сборника наименее известен тот человек, который стал, как можно полагать, инициатором данного издания, — Борис Николаевич Бабынин. Ценные сведения о нем имеются в Архиве РАН, среди материалов, освещающих деятельность Института на-

учной философии, который был создан в 1921 г. при факультете общественных наук Московского университета, а позже, в 1924 г., вошел в состав РАНИОН — Российской ассоциации научных институтов общественных наук. В 1921–26 гг. Бабынин был сотрудником этого Института. Из его curriculum vitae, написанного 23 февраля 1921 г. при поступлении на работу, мы узнаем, что он родился 20 июля 1881 г. в г. Егорьевске Рязанской губернии; в 1899 г., окончив гимназию с золотой медалью, поступил на математическое отделение физико-математического факультета Московского университета. После трех лет обучения он уехал в Париж, где занимался в Русской высшей школе общественных наук, в Коллеж де Франс и Сорбонне. Вернувшись в 1906 г. на родину, Бабынин вновь поступил в Московский университет, но уже на философское отделение историко-филологического факультета. В 1908 г., сдав экзамен при физико-математическом факультете, он получил звание учителя гимназии с правом преподавания математики и физики. В 1910 г. окончил историко-филологический факультет с дипломом 1-й степени. Кандидатское сочинение, представленное им профессору Челпанову, называлось «Проблема реальности у Вундта, Гартмана и Бергсона» (225 с.); по словам автора, «Г.И. Челпанов признал это сочинение достойным напечатания, но напечатать не мог по недостатку средств»⁶. В 1911 г. Бабынин опубликовал в «Вопросах философии и психологии» статью о философии Бергсона, прочел в Московском психологическом обществе доклад на тему «Бергсон как апологет свободы», после чего был избран в действительные члены этого общества. В 1912–1913 гг. он начал преподавать в московских гимназиях, где вел курсы математики, космографии, педагогики, логики и психологии, одновременно занимаясь подготовкой к магистерскому испытанию на кафедре философии при историко-филологическом факультете Московского университета. Испытание было успешно закончено в марте 1916 г. По прочтении двух пробных лекций — «Учение Рида о внешнем восприятии» и «Интуиция и рассудок по Бергсону» — Бабынин получил звание

⁶ Архив Российской Академии наук (далее — Архив РАН). Ф. 355. Оп. 1. Д. 3. Л. 1.

приват-доцента и с 1916–1917 гг. вел в Московском университете занятия «главным образом практического характера, руководя семинариями по теории знания и истории новой философии»; одновременно продолжал преподавать в средней школе. Среди своих работ он указал, кроме вышеперечисленных, еще одну: «Субъективны ли чувственные качества?» (143 стр.)⁷.

Эти сведения многое объясняют тем, кто знаком с трудами Бабынина. Становится понятным его хорошее знание философии Бергсона: коль скоро в начале XX в. он жил в Париже и посещал Коллеж де Франс, то несомненно слушал там и лекции французского философа. Упомянутая Бабыниным статья «Философия Бергсона» — одна из первых в России обобщающих работ, содержащая подробный и глубокий анализ его концепции⁸. Наряду с вышедшими несколько позже работами В.А. Базарова и Н.О. Лосского⁹, она заложила хорошую основу для осмысления и рецепции взглядов Бергсона. В своем исследовании Бабынин демонстрирует удивительную глубину проникновения в его идеи. Удивительную — на фоне того, что писали тогда о Бергсоне гораздо более известные философы, нередко воспроизводившие в своих критических пассажах те упреки, которые делались в адрес его учения во Франции. Даже сегодня, по прошествии целого столетия, за которое бергсоновская концепция пережила расцвет, забвение, а в последние 20 лет — переосмысление и реактуализацию на родине мыслителя и в других странах, статья Бабынина не утратила своей значимости. В перспективе дальнейшей его философской эволюции становится ясна причина: дело, на наш взгляд, в глубоком личном интересе к идеям Бергсона, с опорой на которые он уже в те годы продумывал и разрабатывал собственную версию интуитивизма. И в статье о философии Бергсона явственно прослеживаются некоторые линии этой разработки.

⁷ Там же. Л. 1 об.

⁸ *Бабынин Б.Н.* Философия Бергсона // Вопросы философии и психологии. М. 1911. Кн. 108–109.

⁹ *Лосский Н.О.* Интуитивная философия Бергсона. М., 1914; *Базаров В.А.* О философии действия // Современник. 1913. № 6, 7; *Он же.* Философия действия // Там же. 1913. № 10.

По словам Бабынина, метафизика Бергсона «носит явно выраженный спиритуалистический характер»¹⁰, но отличается своеобразным пониманием природы, подчеркивающим значение времени (в силу этого он назвал бергсоновское учение панхронизмом). Идеи французского мыслителя он оценивает очень высоко, считая, что именно они создают хорошую основу для переосмысления роли и задач философии в современном мире, ее взаимодействия с научным знанием: «Эволюция биологии, возникновение апперцептивной и функциональной психологии, развитие социологии — с одной стороны и плодотворная реализация динамического метода бесконечно малых в области физики и астрономии, преобладание энергетики пред атомизмом — с другой: вот те основные научные моменты, которые естественно готовят новый гносеологический метод так же, как и новый философский синтез. Говоря вообще, мы тяготеем к гносеологическому интуитивизму как направлению, исходящему от непосредственно данного и стремящемуся уяснить генезис математики и логики как производных форм познавательного процесса. Провозвестником и наиболее ярким выразителем интуитивизма и является Бергсон»¹¹. Бабынин разделяет критическое отношение Бергсона к интеллектуализму, противопоставляя последнему интуитивизм, способный, как он полагает, разрешить проблему творчества и свободы, недоступную анализу с чисто интеллектуальной точки зрения. Особое внимание Бабынин обращает на «гносеологический реализм» Бергсона, обоснованный французским мыслителем в книге «Материя и память» и утверждавший, в противовес Канту, возможность познания внешней реальности.

Поясним здесь некоторые моменты. Бергсон, заявив в предисловии к «Материи и памяти» о своем согласии с позицией наивного реализма, разворачивает далее сложную систему аргументации, нацеленную, как становится ясно в последней части книги, на обоснование реализма иного типа. Это — спиритуалистический реализм, в рамках которого суждение о возможности аналогиче-

¹⁰ Бабынин Б.Н. Указ. соч. Кн. 109. С. 502.

¹¹ Там же. № 108. С. 254.

ского познания человеком независимого от него внешнего мира вытекает из тезиса о духовной природе самого этого мира, изначально родственного человеческому сознанию¹². Раскрывая эту позицию, Бергсон излагает в «Материи и памяти» концепцию «чистого восприятия» как абсолютно непосредственного, динамического отношения, в котором — будь оно мгновенным и не связанным с памятью — совпадали бы дух и материя, субъективное и объективное. На деле все обстоит по-иному, так как восприятие не мгновенно, а длительно, к тому же оно взаимодействует с памятью; но все же в принципе «чистое восприятие» могло бы дать полное, неискаженное знание о материи. В концепции, сформулированной в «Материи и памяти» и ставшей для Бергсона важным этапом на пути обоснования интуитивизма, экстенсивное сближается с интенсивным, количество с качеством, и сама материя в известной мере наделяется качественными характеристиками.

Бабынин, довольно подробно излагающий концепцию чистого восприятия, отмечает, однако, и некоторые изъяны бергсоновского учения о материи, обусловленные, среди прочего, его спиритуалистической подоплекой: «...теория “чистого восприятия” носит на себе явные следы традиционного спиритуализма, лишаящую материю “в себе” того качественного разнообразия, что дано нам во внешнем созерцании. С ним тесно связано стремление Бергсона постигать материю как бы изнутри, *психологически*, приписывая ей — правда, бесконечно бедное — психическое бытие, а не извне, космологически, со всем богатством ее качественных проявлений»¹³. Бергсон, с точки зрения Бабынина, недооценил кантовскую идею о чувственной интуиции, рассматривая интуицию как сверхчувственную способность. «Ближайшую задачу будущего» Бабынин формулирует следующим образом: повышение гносеологической ценности конкретной чувственной интуиции, установление равновесия между чувственным и нечувственным познанием. Именно эту задачу должна решить новая, интуитивная метафизика, кото-

¹² Подробнее об этом см.: *Блауберг И.И.* П.С.Попов — исследователь философии Бергсона // Вопросы философии. 2009. № 3. С. 120.

¹³ *Бабынин Б.Н.* Указ. соч. № 109. С. 514.

рая, во многом следуя Бергсону, сделает акцент, однако, не на сверхчувственной интуиции, а на интуиции чувственной.

Позиция спиритуалистического реализма, защищавшаяся Бергсоном, в ряде моментов родственна философии Л.М. Лопатина, который первым из русских философов еще в 1891 г. упомянул о Бергсоне и отметил это сходство, высоко оценив идеи французского мыслителя¹⁴. Очевидно, именно под влиянием Лопатина были написаны некоторые статьи, опубликованные в 1916 г. в сборнике «Георгию Ивановичу Челпанову от участников его семинариев в Киеве и Москве». Этот сборник, изданный к 25-летию педагогической деятельности Г.И. Челпанова, — следующая веха в развитии отечественного интуитивизма того направления, о котором мы рассказываем. Несколько материалов в нем связаны с именем Бергсона, в том числе работы интересующих нас здесь авторов — П.С. Попова и Ф.Ф. Бережкова.

Павел Сергеевич Попов, впоследствии известный логик, профессор МГУ¹⁵, тоже, как и Бабынин, в молодости проявлял особый интерес к философии Бергсона. В 1913 г., будучи еще студентом историко-филологического факультета Московского университета, учеником Лопатина, он опубликовал рецензию на книгу западного бергсоноведа У. Карра, где отмечал, что усвоение концепции Бергсона представляет немалые трудности, справиться с которыми лучше Карра сумел русский исследователь Б.Н. Бабынин, опиравшийся не только на основные труды французского философа, но и на его статьи и доклады¹⁶. Судя по всему, проблема интуиции и интуитивизма профессионально интересовала его в эти годы, как и Б. Бабынина. Тема его магистерской диссертации звучала так:

¹⁴ *Лопатин Л.М.* Положительные задачи философии. Ч. II. Закон причинной связи как основа умозрительного знания действительности. М. 1891. С. 323.

¹⁵ В последние годы о нем появился целый ряд публикаций. См.: *Никитина Ф.Г.* Павел Сергеевич Попов // Вопросы философии, 2008, № 2; *Щедрина Т.Г.* Павел Сергеевич Попов как историк философии // Там же. Ему посвящена кандидатская диссертация *А.И. Семеновой*: Наследие П.С. Попова — профессора Московского государственного университета. Историко-философский анализ. М. 2009.

¹⁶ См.: *Голос минувшего*. 1913. № 3.

«Современный интуитивизм в его теоретико-познавательном обосновании как путь метафизического знания» (ноябрь 1914 — февраль 1915). Как следует из автобиографии Попова, хранящейся в Архиве РАН, он в 1915 г. окончил Московский университет и был оставлен при университете по представлению Лопатина и Челпанова. Одновременно он преподавал в гимназии Поливанова, Приклонской и Арсеньевой, работал в библиографическом отделе Румянцевского музея. После завершения магистерского экзамена занял кафедру философии на историко-филологическом факультете Нижегородского университета, где работал до закрытия факультета; преподавал в Научном институте народного образования¹⁷.

В статье «Бергсон и его критики», опубликованной в челпановском сборнике, Попов представил, можно сказать, «апологию» Бергсона, защищая его учение об интуиции от расхожих обвинений в иррационализме¹⁸. Он подробно разбирает и опровергает критические суждения как западных, так и отечественных авторов, демонстрируя хорошее знание всего творчества Бергсона и показывая, что одни его формулировки уравниваются и корректируются другими и лишь сопоставление их может дать адекватное представление о его концепции. Интуитивизм Бергсона, подытоживает Попов свои рассуждения, «нельзя охарактеризовать как *антиинтеллектуализм*. Скорее это супраинтеллектуализм. Иррационален инстинкт, а интуиция носит на себе *печать* умозрения, она не пассивна, не мечтательна и не мистична...»¹⁹

Еще один интересующий нас участник сборника, посвященного Челпанову, Федор Федорович Бережков, окончил Московский университет на два года раньше Попова, в 1913 г., и тоже по рекомендации Челпанова был оставлен на кафедре философии. В предреволюционные годы он читал лекции по логике, философии и психологии, готовил курс «Введение в изучение Достоевского (философские и психологические проблемы его творчества)», но

¹⁷ Архив РАН. Ф. 355. Оп. 1. Д. 3. Л. 55.

¹⁸ См. републикацию этой статьи: *Попов П. С.* Бергсон и его критики // Вопросы философии. 2009. № 3.

¹⁹ Там же. С. 139.

этот курс так и не был прочитан, так как вызвал критические замечания со стороны ряда профессоров университета²⁰. В статье «Субъективны ли чувственные качества? Критика так называемого “физиологического опровержения”», опубликованной в челябинском сборнике, Бережков доказывает, с опорой в том числе и на Бергсона, что на вопрос, содержащийся в ее названии, следует ответить отрицательно. Основной его аргумент состоит в том, что мозг и органы чувств представляют собой часть объективной реальности, а потому, если считать, что они определяют собой внешнее восприятие, неизбежен ряд парадоксов (в том числе регрессия в бесконечность). (Отметим, что к подобной аргументации прибегал и Бергсон в первой главе «Материи и памяти».) Органы чувств или вообще «животная организация» не участвуют, утверждал Бережков, в «созидании» чувственных качеств как таковых. Человек адекватно воспринимает внешнюю реальность, но не в полной мере, из чего и исходит субъективизм, отождествляющий понятия субъективности и относительности. Свою позицию Бережков охарактеризовал как «новый реализм», подчеркнув, что его нельзя отождествлять с наивным реализмом, так как первый есть научная теория, а второй — «полуинстинктивный» взгляд, имеющий практический характер.

Будущий соавтор Бабынина, Бережкова и Попова по сборнику «Пути реализма», Александр Иванович Огнев, тоже учился в Московском университете, был учеником Лопатина и, вероятно, под его влиянием заинтересовался философией Бергсона. Он — автор опубликованной в 1912 г. в «Русской мысли» рецензии на первый русский перевод «Материи и памяти», выполненный А. Баулер²¹. В 1915 г. он прочел в университете лекцию на тему «Система трансцендентального идеализма Шеллинга». Для нас особенно интересен ее финал: «...признание иррациональной стихии бытия, его

²⁰ См.: Павлов А.Т. Философия в Московском университете // Русская философия. Словарь / Под общей редакцией М.А. Маслина. М.: Республика. 1995; *Он же*. Философия в Московском университете в послереволюционные годы. 1917–1941 // Философские науки. 2003. № 9. С. 103.

²¹ См.: Огнев А. [Рец. на:] Анри Бергсон. Материя и память // Русская мысль. 1912. № 7.

неизмеримой мощи и богатства, с которыми бессильна справиться наша мысль, роднит Шеллинга с другим философом-романтиком, труды которого в наши дни по преимуществу приковывают к себе внимание философов. Я имею в виду современного нам мыслителя, Анри Бергсона, глубокие интуиции которого, по-видимому, подготовляют новый период философского творчества»²². Огнев участвовал в сборнике, изданном к 30-летию педагогической деятельности Лопатина, был рядом с учителем в последние его минуты, а после его смерти написал книгу о нем. Некоторое время его собственные работы были отмечены влиянием спиритуализма Лопатина, но постепенно он стал склоняться к иной философской позиции, которая в итоге оказалась близкой к «новому реализму» Бабынина и Бережкова. Показательна в этом смысле статья «Идеальное и реальное в сознании» (1918), где Огнев ставит задачу доказать несостоятельность гносеологического идеализма путем демонстрации того, что одна из наиболее интересных и влиятельных форм такого идеализма — гуссерлевская феноменология — неспособна дать «исчерпывающую характеристику сознания», так как не учитывает присущие последнему реальные моменты, и прежде всего реальность самого акта сознания. Огнев признает достоинства спиритуалистических теорий, которые стараются «в данных сознания найти основу для познания абсолютной, независимой от наших представлений о ней реальности», подчеркивает, что «стремление подойти к абсолютной реальности со стороны данных внутреннего опыта составляет со времен Декарта неопределимую огромную заслугу спиритуализма, придающую этому направлению исключительно важное значение»²³. Но в то же время его уже не устраивает сама аргументация, предлагаемая спиритуализмом, которая представляется ему слишком общей и неопределенной. Именно поэтому он обращается к феноменологии, стремясь обогатить свою точку зрения с учетом новейших достижений в сфере

²² Огнев А.И. Система трансцендентального идеализма Шеллинга // Вопросы философии и психологии. 1915. Кн. 130. С. 562–563.

²³ Огнев А.И. Идеальное и реальное в сознании // Вопросы философии и психологии. 1918. Кн. 141–142. С. 87.

анализа сознания. Вывод Огнева таков: «В современной нам философии два мыслителя оказали особенно сильное влияние своими исследованиями, посвященными вопросу о сущности сознания: Бергсон и Гуссерль. Но каждый из них впал в своем учении в одно-сторонность: Бергсон выдвинул исключительно реальный момент сознания, Гуссерль — момент идеальный. В классических системах спиритуализма, начиная с Лейбница, мы находим более широкий синтез, примиряющий эти два неразрывно связанных друг с другом момента»²⁴. Не называя имени Бергсона, но явно под его влиянием, Огнев формулирует идею об экстенсивности «реального субстрата нашей душевной жизни»²⁵; эта идея, высказанная здесь мимоходом, будет развита им позже в «Путьх реализма».

Этот краткий обзор ретроспективно показывает, как герои нашей статьи постепенно, каждый по-своему, продвигались в обосновании позиции, которая получит позже название «интуитивистического реализма». Судьбы их какое-то время разворачивались параллельно. Все они после окончания учебы были так или иначе связаны с Московским университетом, вели там занятия, встречались на заседаниях Московского Психологического общества, участвовали в обсуждении докладов. Так, в отчете о деятельности МПО, опубликованном в одном из выпусков «Вопросов философии и психологии» за 1917 г., сообщается, что на заседании 15 октября 1916 г. под председательством Л.М. Лопатина «сторонний посетитель Общества» П.С. Попов прочел реферат на тему «Значение учения Локка о качествах в истории новой философии». В прениях участвовали Б.Н. Бабынин, Ф.Ф. Бережков, А.И. Огнев, Л.М. Лопатин и др. На этом же заседании Лопатин и Огнев предложили избрать П. Попова, оставленного на кафедре философии при Московском университете, действительным членом Общества, что и было сделано²⁶.

В послереволюционный период трое из наших философов — Бабынин, Бережков и Попов — вновь оказались вместе, став в 1921 г. сотрудниками Института научной философии при Московском уни-

²⁴ Там же. С. 129.

²⁵ Там же. С. 124.

²⁶ См.: Вопросы философии и психологии. 1917. Кн. 137–138. С. 180.

верситете (правда, в отличие от Бабынина и Попова, занявших должности научных сотрудников I разряда, Бережков был зачислен на работу сверхштатно)²⁷. И дальше судьбы их складывались сходным образом. Как мы узнаем из материалов Архива РАН, в 1925 г. для продолжения деятельности в Институте они представили свои работы на соответствующую экспертизу. Статья Бабынина «Критика наивного реализма» была дана на отзыв А.И. Авраамову, который, подробно разобрав ее и отметив в том числе и ряд достоинств, сделал вывод, что в ней «о философии материализма буквально ни слова... Сомнительно, чтобы Б.Н. Бабынин имел действительное пристрастие к действительно научной философии, поскольку наш Институт Научной философии справедливо считает таковой философию диалектического материализма» (отзыв от 10.I.26 г.). На заседании Коллегии Института от 28 января 1926 г. было принято решение: «Кандидатуру Бабынина в сотрудники I разряда отклонить»²⁸.

Н.А. Карев, прочитав работу П.С. Попова «К спору об авторе трактата», отметил, что она «обнаруживает тщательное изучение предмета», однако представляет очень узкий историко-философский интерес и «не дает даже и намека на собственную точку зрения автора по основным проблемам философии»²⁹ (отзыв от 16 ноября 1925 г.). На этом основании Коллегия Института сделала вывод об идеологической неприемлемости статьи, на чем и завершилась научная карьера Попова в этом учреждении³⁰. В том же году такая же печальная участь постигла и работу Бережкова «Субъективны ли чувственные качества?», отзыв на которую написал И.К. Луппол. Надо сказать, что в целом тон отзыва довольно благожелателен. Рецензент отмечает, что эта статья является «звеном в ряде других», еще не напечатанных статей автора, таких как «Проблема объективности чувственных качеств и физика в ее принципах», «Критика психологического опровержения

²⁷ См.: Справка о штатах по научно-исследовательскому институту научной философии на 5. X. 1922 // Архив РАН. Ф. 355. Оп. 1. Д. 10. Л. 2, 3.

²⁸ Архив РАН. Ф. 355. Оп. 1. Д. 44. Л. 5.

²⁹ Архив РАН. Ф. 355. Оп. 1. Д. 41. Л. 12. Как можно понять из отзыва, речь в статье Попова шла о каком-то трактате Шеллинга.

³⁰ См. Архив РАН. Ф. 355. Оп. 1. Д. 10. Л. 3; Д. 36. Л. 20.

наивного реализма» и др. «Все они, как следует из первой работы, ставят себе целью обосновать ту точку зрения, которая на Западе получила название “нового реализма” (new realism), — т. е. точку зрения признания *объективности чувственных качеств*, — и в то же время избежать так наз. наивного реализма». Луппол признает, что аргументация Бережкова «в достаточной степени убедительна. Автор стоит в общем на материалистической точке зрения (если взять критерий философских систем, данный Энгельсом). Однако, автор, видимо, вовсе не знаком с диалектическим материализмом. Механический же, чисто атомистический материализм автор, видимо, отрицает, считая, что он отрывает «вещи в себе» от явлений. С другой стороны, можно отметить некоторую неразборчивость автора в поисках своих союзников (Бергсон, Лотце)». В заключение рецензент указывал, что проблема объективности чувственных качеств и решение ее сторонниками реализма (в частности Ф. Бережковым) «представляет значительный интерес для диалектического материализма, ибо “новый реализм” может быть предварительно охарактеризован нами как “стыдливый материализм”»³¹. Тем не менее и работу Бережкова Коллегия признала «идеологически неприемлемой».

Итак, трое из наших авторов, оказавшиеся коллегами по Институту научной философии, покинули его примерно в одно время и не по своей воле. Формально их пути затем разошлись, каждый нашел себе другую работу, но они оставались единомышленниками. Очевидно, еще раньше, в стенах Института, они решили соединить свои усилия и издать совместный сборник. Такой вывод, как мы полагаем, следует из того факта, что один из авторов, А.И. Огнев, умер в ноябре 1925 г.³², т. е. еще до принятия Коллегией от-

³¹ Архив РАН. Ф. 355. Оп. 1. Д. 41. Л. 9, 10.

³² «После операции в области брюшины скончался Александр Иванович Огнев <...> На похороны съехалось очень много народу. Отпевание происходило в небольшой церкви Св. Георгия, бывшей вблизи здания университета на Моховой улице. Заупокойную службу вели три священника: настоятель церкви <...>, отец Павел Флоренский и отец Сергей Сидоров. Похороны состоялись на Пятницком кладбище» (*Раевский С.П.* Пять веков Раевских. М.: Вагриус. 2005. С. 521–522).

рицательного решения о работе Бабынина; между тем примечание 1 к статье Огнева в сборнике, начинающееся словами: «Выпуская в свет настоящую статью...», — свидетельствует о том, что он был уверен в ее скорой публикации. (Впрочем, не исключено, что он вначале готовил ее для какого-то иного издания.)

Сборник «Пути реализма», вышедший в 1926 г., спустя 10 лет после издания сборника, посвященного Челпанову, — последняя важная веха в истории той версии русского интуитивизма, о которой мы рассказываем. 1926 год — это уже другое время. «Есть ли для нас что-нибудь более дорогое, чем свобода и творчество?» — писал Б. Бабынин в статье о философии Бергсона в 1911 г.³³ Теперь ситуация в философии изменилась, пространство для свободы и творчества сузилось, но давление идеологии не было еще всеохватывающим, существовала возможность более-менее свободного высказывания своих идей. Примечательно указание на обложке сборника: «Издание авторов». Впоследствии Н.О. Лосский в «Истории русской философии» так отзывался об этой книге: «Гносеологическое исследование в духе интуитивизма появилось даже в Советской России в начале большевицкой революции, когда деспотический режим, подавляющий философскую мысль, выходящую из рамок материализма, еще не дошел до таких крайностей, как в наше время. Так, в Москве в 1926 г. появился сборник, содержащий в себе статьи Б. Бабынина, А. Огнева, Ф. Бережкова и П. Попова. Они назвали свое направление интуитивистическим реализмом, имея в виду сходство интуитивизма Н. Лосского с англо-американским неореализмом Александера, Лэрда, Монтэгю и др., поскольку оба направления утверждают, что воспринимаемые предметы вступают в кругозор сознания познающего индивидуума самолично в подлиннике и потому познаются так, как они существуют независимо от акта знания»³⁴. Действительно, влияние Лосского заметно в этом сборнике; но вместе с тем явным образом прослеживается, как мы увидим, и влияние идей Бергсона, хотя Лосский о нем здесь не упоминает.

³³ *Бабынин Б.Н.* Философия Бергсона // Вопросы философии и психологии. 1911. Кн. 108. С. 259.

³⁴ *Лосский Н.О.* История русской философии. М.: Прогресс. 1994. С. 317.

Как пишет Бабынин в предисловии к сборнику, формулируя цели данного издания, авторов сближает «общность реалистического направления в решении гносеологической проблемы внешнего опыта и, что особенно важно, та интуитивистическая форма этого решения, которая упраздняет антагонизм между философской теорией и жизненной практикой, устанавливая между ними гармонию. Беспочвенна та философия, которая идет наперекор основным и неискоренимым воззрениям каждого человека, его уверенности в том, что существует независимый от него внешний мир, что воспринимаемые им явления — не галлюцинации и не иллюзии, но подлинная объективная реальность, что как “чувственные” качества, так и формы их сосуществования — не субъективные фикции, не символы и не двойники какой-то непосредственно ему недоступной действительности, но определения самого этого мира. Далеким от того, чтобы разрушать эти воззрения, новый реализм стремится дать им всестороннее теоретическое обоснование: конечно, не на почве их догматического приятия, но путем раскрытия их гносеологической необходимости, как отправных пунктов философствования»³⁵. Бабынин подчеркивает, что авторы придерживаются разных трактовок интуитивного познания: для одних это скорее «узрение», для других — динамическое взаимодействие субъекта и объекта. Но для всех важен отказ от гносеологического идеализма, т. е. всей послекантовской традиции, и трансцендентального реализма разных типов (под последним, как выясняется, здесь имеется в виду прежде всего концепция Э. Гартмана).

Бабынин отмечает, что с онтологической точки зрения позиция авторов нейтральна, они не определяют того, какому из начал — материальному или нематериальному — следует отдавать предпочтение в онтологии. Вместе с тем, задача сборника — именно прояснение, углубление онтологических понятий. Ведь признание объективности содержаний внешнего опыта, повышающее гносеологическую ценность чувственной интуиции, позволит выработать

³⁵ *Бабынин Б.Н.* Предисловие // Пути реализма. М. 1926. С. 3. Далее при цитировании страницы данного издания указываются в тексте статьи.

такую концепцию материи, которая объединит «красочное многообразие» мира и даст ключ «к уразумению проявляющихся в нем законов» (с. 5), что, в свою очередь, сообщит новую энергию познавательным усилиям естествоиспытателей и философов. Наряду с этим, назрело, как пишет Бабынин, выражая общую позицию авторов сборника, и коренное преобразование понятия сознания: субъекта познания следует освободить от навязанного ему инородного балласта — «субъективных» содержаний восприятия. От этого «углубления основных онтологических понятий — прямая дорога к новому философскому синтезу» (там же). Напомним, что в статье Бабынина о Бергсоне 1911 г. тоже шла речь о необходимости нового философского синтеза, основанного в том числе и на идеях французского мыслителя. Очевидно, все эти годы Бабынин продолжал осмыслять тему, сформулированную им в той работе, и теперь излагал свои выводы.

В статьях Бабынина, Бережкова и Огнева провозглашается необходимость реалистической позиции в философии, т.е. признания того, что внешняя человеку и независимая от него действительность непосредственно и адекватно воспринимается им. Это возврат к наивному реализму, но не в примитивной, обыденной его форме; здесь ставится задача осмыслить его гносеологическую сущность, а точнее — его главную предпосылку, на которой в принципе и основана сила науки и убедительность ее данных и законов. В этой предпосылке Бабынин выделяет три составляющие: она «*наивна*, так как допускается без всякой критики в качестве основного пункта мирозерцания; она *реалистична*, так как утверждает наличность познающего субъекта и независимой от него действительности; она, кроме того, *интуитивистична*, так как утверждает непосредственность познания этой действительности» (с. 8). Поскольку эта установка критиковалась в философии с опорой на данные физики и физиологии, свидетельствовавшие о субъективности человеческих восприятий, то именно эти аргументы и подвергаются, в свою очередь, критическому разбору трое упомянутых выше авторов. В статье Бабынина представлен общий обзор опровержений наивного реализма, Бережков избрал своей мишенью главным об-

разом физическое опровержение, Огнев — физиологическое. В статьях даются различные, но часто взаимодополняющие решения. «Успешный штурм наивно-реалистической позиции, — пишет Бабынин в статье “Критика наивного реализма”, — влечет за собою два следствия. А именно: признание субъективности всего состава нашего опыта ведет или к философскому *идеализму* (если соединяется с отрицанием всего трансцендентного сознанию), или к философскому *реализму* (если соединяется с утверждением трансцендентной действительности)» (с. 15). Анализируя обе эти тенденции философской мысли, Бабынин стремится вскрыть присущие им внутренние противоречия, вытекающие из исходных посылок. Так, в первом случае, т. е. при упразднении транссубъективной действительности, «естествознание утрачивает самостоятельное значение и делается ветвью психологии; становится необъяснимой согласованность восприятий различных познающих субъектов и взаимная солидарность процессов индивидуального внешнего опыта. Еще важнее: субъективирование внешнего чувственного опыта подрывает доверие и к реальной значимости внешнего нечувственного опыта, т. е. теряет почву допущение “чужих Я”, а это ведет к *солипсизму*» (с. 16).

Разбирая вторую тенденцию, т. е. трансцендентальный реализм Э. Гартмана, опиравшегося на концепцию Канта, Бабынин отмечает, что если, как это делает Гартман, признать трансцендентную реальность пространства, то тем самым придется допустить такую же реальность и качественного содержания этой формы чувственности, т. е., иными словами, объективность наших восприятий. Пространство, по Бабынину, не может существовать без всякого чувственного содержания, как и, наоборот, чувственные качества всегда имеют экстенсивные определения. Но в таком случае, если и форма, и ее чувственное содержание признаются объективными, то мы имеем дело с подлинно реальным миром, который, однако, по исходному условию трансцендентального реализма, не может когда-либо стать содержанием сознания. Таким образом, и точка зрения Гартмана ведет к противоречиям. В принципе невозможно, считает Бабынин, «мыслить пространство реальным и в то же

время лишенным всякого чувственного содержания. Если в чем Беркли был действительно прав, так это в своем утверждении, что нельзя приписывать реальную значимость пространственной форме, отняв у нее содержание» (с. 23).

Бабынин приводит здесь много других аргументов, но нам в данном случае интересен именно аргумент о пространстве, поскольку он, на наш взгляд, прямо связан с бергсоновской концепцией. Хорошо известно, что Бергсон разграничил в своей концепции длительность (*durée*) и опространствленное время; но редко обращают внимание на еще одну важную для него оппозицию. В «Материи и памяти» Бергсон, обосновывая свою версию реализма, провел различие между пространством как идеальной схемой нашего воздействия на вещи, «схемой бесконечной делимости», и конкретной непрерывной протяженностью: «...если речь идет о конкретной протяженности, непрерывной, разнообразной и в то же время организованной, можно оспаривать мнение о ее единстве с аморфным и косным пространством, которое под нее подведено, пространством, которое мы бесконечно разделяем, произвольно вырезая в нем фигуры ... Можно было бы в известной мере освободиться от пространства, не выходя из протяженности, и это был бы возврат к непосредственному, потому что в действительности мы воспринимаем протяженность, тогда как пространство только представляем себе наподобие схемы»³⁶. Это положение, из которого у Бергсона вытекала, в частности, идея об экстенсивности восприятий и ощущений, оказалось очень важным и для Бабынина, и для других авторов сборника «Пути реализма». Так, Ф.Бережков в статье «К проблеме объективности качественной действительности. Критика физического опровержения “наивного” реализма» рассуждает, по сути, в том же духе. Можно, считает он, мыслить пространство без чувственных качеств, которые Локк назвал «вторичными», но тогда это будет уже не физическое, а математическое пространство; в таком случае «физические теории, конструированные ... в понятиях, трансцендентных непосредственному вос-

³⁶ Бергсон А. Материя и память // Бергсон А. Собр. соч. в 4-х т. Т. 1. М.: Московский клуб. 1992. С. 278. Перевод немного уточнен.

приятию природы, получают характер чисто условных построений, научных фикций...» (с. 50). Анализируя точки зрения некоторых современных ему философов и теоретиков физики, Бережков делает вывод о наличии серьезных оснований для «реабилитации объективности качественной действительности» (с. 60), признания того, что сама материя обладает качественными характеристиками.

Особый интерес для нас представляет статья А.И. Огнева «Сознание и внешний мир». Автор отмечает, что под влиянием углубленного изучения философии природы несколько изменил здесь свою позицию, которая прежде была близка спиритуализму Лопатина. Зато он многократно ссылается в данной работе на Бергсона. Хотя, как мы отмечали выше, Бергсон с Лопатиным во многом сближались, но Бергсон использовал иной способ обоснования реализма, который Огневу и его коллегам показался очень продуктивным. Вероятно, это сыграло определенную роль в философской переориентации Огнева.

Центральной для него тоже стала идея о разделении пространства и протяженности, из чего вытекает, как и у Бергсона, пересмотр теории восприятия. В решении проблемы восприятия, считает Огнев, необходимо решительно отказаться от «одностороннего психологизма», ведущего к субъективизму; требуется пересмотреть все учение об ощущениях, чтобы преодолеть дуализм, «смущающее мысль удвоение материального мира на сферу призрачных феноменов и трансцендентных бескачественных вещей в себе» (с. 78). Так называемые «вторичные качества» нельзя считать чисто психологическими, субъективными реальностями, нельзя видеть в них «субъективное и идеальное содержание наших психических актов» (с. 79). Следует признать их реальность, их непсихическую природу, а это возможно, если отказаться от «гипостазирования схемы пустого трехмерного пространства» (с. 88). Объективное пространство дается нам как нечто онтологическое в виде непосредственно воспринимаемой протяженности, обладающей качественно-динамической природой и равным образом свойственной и физическому, и психическому миру. Такое понимание снимает, по Огневу, проблему проекции ощущений в про-

странство: они изначально оказываются пространственными, а из этого следует, что качества предмета воспринимаются нами в самом предмете. «В противовес наивно-перспективистическому представлению положения места, “откуда” действуют вещи, представлению, имеющему своею причиною гипостазирование пространства, приходится выдвинуть тезис, согласно которому реальность дана прежде всего там, где она действует» (с. 88).

Заметим, что именно эту идею Бергсон выдвинул в «Материи и памяти», а потом разъяснял в ряде работ, в том числе писем. Так, в письме к Ж. Лешала он писал: «По моему мнению, мы действительно находимся в любой точке, доступной нашему восприятию. Во всяком случае, это самый естественный способ выражения: усвоить иной способ, отдать предпочтение тактильному восприятию и свести свое реальное присутствие к той, очень ограниченной, части пространства, где осуществляется наше тактильное влияние, нас побудили потребности действия»³⁷. Огнев тоже подчеркивает, что в основу понимания процесса восприятия часто кладется именно тактильное ощущение, или образ руки, которая ощупывает свой предмет. Это, считает он, свойственно и наивному реализму, который частично должен быть «реабилитирован», но с важными коррективами, устраняющими идею о совершенно пассивной роли сознания в процессе восприятия. Напротив, восприятие следует толковать как динамический процесс, в котором сущность, называемая «нашим психическим “я”, вступает в прямое взаимодействие с чем-то реально протяженным» (с. 74), а потому и сама неизбежно приобретает протяженность или даже с самого начала является протяженной в своем внутреннем бытии. Такая концепция, отмечает Огнев, «как нельзя более вяжется с Бергсоновским пониманием» (с. 88) процесса восприятия. Как он полагает, именно Бергсон в «Материи и памяти» сделал первый шаг к углубленному рассмотрению роли органов чувств в познании. «Основную тенденцию Бергсона в решении этого вопроса можно грубо передать сравнением органов чувств с чем-то вроде сита, через которое

³⁷ Бергсон А. Письма Ж. Лешала (1897) // Бергсон А. Избранное: Сознание и жизнь. М.: РОССПЭН. 2010. С. 301.

просеиваются для нас воздействия на нас внешнего мира. Наиболее оригинальной и, как мне кажется, наиболее плодотворной идеей Бергсона является здесь отрицание за органами чувств всякого творческого значения по отношению к качествам воспринимаемого нами внешнего мира: их роль сводится к выбору и только к выбору» (с. 93). Вывод Огнева таков: в понимании роли органов чувств следует двигаться в направлении, намеченном Бергсоном.

Вся статья Огнева представляется нам углублением и развитием бергсоновской идеи о протяженности психического. Он приводит здесь много дополнительных аргументов, опираясь на данные тогдашней науки. Признание подобной концепции позволит, считает Огнев, преодолеть трансцендентальный идеализм и имманентизм в теории познания, а тем самым и вывести философскую мысль на более плодотворный путь, сориентировав ее на те проблемы, невнимание к которым повлекло за собой общий кризис философии. «Не выводить из трансцендентных начал, а описывать и объяснять — вот истинная задача онтологии. ... Философия, если она не хочет насильственно замкнуться в рамках абстрактной онтологии, должна приобщаться живому восприятию многообразия сущего, как оно дается в опытно-интуитивном его знании. ...Для сознавшего неизбежность такого подхода к этой проблеме должно рухнуть ее стереотипное решение в философии нового времени, и это крушение мы должны приветствовать как истинное освобождение от того мрачного и безумного иллюзионизма, в который нас погружают основные течения новейшей теории познания» (с. 98).

Итак, все три автора солидарны в признании необходимости строить теорию внешнего опыта, оставаясь на почве наивного реализма и опираясь на интуитивизм. Хотя это не означает прямого возврата к наивному реализму, точка зрения которого недостаточна, по словам Бабынина, в силу ее «недифференцированности», все же основную посылку такой позиции следует сохранить. Показательно, что в конце своей статьи Бабынин, не называя автора, дает цитату из бергсоновской работы «Введение в метафизику»: «Существует внешняя и, однако, непосредственно данная нашему

духу реальность. Здравый смысл прав в этом пункте против идеализма и реализма философов»³⁸ — и подводит итог: «Это слово одного из наиболее глубоких современных мыслителей может служить резюме настоящего доклада»³⁹ (с. 36).

Статьи Попова «О реальности категорий» и «О функции суждения в познании» стоят здесь несколько особняком. Он разделяет позицию своих коллег, поддерживая гносеологический реализм и объективизм, противостоящие кантианству и нацеленные на то, чтобы «вернуть миру его самобытность, его действительную самостоятельность, его живую наличность» (с. 99). Но в центре его внимания оказался вопрос не об объективности чувственного знания, а о том, как общие понятия, категории прилагаются к действительности, каким образом и почему действительность подчиняется этим категориям, охватывается ими. В поисках решения Попов обращается к аристотелевскому учению о категориях и его современным интерпретациям. В финале второй статьи он так формулирует свой ответ: «... в природе или в мире потенциально заключены те самые законы и соотношения, которые фиксирует ум в виде своих категорий» (с. 156). Как отмечал Д.И. Чижевский, «П.С. Попов ориентирует свое обоснование логики на аристотелевскую точку зрения, — действительность и идеальное бытие должны изначально “соучаствовать” одно в другом, чтобы возможно было какое-нибудь “приложение” идей к действительности и какое-то “понимание” конкретного. Автором намечается таким образом аристотелианская линия развития метафизики интуитивизма»⁴⁰. Попов не упоминает здесь о Бергсоне, но, на наш взгляд, неявно опирается на его концепцию, развивая идею о динамическом синтезе как «плодоносном соприкосновении» субъекта и объекта, первоначальном «узрении», на котором строится суждение (с. 146).

³⁸ См.: Бергсон А. Введение в метафизику // Бергсон А. Соч. в 5-ти т. Т. 5. СПб. 1914. С. 34.

³⁹ Статья Бабынина представляет собой текст доклада, прочитанного в декабре 1922 г. в Совете Института научной философии.

⁴⁰ Чижевский Д.И. [Рец. на:] Пути реализма // Современные записки. 1929. № 40. С. 553. Я благодарю Анну Игоревну Резниченко, которая сообщила мне о данном материале и предоставила его копию.

В цитированной выше рецензии на данный сборник, опубликованной в 1929 г. в «Современных записках», Д. Чижевский отмечал и достоинства, и изъяны представленной в нем позиции. К первым он относил то, что интуитивизм «очень решительно и в ряде пунктов очень убедительно ликвидирует предпосылки “иллюзионизма” традиционной гносеологии, целый ряд псевдо-проблем»⁴¹, которыми занималась философия в конце XIX — начале XX вв. Так, гносеология, призванная быть пропедевтикой к онтологии, космологии, этике, доказывала, напротив, их невозможность, делая скептические выводы о возможности познания человеком объективной действительности. Интуитивизм, полагает Чижевский, безусловно прав, опровергая такие взгляды, но и сам не свободен от ошибок: «Нам представляется, что авторы сборника несколько слишком “оптимистичны”, — в то время, как скептическая гносеология не видела в познании *ничего, кроме границ*, некоторые интуитивисты не хотят видеть *никаких границ*. Их реализм не совсем избежал поэтому опасности спадения к наивному реализму (в статье Огнева, впрочем, существенные ограничения такой опасности)». Кроме того, авторы сборника ограничиваются, подобно тем, кого они критикуют, чисто гносеологической позицией, тогда как представители старшего поколения русских интуитивистов — Лосский и Франк — уже занялись онтологическими исследованиями. «Во всяком случае сборник “Пути реализма” показывает, что начавшееся в России перед войною философское движение не замерло и сейчас. И остается только пожалеть, что авторам сборника захотелось выступить перед читателями со статьями, посвященными только проблеме “*путей к философии*”, а не центральным проблемам *философии как таковой*»⁴².

Зная теперь историю данного сборника, мы можем предположить, что впоследствии авторы, представься им такая возможность, обратились бы и к онтологии, изложили бы свои оригинальные философские концепции. Эпоха не дала им такой возможности. Уже в июне 1927 г. К.К. Милонов, ученый секретарь философской

⁴¹ Там же. С. 551.

⁴² Там же. С. 552, 553.

секции Комакадемии, в направленном в ЦК ВКП (б) «Обзоре итогов философских дискуссий» охарактеризовал сборник «Пути реализма» как антимарксистский⁴³. Очень скоро официальная философия оттеснила и заместила собой все те направления мысли, которые в 1926 г. еще могли заявлять о себе. И теперь нам остается только строить догадки о том, какое развитие нашло бы впоследствии рассмотренное здесь течение «младших» интуитивистов.

Библиография

Архив РАН. Ф. 355. Оп. 1.

Бабьинин Б.Н. Философия Бергсона // Вопросы философии и психологии. М. 1911. Кн. 108–109.

Базаров В.А. О философии действия // Современник. 1913. № 6, 7; Философия действия // Там же. 1913. № 10.

Бергсон А. Материя и память // Бергсон А. Собр. соч. в 4-х т. Т. 1. М.: Московский клуб. 1992.

Бергсон А. Письма Ж. Лешала (1897) // Бергсон А. Избранное: Сознание и жизнь. М.: РОССПЭН. 2010.

Бережков Ф.Ф. Субъективны ли чувственные качества? Критика так называемого “физиологического опровержения” // Георгию Ивановичу Челпанову от участников его семинариев в Киеве и Москве. М. 1916.

Блауберг И.И. П.С. Попов — исследователь философии Бергсона // Вопросы философии. 2009. № 3. С. 120.

Корсаков С.Н. Становление Института философии и судьбы философов при сталинском режиме // Наш философский дом. К 80-летию Института философии РАН. М.: Прогресс-Традиция. 2009.

Лопатин А.М. Положительные задачи философии. Ч. II. Закон причинной связи как основа умозрительного знания действительности. М. 1891.

⁴³ См.: *Корсаков С.Н.* Становление Института философии и судьбы философов при сталинском режиме // Наш философский дом. К 80-летию Института философии РАН. М.: Прогресс-Традиция. 2009. С. 116.

- Лосев А.Ф.* Страсть к диалектике. М. 1990.
- Лосский Н.О.* Бергсон // Биржевые ведомости. 23 декабря 1916.
- Лосский Н.О.* Интуитивная философия Бергсона. М., 1914.
- Лосский Н.О.* История русской философии. М.: Прогресс. 1994. С. 317.
- Никитина Ф.Г.* Павел Сергеевич Попов // Вопросы философии. 2008. № 2.
- Нэтеркотт Ф.* Философская встреча: Бергсон в России (1907–1917). М.: Модест Колеров. 2008.
- Огнев А.* [Рец. на:] Анри Бергсон. Материя и память // Русская мысль. 1912. № 7.
- Огнев А.И.* Идеальное и реальное в сознании // Вопросы философии и психологии. 1918. Кн. 141–142.
- Огнев А.И.* Система трансцендентального идеализма Шеллинга // Вопросы философии и психологии. 1915. Кн. 130.
- Павлов А.Т.* Философия в Московском университете // Русская философия. Словарь / Под общей редакцией М.А. Маслина. М.: Республика. 1995.
- Павлов А.Т.* Философия в Московском университете в послереволюционные годы. 1917–1941 // Философские науки. 2003. № 9. С. 103.
- Попов П.С.* Бергсон и его критики // Георгию Ивановичу Челпанову от участников его семинариев в Киеве и Москве. М. 1916. Переиздание: Вопросы философии. 2009. № 3.
- Пути реализма. М.: Издание авторов. 1926.
- Раевский С.П.* Пять веков Раевских. М.: Вагриус. 2005.
- Семенова А.И.* Наследие П.С. Попова — профессора Московского государственного университета. Историко-философский анализ. Автореф. дисс. канд. филос. наук. М. 2009.
- Флоренский П.А.* Столп и утверждение истины. Сочинения. Т. 1. М. 1990
- Чижевский Дм.* [Рец. на:] Пути реализма // Современные записки. 1929. № 40.
- Щедрин Т.Г.* Павел Сергеевич Попов как историк философии // Вопросы философии. 2008. № 2.
- Fink H.L.* Bergson and Russian Modernism. 1900–1930. Evanston, Ill.: Northwestern University. 1999.

ИСТОРИЯ
ВОСТОЧНОЙ
ФИЛОСОФИИ

Влияние традиционного вайшнавизма на вишишта-адвайта веданту и Панчаратру²

Мы не ставили себе целью дать в данной статье новое понимание развития вишишта-адвайта веданты или традиции Панчаратры³, а, скорее, стремились обозначить брешь в современных исследованиях, ставшую причиной почти полного отсутствия адекватного понимания с исторически документированным подтверждением возникновения школы Рамануджи, интеллектуальной среды, в которой она появилась, и роли Панчаратры в этом процессе⁴. Прежде всего, нужно пояснить, что термин «тради-

¹ Герхард Оберхаммер (род. 1929 г.) — профессор индологии Венского университета (Австрия). Основные научные интересы сосредоточены на изучении школ индийской философии, в частности, ньяи, йоги и веданты. Помимо этого известны разработки Г. Оберхаммера в области герменевтики религии. Серия исследований Оберхаммера, посвященная изучению истории школы Рамануджи (в целом около 8 томов), является неоценимым вкладом в историю изучения средневековой веданты. — *Прим. пер.*

² Перевод сделан при поддержке РГНФ в рамках научно-исследовательского проекта № 11-03-00033а, по изданию: *Oberhammer G. The influence of orthodox Vaishnavism on Vishishtadvaita Vedanta and Pancaratra // Studies in Hinduism IV. On the Mutual Influence and Relationship of Visishtadvaita Vedanta and Pancaratra. Ed. by Gerhard Oberhammer and Marion Rastelli. Wien. 2007. P. 37–54.*

³ Панчаратра (санскр. «пять ночей») — древняя вишнуитская традиция, центральным учением которой является представление о Васудеве-Нараяне, проявляющем себя в пяти формах: пара (высший Брахман), вьюха (проявление сущности божества), вибхава (проявление могущества), антаръямин (внутренний правитель) и арча (почитаемый образ или идол). Данная традиция имеет свои тексты, содержащие базовые идеи этой традиции, а также мифологические и теологические разработки. — *Прим. пер.*

⁴ Нужно отметить заслуги Джона Кармана, обратившего, по крайней мере, внимание на идею среды, в которой появилась школа Рамануджи, в своей работе по теологии Рамануджи. См.: *Carman J.B. The Theology of Ramanuja. An Essay in Interreligious Understanding. New Haven, London. 1974.* В этом контексте вряд ли можно сделать больше, чем он.

ционный вайшнавизм» (orthodoxal vaishnavism), используемый в заголовке данной статьи, не означает аморфного религиозно-культурного феномена, который можно, к примеру, наблюдать в анонимной пуранической литературе. Безусловно, этот жанр литературы возник в рамках брахманской традиции, но не эта литература обрисовала тот специфический контур последней, который объяснил бы ее существование в истории мысли в качестве действующей силы. И Рамануджа, и традиция Панчаратры находились в уже заданной атмосфере теологических и философских дискуссий, которые должны были бы характеризовать эту традицию и которые были необъяснимым образом перенесены в эпическую и религиозную анонимную литературу, часто во вторичной неоригинальной эпической форме.

Для того, чтобы определить вишнуитскую ортодоксию в конкретных терминах необходимо отметить, что она принадлежала к религиозно-философской традиции, имевшей ведическое происхождение, была создана брахманическим стилем мышления и жизни, проявляла себя через брахманический ритуал, в частности домашний, а также в дхармической литературе и ранних философских системах. К моменту возникновения школы Рамануджи эта традиция уже стала в значительной степени монотеистической и была сформирована философско-теологическим мышлением ведантистской традиции.

Возможно, только образованные брахманы этой традиции обладали той необходимой глубиной рефлексии, которая позволила появиться вишишта-адвайта веданте Рамануджи. Возможно также, что данная традиция была порождением религиозного движения альваров⁵. В исторических сочинениях альвары часто описываются как предтечи появления школы Рамануджи, но в реальности они скорее внесли некоторую духовность, дух бла-

⁵ Альвары (тамил. «углубленные») — двенадцать тамильских поэтов, творивших в VI-IX вв. на Юге Индии, духовная поэзия которых стала источником религиозного благочестия вишнуитской традиции веданты. Наследие альваров, оформленное в X в. Натхамуни в единый корпус текстов, носит название «Священная коллекция 4 000 стихов», который в свою очередь делится на четыре цикла (в сумме 24 произведения). — *Прим. пер.*

гочестия в «схоластику» того времени, нежели способствовали формированию идей вишнуитской веры, характерных для школы Рамануджи. Здесь можно провести параллель со средневековым мистицизмом на Западе. Альвары не заложили основание философско-теологической рефлексии, посредством которой школа Рамануджи изначально достигла своей типовой идентичности. В период становления школы к схоластической вишнуитской традиции можно отнести Бхаскару⁶ и его бхеда-абхеда-ваду⁷, а также забытого ведантистского учителя Рамануджи Ядавапракашу⁸, который, вероятно, имел группу приверженцев, какой бы маленькой она ни была, и который основал свою собственную традицию толкования «Брахма-сутр». К этой же традиции может быть отнесен и Натхамуни⁹. Исходя из фрагментов его сочинения «Ньяя-таттва», можно заключить, что Натхамуни был истинным схоластом, обладавшим живым интересом к философии, и даже к натурфилософии. Однако в действительности мы не знаем, почему он считается первым ачарьей школы Рамануджи. Потому что был дедушкой Ямуначарьи? Возможно. Однако, насколько позволяют судить фрагменты его «Ньяя-таттвы», возможно также и потому, что его философские усилия уже были обращены к учениям школы, даже если на самом деле он и не достиг центральных идей теологии вишишта-адвайты.

Тем не менее, вишишта-адвайта веданта Рамануджи не может быть возведена только к схоластике вишнуитской традиции. Вопрос может быть поставлен следующим образом: откуда произошли религиозно-теологические аспекты школы, которые, как пра-

⁶ Бхаскара (IX в.) — главный представитель бхеда-абхеда-вады, младший современник Шанкары. — *Прим. пер.*

⁷ Бхеда-абхеда-вада — одно из направлений веданты, учение о тождестве и различии. — *Прим. пер.*

⁸ Ядавапракаша (XI в.) — представитель бхеда-абхеда-вады, первый учитель Рамануджи. Взгляды Ядавапракаши на природу Брахмана, мира и души, дошли в переложении Рамануджи, в частности в тексте «Ведартхасамграхи». — *Прим. пер.*

⁹ Натхамуни (824–924 гг.) — первый учитель вишнуитской веданты, дед Ямуначарьи, один из главных предшественников Рамануджи. — *Прим. пер.*

вило, не рассматриваются при анализе ее истории философии, и которые могут быть также возведены скорее не к Панчаратре, а к независимой ветви этой традиции.

К примеру, в традиции, восходящей к «Брахма-сутрам», ни теология Богини, учение о вечном вибхути (*vibhūti*) Бога, ни духовность щаранагати (*śaraṇāgati*)¹⁰ не носят необходимый характер. Панчаратра, к которой может быть возведена ритуальная практика школы, тем не менее, сама нуждается в той теологической модели, которая присуща Раманудже и его вишишта-адвайта-веданте и которая определяется понятием относительного бытия Брахмана¹¹. Данное понятие сформировано главным образом «онтологическим различием» между Высшим Брахманом (*paramātman*) и сознательными (*cit*) и бессознательными (*acit*) объектами этого мира — различием, которое не может быть преодолено ни идеалистическим монизмом, ни эволюционной схемой.

В связи с данным сборником статей может быть особенно важно указать на это онтологическое различие. Именно оно, наряду с понятием относительного бытия Брахмана, дало возможность школе вишишта-адвайты воспринять религиозные идеи Панчаратры, хотя сам Рамануджа всего лишь упоминает, как эти идеи должны быть объединены. Случайное замечание Рамануджи в его комментарии на «Утпаттьясамбхавадхикарана» «Брахма-сутр»¹² демонстрирует тот факт, что рецепция конкретных идей теологии Панчаратры, к примеру, идеи Бога, в действительности стала возможной только благодаря этому онтологическому различию. Рамануджа делает это замечание с целью подтвердить Панчаратру, интерпретируя ее с помощью идей своего собственного учения. В этом случае он толкует доктрину Панчаратры так, что четыре вьюхи и другие божественные сущности происходят из Высшего Бога с точки зрения его собственной теологии, другими словами, что Бог Васудева,

¹⁰ Шаранагати (санскр. «прибежище к покровительству») — один из базовых терминов религиозной философии Рамануджи. — *Прим. пер.*

¹¹ Относительно данного концепта см: *Oberhammer G. Zur Relationalität des Brahma bei Rāmānuja // Wiener Zeitschrift für die Kunde Sudasiens. 43. Wien. 1999.*

¹² Брахма-сутра, 2.2.39–42.

который тождествен Высшему Брахману (*paraṃ brahma*), проявляется в четырех формах,¹³ принимая физические очертания (*vi-graha*) вьюхи и других божественных существ в соответствии со своим собственным желанием¹⁴. Тем самым он в конце концов относит вьюхи и иные божественные сущности, рассматриваемые, согласно более поздней традиции, как манифестации вечных вибхути Бога, к теологии Брахмана, утверждая в то же самое время трансцендентность Высшего Брахмана. В этом смысле, решительный толчок к возникновению теологии Рамануджи, мог, к примеру, исходить из теологии Нараяны, изложенной в «Субалопанишаде»¹⁵, которая возникла в рамках традиции. Во всех этих аспектах религиозной веры школы Рамануджи весьма ощутима упомянутая выше вишнуитская ортодоксия, несмотря на то, что ее тождество едва заметно благодаря лишь наименованию ее как бхагавата.

¹³ «Высший Брахман, называемый Васудевой, любящий тех, кто ищет убежище [у Него], существует в четырех формах в соответствии со своим собственным желанием для того, чтобы дать убежище тем, кто его ищет у Него» (*SriBh II, 324, 12: vāsudevākhyam paraṃ brahmaivāśritavatsalam svāśritasamāśrayaṇīyatvāya svecchayā caturdhāvatiṣṭhate*). «Так как благочестивые люди достигают Высшего Брахмана, называемого Васудевой, чье тело состоит из совершенных шести [божественных] качеств, [и] который делится на Трансцендентное (буквально «Тонкое»), вьюхи и вибхавы, если [они] поклоняются Ему верным образом, согласно [их] значению...» (*Ibid. 325, 1f: tad dhi vāsudevākhyam paraṃ brahma saṃpūrṇaśāḍguṇyavapuḥ sūkṣmavyūhavibhavabhedabhinnam yathādhikāram bhaktaiḥ ... abhyarcitam samyak prāpyate*).

¹⁴ *SriBh II, 325, 7–9*: «Следовательно, так как Самкаршана и иные [вьюхи] также имеют форму тела Высшего Брахмана согласно Его собственному желанию, не существует противоречия с авторитетом Шастры, которая учит так, ибо [эта Шастра] учит «появлению на свет» в форме тел в соответствии с Его собственным желанием вследствие любви к тем, кто ищет убежища [у Него], как это было доказано даже шрути: «Нерожденные, он возник в многочисленных формах» (*TA 3.13.1*)». (*ataḥ saṃkarṣaṇādīnām apī parasyaiva brahmaṇaḥ svecchāvighraharūpatvāt, “ajāyamāno bahudhā vijāyate” iti śrutisiddhasyaivāśritavātsalyanimittasvecchāvighrahasaṃgraha rūpajanmano ’bhidhānāt tadabhidhāyīśāstraprāmāṇyasyāpratiśedhaḥ*).

¹⁵ См.: *Oberhammer G. Der «Innere Lenker» (Antaryami). Geschichte eines Theologems. Materialien zur Geschichte der Rāmānuja-Schule IV // Österreichische Akademie der Wissenschaften, Sitzungsberichte der philosophisch-historischen Klasse. Wien. 1998. 26ff.*

Точный смысл термина «бхагавата» (*bhāgavata*) не ясен. В период становления вишишта-адвайта веданты Рамануджи, если верить «Агамапраманье» Ямуначарьи, этим термином обозначалась, вероятно, определенная социальная группа, а не частная догматическая традиция. В «Агамапраманье» бхагавата являются вишнунитами, которые провозглашают себя брахманами и религиозная вера которых относится к Панчаратре. Последняя особенность подтверждается комментарием Рамануджи на «Утпатгьясамбхавадхикарана» «Брахма-сутр». Здесь, возможно под влиянием комментария Шанкары на этот текст, Рамануджа ссылается на эту традицию как на бхагавата, хотя ясно сознает, что их учение относится к Панчаратре. Комментарий Шанкары на этот пассаж не очень ясен, ибо он упоминает как бхагавата, так и панчаратрасиддхантинов¹⁶, но не совсем понятно отождествляет ли он их учения.¹⁷ Как передает Шанкара, эти учения различны, даже если они

¹⁶ Букв. «те, кто придерживается принципов Панчаратры». — *Прим. пер.*

¹⁷ Относительно этого бхагавата учат: Почитаемый, единственный Васудева, природа которого — чистое знание, является [божественным] с принципом. Разделив Себя, Он появляется в четырех частях: в форме Васудевавьюхи, Самкаршанавьюхи, Прадьюмнавьюхи и Анируддхавьюхи. Васудева именуется Высшим Атманом (*paramātman*), Самкаршаной, живой, Прадьюмной, манасом, Анируддхой, ахамкарой. Среди них Васудева является высшим первопринципом, иные же [к примеру] Самкаршана и другие, — Его следствия. Если кто-то почитает Его, Высшего Господа, в течение всей своей жизни (букв. — ста лет), то, будучи свободным от страстей, он достигает Его (BSuBh 259,20–260,1: *tatra bhāgavatā manyante — bhagavān evaiko vāsudevo nirañjanajñānasvarūpaḥ paramārthatattvaṃ, sa saturdayātmānaṃ pravibhaja pratiṣṭhitaḥ — vāsudevavyūharūpeṇa, saṃkarṣaṇavyūharūpeṇa, pradyumnavyūharūpeṇāniruddhavyūharūpeṇa sa. vāsudevo nāma paramātmocyate. saṃkarṣaṇo nāma jīvaḥ. pradyumno nāma manaḥ. āniruddho nāmāhaṃkāraḥ. teśāṃ vāsudevaḥ parā prakṛtir itare saṃkarṣaṇādayaḥ kāryam. tam itthambhūtaṃ parameśvaraṃ bhagavantam abhigamanopādāne jyāsvādhyāyayogair varṣaśatam iṣṭvā kṣīṇakleśo bhagavantam eva pratipadyate iti.*). В противоположность этому в более позднем пассаже Шанкара говорит об этом учении следующее: «И эти [существа, а именно] Самкаршана и другие, не считаются индивидуальными душами (*jīva*) и т. д. Как тогда? Все они обладают божественными качествами *jñāna, aiśvarya, śakti, bala, vīrya* и *tejas*. Все они — Васудева (букв. — Васудевины), безупречные, величайшие и совершенные». (BSuBh 260,22–24: *na caite saṃkarṣaṇādayo jīvādibhāvenābhipreyante; kiṃ tarhi?*

представляют идеи Панчаратры в разные периоды. В любом случае, мы не можем рассматривать Панчаратру как школьную среду, в которой появилось специфическое учение Рамануджи о Брахмане.

Отсюда возникает вопрос: создала ли вишнуитская традиция, как мы попытались определить ее выше, ту почву, которая позволила возникнуть школе Рамануджи? Позвольте мне представить ряд наблюдений, которые могут, если не ответить на наш вопрос, то хотя бы его конкретизировать посредством филологического анализа небольших текстовых фрагментов.

В «Парамасамхите» можно обнаружить два достаточно больших раздела, которые, по-видимому, являются цитатами¹⁸ и придают этой самхите характер бхакти, типичный для этого текста Панчаратры в его существующей форме¹⁹. Оба отрывка представляют собой тексты с явно выраженным религиозным характером, несмотря на то, что поэтическими текстами в самом узком смысле этого слова они не являются. Один из этих текстов имеет вид медитативного анализа сансарного бытия, завершающийся обращением к Вишну и прибежищем к Нему (PaṛS 30.37–67). Другой текст (PaṛS 29.21–33) представляет собой гимн-обращение к Вишну (*stuti*), который, подобно первому тексту, во второй своей части содержит размышления о существовании в сансаре. Этот текст также затрагивает вопрос прибежища к Вишну. Оба текста являются тем типом литературы, которая, учитывая содержание, кажется, ближе скорее

īśvarā evaite sarve jñānaiśvaryaśaktibalavīryatejobhir aiśvarya dharmair anvitā abhyupagamyante — vāsudevā evaite sarve nirdoṣā niradhiṣṭhānā niravadyāś ceti). Шанкара приписывает это учение Панчаратрасиддхантинам (BSuBh 261,10).

¹⁸ См.: *Oberhammer G.* Beobachtungen zur «Offenbarungsgeschichte» der Paramasamhita // *Studies in Hinduism II. Miscellanea to the Phenomenon of Tantras* // Österreichische Akademie der Wissenschaften, Sitzungsberichte der philosophisch-historischen Klasse. Wien. 1998. 33ff; *Oberhammer G.* Zur spirituellen Praxis des Zufluchtnehmens bei Gott (saranagati) vor Venkatanatha. Materialien zur Geschichte der Ramanuja-Schule VII // Österreichische Akademie der Wissenschaften, Sitzungsberichte der philosophisch-historischen Klasse. Wien. 2004. 165ff.

¹⁹ Относительно структуры «Парамасамхиты» см.: *Czerniak-Drozdowicz M.* Pancaratra Scripture in the Process of Change. A Study of the Paramasamhita (Publications of the De Nobili Research Library 31). Vienna. 2003. 34ff.

образу мысли классических сотериологических систем, стремящихся к освобождению из плена сансары, нежели религиозным гимнам (*stotra, stuti*) позднего периода школы Рамануджи.

(а) Первый текст содержит рассуждения об индивидуальном бытии в сансаре, которые носят необыкновенно убедительный и грустный характер. Мне хотелось бы привести в сокращенном виде этот текст, передающий в целом его содержание: «Я был рожден один... и в это время я... (37) Я также был рожден в иной стране в иное время... (38) И более того, рождение будущее мне опять грозит... (39) Никто меня не сопровождает — в момент рождения и в смерти миг — один я (40)... То место, [где я живу], мне не принадлежит, ни собственность, ни положение, ни слуги, жены, сыновья, ни те, кто дорог мне (45) Болезнь меня тревожит, преклонный возраст (46) и снова я печален. Это мое чувство. То, что [я] увидел прошлым годом, я [снова] в нынешнем году увижу (47) Долг, совершенный, [снова] надо будет совершить; пищу съеденную в день ушедший, сегодня [снова] нужно съесть (48) Откуда я пришел? Куда уйду, возможно? Сколько [времени] я буду здесь? Мне ничего об этом неизвестно... (56) Поэтому стремлюсь к прибежищу, даруемому тем, которые почитают только [Вишну] (57) Иначе страх мой не исчезнет при перерождении (58)... В эпосе, пуранах, в мире, в Ведах или в агамах, я никого не вижу выше Вишну. Поэтому я прибегаю только к тебе, тому, который является другом тех, кто почитает [Тебя] (63–64). Бесстрастный [и] решительный я никогда не буду думать о желаниях (65) Что пользы [в исполнении] одного или двух желаний? [То, что я] желаю, — это совершенство. Поэтому я прибегаю к Хари²⁰, не ожидая плодов, почитая только [Его]... (67)²¹.

²⁰ Хари (санскр. «желтый, бурый») — один из эпитетов Вишну. — *Прим. пер.*

²¹ ParS 30.37–67: aham ekaḥ prasūto 'smi ... | asmin kāle yathā cāsmi ... || 37 pūrvam apy abhavat janma viṣaye mama kutracit | ... janmāntaram ca me bhāvi kim apy asti ... | na ca mām jāyamānaṃ vā kutaścīn mātur āśrayāt | ekāki (em. ekāki) mriyamānaṃ vā kaścid apy anudhāvati || 40 ... naivāspadaṃ mamaivedaṃ dhanam aiśvaryaṃ eva vā | ete bhṛtyā ime dārā ete putrā ime oriyāh || 45 ... bādhatē mām iyaṃ vyādhir bādhatē mām iyaṃ jarā || 46 santāpo me paraś ceti mamaiveyaṃ ca vedanā | pūrve saṃvatsare dṛṣṭam asmin paśyāmi vatsare || 47 tatra pūrvam kṛtaṃ kāryam atra kartavyataṃ gatam | atīte divase bhuktam annam adyāpi bhujyate || 48 ... kuto 'ham

В свете нашего вопроса этот отрывок обладает огромной значимостью, поскольку он является более ранним, чем существующий текст «Парамасамхиты», уже цитируемый Ямуначарьей, и поскольку он свидетельствует о понятии щаранагати, базовая идея которой едва ли отходит от понятий школы Рамануджи, но духовность и практика которой явно отличается от последней. Наш автор приходит к идее щаранагати путем рационального анализа индивидуального бытия, находящегося в путях сансары, заблудившегося в ней и потерявшего всякую надежду, но не посредством чувства личной греховности и несчастья, как это было уже в более поздний период. Более того, любая ссылка на ритуальное измерение щаранагати, подобно мантре, не достаточна, как и любая ссылка на Богиню как посредницу (*puruṣakāra*). В данном случае щаранагати представляет собой выражение духовности, но никак не ритуальный акт.

(б) Упомянутый мною второй текст²² важен прежде всего потому, что позднее он станет частью текста, получившего название «Джитамтестотра», хотя он и более ранний, чем комментарий Перийаваччан Пиллаи на этот текст²³. Мы можем установить, что текст «Парамешварасамхиты» (29.21–33) на самом деле вставлен в текст Джитамтестотра, ибо вступительная шлока «Парамешварасамхиты» также была вставлена в стотру²⁴. В «Парамасамхите»

āgataḥ pūrvaṃ kva gamiṣyāmi vā punaḥ || 55 kiyad vā viharāmy atra na jāne sarvaṃ iḍṣam | ... tasmāc charaṇam icchāmi kiṃcid ekāntisaṃhitam || 57 anyathā mama saṃhare (em. saṃsāre) bhayaṃ v āna nivartate |... na ca viṣṇoḥ paraṃ kiṃcit paśyāmi puruṣaṃ sthitam || 63 itihāsapurāṇeṣu lokavedāgameṣu ca | tasmāt tvām eva śaraṇaṃ prapadye bhaktavatsala || 64 manasā karmaṇa vācā nirapekṣo dṛḍhavrataḥ | na karomi ca kāmeṣu kadācid api mānaṣam || 65 kiṃ mamaikena kāmena dvābhyaṃ vā siddhim (em. siddhir) īpsitam | tasmāt phalam anākāṃkṣat (em. anākāṃkṣan) prapadye śaraṇaṃ harim || 66 ekāntadṛḍhavyā bhaktyā...

²² ParS 29.21–33.

²³ Этот текст является поздней сверкой стотра-подобных воззваний к Вишну, каждое из которых с небольшими вариациями начинается со стиха из «Махабхараты» (12.336.44).

²⁴ Относительно структуры «Джитамтестотры» см.: *Oberhammer G. Zur spirituellen Praxis des Zufluchtnehmens bei Gott (saranagati) vor Venkatanatha. Materialien zur Geschichte der Rāmānuja-Schule VII, 165, n.442.*

этот текст также представляет собой цитату, он тождествен тексту «Ригвиддхана» (III.33.ff) и был заимствован в текст «Парамасамхиты» оттуда, пока оба не были заимствованы из более раннего текста. Очевидно, что этот текст принадлежит ортодоксальной вайшавской традиции. Стотра²⁵, цитируемая в самхите не является ни текстом вишишта-адвайта веданты, ни текстом, принадлежащим традиции Панчаратры. Помимо этого, стотра важна в силу того, что, этот текст, как и вышеупомянутый, также связан с духовностью щаранагати, которая представляет собой начальную стадию практики щаранагати в более поздней вишишта-адвайта веданты школы Рамануджи. Сам текст состоит из двух частей. Первая часть, начиная со стиха 29.21, посвящена восхвалению Бога, в то время как вторая выражает нужду говорящего в спасении.

Когда говорящий, ищущий убежища, взывает к Богу как к «общему божеству божеств и духов», как к творцу и разрушителю мира, и как к единственному прибежищу и спасителю от сансары (29.21–24), он восхваляет Бога как трансцендентное высшее бытие, которое все еще доступно Своим бхактам и к которому обращаются антитетическими воззваниями: «Ты не имешь ни формы, ни облика, ни оружия, ни места. Тем не менее ты являешься в человеческом виде (*puruṣākāra*) тем, кто почитает тебя (25). Не существует ничего, что было бы вне твоего видения. [Однако] ты никому не видим. Нет ничего, что не было бы известно тебе, однако ты, [будучи трансцендентным] никем не постижим (26)»²⁶. Вслед за этими антитетическими воззваниями, автор приступает к более сильному непосредственному восхвалению: «[Ты] — первопричина всех следствий, высший [объект], который может быть обозначен словами, высшее совершенство йогоинов. Они знают, что [только ты] являешься абсолютным Высшим [Бытием] (27)»²⁷.

²⁵ Стотра (санскр.) — «хвалебная песня, гимн». — *Прим. пер.*

²⁶ ParS 29.25f: *na te rūpaṃ na cākāro nāyudhāni na cāspadam | tathāpi puruṣākāro bhaktānāṃ ca prakāśase || 25 naiva kiṃcit parokṣaṃ te pratyakṣo 'si na kasyacit | naiva kiṃcid asidhyante (em. asidhmaṃ te) na ca siddho 'si kasyacit || 26.*

²⁷ ParS 29–28: *kāryāṇāṃ kāraṇaṃ pūrvaṃ vacasāṃ vācyam uttamam | yogānāṃ (em. yogināṃ) paramā siddhiḥ paramaṃ te paraṃ viduh ||.*

Во второй части стотры наш автор вводит мотив страха сансары, который служит побуждением к прибежищу в Боге. Таким образом, прибежище, которое выражается в начале стотры²⁸, оказывается формулой доверительного поклонения: «О, Господь божеств, я боюсь этого перерождения, которое содержит так много опасностей. Защити меня, о, Лотосокий! Я не знаю лучшего убежища. (28) Во всякое время, во всяком месте, о, Ачьюта, в этом ли теле, в смерти ли, великий страх возрастает внутри меня. (29) Также и в другой жизни нет никакой причины для спасения кроме твоих лотосовых стоп, с помощью которых Я достигаю благого состояния [освобождения] (30)»²⁹.

Соответствие структуры стотры и содержания этой второй части ранее упомянутому тексту из «Парамасамхиты», конечно же, не случайно. Оно скорее обнаруживает, что здесь мы имеем дело с литературным типом религиозной поэзии, и по крайней мере один из текстов испытал влияние другого. Помимо этого, обоим текстам, включая тот, который был вставлен в «Джитамтестотру», недостает ритуальной практики щаранагати. В обоих случаях идея прибежища соответствует ортодоксальной вайшнавской традиции, сформированной духовностью бхакти, в которой прибежище есть выражение доверительной бхакти и в которой размышление о безнадёжности сансары является действительным мотивом для поиска прибежища³⁰. Помимо этого, оба текста — не случайные цитаты из широкого потока традиционной ортодоксии, но, по крайней мере в случае с «Парамасамхитой», являются сознательными заимствованиями ортодоксального благочестия бхакти, осуществленными во время переработки³¹ более раннего текста Панчаратры.

²⁸ ParS 29.22 cd: sarvadācāraṇadvandvaṃ vrajāmi śaraṇaṃ tava ||.

²⁹ ParS 29.28–30: ahaṃ bhīto ’smi deveśa saṃsāre ’smin mahābhaye | pāhi mām puṇḍarīkākṣa na jāne śaraṇaṃ param || 28 kāleṣv api ca sarveṣu dikṣu sarvāsu cācyuta | śarīre ca gatau cāpi vardhate me mahadbhayaṃ || 29 tvatpādakamalād anyan na me janmāntareṣv api | nimittaṃ kuśalasyāsti yena gaṅchāmi sadgatim || 30.

³⁰ Относительно щаранагати в ранней вайшавской традиции см.: *Oberhammer G. Zur spirituellen Praxis des Zufluchtnehmens bei Gott (saranagati) vor Venkatanatha. Materialien zur Geschichte der Ramanuja-Schule VII. 98 ff.*

³¹ Относительно данной переработки см.: *Oberhammer G. Beobachtungen zur «Offenbarungsgeschichte» der Paramasamhita // Studies in Hinduism II. Miscella-*

(в) В 37-й главе «Ахирбуддхьясамхиты»³² также можно найти сознательное заимствование из традиционной ортодоксальной мысли. Однако здесь эти мысли перетолкованы и стали поводом образования нового тантрического ритуала. Вслед за описанием более древнего ритуала по освобождению правителя, преследуемого врагами, излагается второй ритуал, который характеризуется как «жертвоприношение» почитаемому Богу Сударшане, и который обозначается древним термином ньяса. В этом жертвоприношении враги правителя рассматриваются как магические заменители жертвенных животных. Описание этого ритуала начинается с традиционных идей, которые на самом деле не имеют отношения к преследованиям правителя, однако представляют собой достаточно традиционное изложение щаранагати: «Это тот, кто, имея различные желания, не может достичь иным способом, это тот, кто, стремясь к освобождению, не может достичь ни с помощью санкхьи, ни с помощью йоги, ни с помощью бхакти, (25) ... этот [человек] может достичь только с помощью ньясы... (26). Высшее Бытие, параматман достижим только через это. Те, кто знают Веда (vedaviduṣaḥ) говорят, что [ньяса] состоит из шести компонентов... (27) Желание соответствия (ānukūlya), избегание несоответствия (prātikūlya), вера: «Он защитит [меня]», выбор [Его] как защитника, (28) самоотдача (ātmanikṣepa), [и] бедность, вот шесть [средств] прибежища (śaraṅgati) ... (29). Посредством этого выполняются все аскетические предписания, все места паломничества, все жертвоприношения и все подношения сразу выполняются, и посредством этого он становится причастным освобождению... (35)».³³

nea to the Phenomenon of Tantras // Österreichische Akademie der Wissenschaften, Sitzungsberichte der philosophisch-historischen Klasse. Wien. 1998; Czerniak-Drozdzowicz M. Pancaratra Scripture in the Process of Change. A Study of the Paramasamhita (Publications of the De Nobili Research Library 31). Vienna 2003. 34ff.

³² Текст в публикации.

³³ AS 37.25–25: yad yena kāmakāmena nāsādyam sādhanāntaraiḥ | mumukṣuṇā yat sāmṅhyena yogena na ca bhaktiṭaḥ || 25 ... tena tenāpyate tat tan nyāsenaiḥ ... || 26 paramātmā ca tenaiḥ sādhyate puruṣottamaḥ | ṣoḍhā hi vedaviduṣo vadanty enaḥ ... || 27 ānukūlyasya saṅkalpaḥ prātikūlyasya varjanam | rakṣiṣyatiḥ viśvāso gopṭṛtvavaraṇam tathā || 28 ātmanikṣepakārpaṇye ṣaḍvidhā śaraṅgatiḥ | ... kṛtāny anena sarvāṇi tapāṃsi tapatām ... | sarve tīrthāḥ sarvayajñāḥ sarvadānāni ca kṣaṇāt || 34 kṛtāny anena mokṣaś ca tasya haste.

Медитативное осуществление этой ньясы в форме «самопожертвования», таким образом представленного, метафорически приравнивается ведическому жертвоприношению в «Ахирбуддхьясамхите» (AS 37.39cd–49): «Тело [Бога], которое имеет форму жертвоприношения, рассматривается как веда (40). Шрути утверждают, что [Его] уста являются огнем ахаванийа (āhavanīya), [Его] сердце является южным огнем, а [Его] живот является огнем гархапатья (gārharatyā) (41). Принцип [Его] манаса определяется как учредитель жертвоприношения, [Его] буддхи — как [его] жена. Враги того, кто находит прибежище в Нем, рассматриваются как жертвенные животные. (42) Джива того [кто совершает жертвоприношение] называется жертвенной пищей (havya)».³⁴ Это описание продолжает приравнивание вплоть до мельчайших деталей. Однако для нас, достаточно того, что изложено.

Контраст описания этой ньясы с тем, что описано во вводных стихотворных строках, разителен. Первое описание понимается как «самопожертвование», в то время как второе — не что иное, как духовный акт «прибежища» (śaraṇāgati), как учит традиционная ортодоксия. Между прочим, это может быть заметно на примере шести элементов щаранагати. Рассматриваемые строки могут быть обнаружены дословно в «Вишвакшенасамхите»³⁵ так же, как и в «Лакшмитантре»³⁶, и приписаны «людям, знающим Веды» (vedaviduṣaḥ) в «Ахирбуддхьясамхите». Они могут быть выведены не из Панчаратры, а, как и вся духовность щаранагати, из ортодоксии, связанной с Ведами.³⁷

³⁴ AS 37.40cd–43ab: yajñarūpadharasyāsya śarīraṃ vedir iṣyate || 40 āsyam āhavanīyāgnir hṛdayaṃ dakṣiṇānalaḥ | athāsya gārharatyāgnir udaraṃ śrutīcoditam || 41 yajamāno manastattvaṃ buddhiḥ patnī prakīrtitā | svāśritapratyanikā ye paśavas te prakīrtitāḥ || 42 ... asya jīvaṃ havyaṃ pracakṣate |.

³⁵ Цит. в: PraP 1.17–26b.

³⁶ LT 17.60f.

³⁷ См.: Oberhammer G. Zur spirituellen Praxis des Zufluchtnemens bei Gott (saranagati) vor Venkatanatha. Materialien zur Geschichte der Rāmānuja-Schule VII, 113–121.

Однако откуда происходит понятие ньясы как «самопожертвование»? Ватсыя Варадагуру, который описывает подобное понятие в своей «Прапаннапариджате»³⁸ приписывает его Веде школы Таййтирийя. На самом деле соответствующий пассаж, который приравнивает ньясу, суровый жизненный путь лесного отшельника, ведическому жертвоприношению, содержится в ТА 10.63.19 ff (= MNarU 24–25):³⁹ «Ему следует впрямь атман [в сосредоточении] таким способом. Воистину, это великое соответствие (*mahopaniṣada*), тайна божества... Для того, кто знает так, атман является учредителем жертвоприношения (*yajñasyātmā yajamānaḥ*); вера (*śraddhā*) — это [его] жена; [его] тело — это топливо; [его] дыхание — это веда; ... [его] сердце — это жертвенный столб; [его] желание — это топленое масло (*ājya*); [его] гнев — это жертвенное животное; [его] аскетический пыл — это огонь»⁴⁰.

Такова концепция аскетизма как ведического жертвоприношения из Маханарайанопанишады, обнаруженной в тексте Варадагуру. Однако в этом тексте данная аскетическая практика понимается как «самопожертвование» в терминах духовности щаранагати: «Ему следует принести в жертву живой атман (*jīvātman*) как жертву (*haviḥ kṛtvā*) в огромном огне брахмана, чьим телом является [живой атман], со слогом Ом, который имеет форму двайа[мантры]. (4) Таким образом дана практика прапатти⁴¹, [использующая эту мантру], природа которой — пранава⁴². Здесь [в Веде школы Таййтирийя], жертвоприношение в теле предписано тому, кто знает это. Они говорят, что прапатти, которая именуется ньясой, есть высшая аскетическая практика».⁴³ Эти стихотворные строки показывают,

³⁸ См.: PraP 2.1–6ab.

³⁹ Стих AS 37.37 ab также есть в тексте MNarU 24.1. См.: *teṣāṃ tu tapas āṃ nyāsam atiriktaṃ tapaḥ śrūtam* | (AS 37.37ab) и: *tasmān nyāsam eṣāṃ tapas āṃ atiriktaṃ āhuḥ* (MNarU 24.1).

⁴⁰ MNarU 24–25: *ity ātmānaṃ yujñīta. Etad vai mahopaniṣadaṃ devānāṃ guhyam... tasyaivaṃ viduṣo yajñasyātmā yajamānaḥ śraddhā patnī śarīram idhma uro vedir ... hṛdayaṃ yūpaḥ kāma ājyaṃ manyuḥ paśus tapo 'gniḥ.*

⁴¹ Прапатти (санскр.) — предание себя Богу. — *Прим. пер.*

⁴² Пранава (санскр.) — священный слог Ом. — *Прим. пер.*

⁴³ PraP 2.4–6ab: *jīvātmanāṃ haviḥ kṛtvā taccharīre mahīyasi | brahmāgnau juhuyād om ity anena dvayaḥṛiṇā || 4 iti prapatter āmnātaḥ prayogaḥ*

что вайшнавская ортодоксия, о которой я говорил в начале, также оказала влияние на традицию школы Рамануджи в одном из характерных аспектов духовности этой школы. Это можно заметить благодаря тому факту, что учение упанишад, соотносимое Варадагуру с прапатти, не может непосредственно происходить из школы Рамануджи так, как он это описывает. В ходе экзегезы этого пассажа данная доктрина предполагает скорее иное понимание аскетизма чем то, которое понимается под внутренним жертвоприношением, «самопожертвованием», без понимания его как акта прапатти.

Такое же толкование должно быть применено и в отношении пассажа из «Ахирбуддхьясамхиты». Здесь также предполагается понимание ньясы упанишад как «самопожертвование»⁴⁴. Удивительно, что влияние вайшавской ортодоксии привело в данном случае к возникновению, типичного для тантрического образа мышления в целом нового ритуала по освобождению находящегося в затруднении правителя в традиции почитания Сударшаны.⁴⁵

(А) Не считая этой вайшавской ортодоксии, в последующий за Рамануджей период идеи его школы, как того можно было ожидать, также оказали влияние на теологические понятия и духовность Панчаратры. Это засвидетельствовано не только поздней «Бхарадваджасамхитой», описание которой прапатти непостижимо без влияния шривайшнавов⁴⁶, но и текстом, который неоднократно цитируется как авторитетный в тексте Варадагуру «Прапаннапариджита»⁴⁷ и отождествляется редактором текста с

praṇavātmanā | tasyaivam viduṣo yajñāḥ śarīre tatra kalpitāḥ || 5 prapattim
tapas ām eṣāṃ nyāsākhyām āhur uttamām|.

⁴⁴ В AS 37.43 джива медитирующего человека становится подношением, в то время как в MNarU 25 атман — это учредитель жертвы, желание — это жертвоприношение, гнев — это жертвенное животное.

⁴⁵ В печати.

⁴⁶ К примеру, относительно различия между *dṛṣṭaprapanna* и *ārtaprapanna* в BharS 1.20, возможно, выявленном Варадагуру, см.: Oberhammer G. Zur spirituellen Praxis des Zufluchtnehmens bei Gott (saranagati) vor Venkatanatha. Materialien zur Geschichte der Ramanuja-Schule VII // Österreichische Akademie der Wissenschaften, Sitzungsberichte der philosophisch-historischen Klasse. Wien. 2004. 81ff.

⁴⁷ PraP 1.16–26ab; 2.3cd–4ab; 3.15–19; 6.3; 6.6–12ab; 6.34–44ab.

«Вишвакшенасамхитой». Причина этой идентификации, заключена, возможно, во введении Варадагуру соответствующих цитат с помощью слов *yathāha bhagavān śāstre viṣvakṣenāya śṛṇvate* и появление Сенешы или Ганадхипы⁴⁸ как адресата обращения. Однако фрагменты, переданные Варадагуру не могут происходить из сохранившейся до наших дней «Вишвакшенасамхиты»⁴⁹, так как в этом тексте Вишвакшена является обучающим, а Нарада — слушателем⁵⁰. Тем не менее, представляется, что Варадагуру цитирует текст из «Вишвакшенасамхиты» (поскольку Рангарамануджа также цитирует изречение из «Вишвакшенасамхиты»), который не встречается в огромном тексте под таким названием, однако в непосредственном контексте фрагмента, присутствующем в тексте «Прапаннапариджиты» Варадагуру (6.6ff)⁵¹ мы находим: *matā prakārāḥ pañceti prāhur vedāntapāragāḥ. p^haro vyūhaś ca vibhavo niyantā sarvadehinām || arcāvatāraś ca tathā ityādiviṣvakṣenasamhitāvacaṇāny anusandheyāni*⁵².

Согласно Варадагуру, вслед за описанием пяти образов Бога в тексте «Вишвакшенасамхиты» представлена теология Богини⁵³. Варадагуру цитирует этот пассаж (или, возможно, некоторые части). Мне хотелось кратко рассмотреть этот текст в качестве примера влияния школы Рамануджи. Упомянутая выше цитата Рангарамануджи уже показывает это влияние — не только в силу того, что эта доктрина пяти образов существования Бога приписана людям,

⁴⁸ Однако в тексте PraP 3.19 есть *dviradānana*. См.: *Gupta S. Visvakṣena the Divine Protector // Wiener Zeitschrift für die Kunde Sudasiens. 43. Wien. 1976.*

⁴⁹ См. библиографию s.v. VisS.

⁵⁰ Среди фрагментов, передаваемых Варадагуру, вступительная фраза только одного указывает на Вишвакшену как автора. Это вступление к фрагменту PraP 10.9ff читается так: *ātmiyasamhitāyām tu yathā seneśa uktavān*. Однако этого фрагмента нет в тексте Вишвакшенасамхиты.

⁵¹ См.: *Oberhammer G. Die Lehre von der Göttin vor Venkatanatha. Materialien zur Geschichte der Rāmānuja-Schule VI // Österreichische Akademie der Wissenschaften, Sitzungsberichte der philosophisch-historischen Klasse. Wien. 2002. 30f.*

⁵² NySV 394,8f.

⁵³ См.: PraP 6.5: *asyā vaibhavam ākhyāti tattvato hi (ratne) yathā hariḥ | paravyūhādikān pañca prakārān ātmano vadan ||.*

«которые знают веданту» (*vedāntapāragah*), но и потому, что эта доктрина, кажется, уже была развита в школе Рамануджи⁵⁴. Однако фрагмент, посвященный теологии Богини, цитируемый в том же контексте Варадагуру, также непонятен вне системы Рамануджи. Текст этого фрагмента, который мне хотелось бы рассмотреть только с точки зрения его формальной терминологии и связанных с ней концептов, без обращения к теологии Богини⁵⁵, гласит: «Я объясню сущность (*svaṅṛa*) Лакшми. Слушайте внимательно! Проникновение [мира] посредством сущности (*svaṅṛeṇa*) в соответствии со свойствами (*guṇataḥ*) представлено как общее [для Нас обоих (т.е. для Нее и для Меня)]. (6) [И] подобно тому, как Я проникаю мир посредством сущности (*svaṅṛeṇa*) в соответствии с природой (*svabhāvataḥ*), точно также все это проникнуто Ею. Она является Правительницей (*niyantrī*) и Госпожой [всего]. (7) Подобным же образом Она проникается Мною, [и] Я, Господь, проникнут Ею. Слушай следующее различие между Мной и Ею, о Сенеша! (8) Она, Госпожа всего, моя возлюбленная [супруга], является «остатком» в отношении Меня. В Ведах Я известен как Ее и как Господин мира. (9) Двойная вибхути является «остатками» в отношении Ее и Меня. Так хорошо известно в упанишадах и Моих шастрах, о, почитающий! (10) — Таким же образом Бхуми и Нила описаны как «остаток» в отношении Меня. Таким же образом признано проникновение всех душ посредством знания. (11) Однако для этих двух не существует проникновения посредством сущности, о Ты, кто знает упанишады!»⁵⁶.

⁵⁴ См.: *Oberhammer G. Zur Lehre von der ewigen vibhuti Gottes. Materialien zur Geschichte der Rāmānuja-Schule // Österreichische Akademie der Wissenschaften, Sitzungsberichte der philosophisch-historischen Klasse. Wien. 2000: 97 ff, n.280.*

⁵⁵ О теологии Богини см.: *Oberhammer G. Die Lehre von der Gottin vor Venkatanatha. Materialien zur Geschichte der Rāmānuja-Schule VI. 31–36.*

⁵⁶ PraP 6.6–12ab: *tathā lakṣmyāḥ svarūpaṃ ca vakṣye śṛṇu samāhitaḥ | guṇataś ca svarūpeṇa vyāptis sādharmaṇī matā || 6 mayā yathā jagat vyāptam svarūpeṇa svabhāvataḥ | tayā vyāptam idam sarvaṃ niyantrī ca tatheśvarī || 7 mayā vyāptā tathā sāpi tayā vyāpto 'ham īśvaraḥ | mama tasyāś ca seneśa vailakṣaṇyam idam śṛṇu || 8 maccheṣabhūtā sarveṣām īśvarī vallabhā mama | tasyāś ca jatataś cāham īśvaro vedaviśrutaḥ || 9 asyā mama ca śeṣam hi*

В своих основных идеях, а именно — тождества Бога и Богини, теология Богини, изображенная в этом фрагменте, может иметь свои истоки в традиции Панчаратры, к примеру, в тексте «Лакшмитантры». К сожалению, состояние современных исследований Панчаратры не позволяет прояснить этот вопрос. Во всяком случае, нет никакого повода полагать, что вишишта-адвайта веданта Рамануджи заимствовала доктрину равенства божественной природы (svabhāva) Бога и Богини несмотря на то, что эта доктрина обычно избирается санскритской традицией, чтобы остаться верным монотеизму системы, которая несмотря ни на что стремится к вере в Богиню. Однако данная доктрина имеет и свою концептуальную разработку, представленную в терминологии схоластической мысли этой школы.

По всей вероятности это относится к доктрине Богини, являющейся «шеша»⁵⁷ Бога, которая смягчает фундаментальную концепцию монотеизма. Данная доктрина привносит иерархическую онтологическую рациональность Бога и Богини в понятие божественной реальности, которая гарантирует онтологическое превосходство Бога в монотеистическом смысле и которая в конечном счете создает подлинную шривайшнавскую теологию из теистической доктрины Брахмана Рамануджи⁵⁸. Понятие «двойной вибхути» также может быть приписано школе Рамануджи. Таким же образом определение взаимопроникновения (vyāpti) Бога и Богини посредством концептуальных определений svarūpeṇa guṇataḥ⁵⁹ и

vibhūtir ubhayātmikā | iti śrutiśirassiddham macchāstreṣv api mānada || 10
tathā bhūmīś ca nīlā ca śeṣabhūte mate mama | tathātmanām ca sarveṣāṃ
jñānato vyāptir isyate || 11 svarūpatas tu na tayoh vyāptir vedāntapāraga ||.

⁵⁷ Шеша (санскр.) — остаток, остатки. Также имя царя змеевидных демонов, на котором, согласно легенде, возлежит Вишну. — *Прим. пер.*

⁵⁸ Относительно понятия śeṣa см.: *Oberhammer G. Vātsya Varadagurus Traktat von der Transzendenz des Brahma in der kontrovers theologischen Tradition der Schule. Materialien zur Geschichte der Ramanuja-Schule II // Österreichische Akademie der Wissenschaften, Sitzungsberichte der philosophisch-historischen Klasse. Wien, 1996:37ff*, а также применительно к Богине см.: *Oberhammer G. Die Lehre von der Göttin vor Venkatanātha. Materialien zur Geschichte der Rāmānuja-Schule VI. 36ff, 126ff.*

⁵⁹ PraP 6.6.

svarūpeṇa svabhāvataḥ⁶⁰, которые приводят к явному отличию от проникновения посредством знания (jñānato vyāptiḥ)⁶¹, как в случае с Бхуми и Нилой, раскрывают схоластическую терминологию и подход, который не наблюдается в текстах Панчаратры. Упоминание о проникновении обоих в соответствии с природой (svabhāvataḥ) и качествами (guṇataḥ) сущности (svarūpa) Богини и Бога особенно поразительно. Благодаря этому упоминанию Богиня четко отличается от Бхуми и Нилы, в отношении которых, как и в отношении всех других душ, приписывается проникновение только посредством знания (jñānataḥ). Это раскрывает уровень концептуальной рефлексии, который мне неизвестен в литературе самхит, однако определенно соответствует образу мышления вишишта-адвайты. Если не говорить о различии между svarūpa и svabhāva Бога, которое является неотъемлемой частью теологии Рамануджи, схожую схоластическую терминологию можно найти, к примеру, в комментарии Рамануджи на Бхагавадгиту (18.55)⁶²: «Тот, кто таким типом почитания истинно познает Меня в [Моей] сущности (svarūpataḥ) и в [Моей] природе (svabhāvataḥ) также как и в [Моих] качествах (guṇataḥ) и в [Моей] вибхути, тот, истинно познав Меня, сразу же... достигает Меня посредством [своего] почитания»⁶³. Здесь использованы концептуальные различия подобные тем, которые мы находим в цитате из «Вишвакшенасамхиты»,⁶⁴ но которые не были востребованы комментируемым стихом из Гиты и которые не были вплетены в рассуждения, как это можно видеть во фрагменте из «Вишвакшенасамхиты».

⁶⁰ PraP 6.7.

⁶¹ PraP 6.11.

⁶² bhaktyā māṃ abhijānāti yāvān yaś cāsmi tattvataḥ | tato māṃ tattvato jñātvā viśate tadanantaram||.

⁶³ GBh 483, 29f.: svarūpataḥ svabhāvataś ca yo 'haṃ guṇato vibhūtito 'pi yāvāṃś cāhaṃ taṃ māṃ evaṃ rūpayā bhaktyā tattvato 'bhijānāti māṃ tattvato jñātvā tadanantaram ... bhaktito māṃ viśate.

⁶⁴ См.: «Татпарьячандрика» Венкатанатхи, а также: *Oberhammer G. Die Lehre von der Göttin vor Venkatanatha. Materialien zur Geschichte der Rāmānuja-Schule VI. 31ff.*

В заключение мне хотелось бы обратить внимание на дальнейшее концептуальное обсуждение в тексте, которое может быть, вероятно, объяснено только знакомством с учением школы Рамануджи. Я уже упоминал об этой идее, а именно: Бхуми и Нила, которые являются «остатками» Бога так же, как и Лакшми, не проникают ни во что. Рассмотрение фрагмента «Вишвакшенасамхиты» в целом создает впечатление, что этот текст принадлежит школе Рамануджи. Это впечатление подкрепляется фрагментами самхиты, цитируемой Варадагуру в связи с щаранагати,⁶⁵ которые, однако, мы здесь не затрагивали.⁶⁶

Возвращаясь к нескольким рассмотренными нами выше примерам, которые — будучи выбраны случайно — не отображают картину в ее целостности, мы видим, что легко игнорировалось в исторических рассуждениях о Панчаратре и школе Рамануджи: должна была существовать ученая вайшнавская ортодоксия, которая не только заметна в пуранах, но которая была реально связана с философской и теологической мыслью. В конечном счете, эта традиция, вероятно, была укоренена в вишишта-адвайта веданте Рамануджи. Эта традиция оказала также серьезное влияние на Панчаратру и ее религиозность, несмотря на то, что по сути была ограничена Панчаратрой южноиндийских традиций. Как уже упоминалось, возможно, авторы, жившие до Рамануджи и тексты которых сохранились до наших дней, Бхаскара и Ядавапракаша, принадлежали этой традиции, несмотря на то, что ее следует расценивать как более сложную, чем несколько работ традиции Брахмасутры. Это также очевидно, к примеру, в теологии Богини, если рассмотреть многие доктрины, опровергнутые Венкатанатхой в его комментарии на «Чатухшлоки» Ямуны. В этом комментарии Венкатанатха упоминает семь различных подходов к теологии Богини, каждый из которых он опровергает, и только два из которых могут быть возведены к традиции Панчаратры⁶⁷. Более

⁶⁵ К примеру, PraP 1.17–26ab, а также PraP 3.15cd-19.

⁶⁶ Относительно этих фрагментов см.: *Oberhammer G.* Zur spirituellen Praxis des Zufluchtnehmens bei Gott (saranagati) vor Venkatanatha. Materialien zur Geschichte der Rāmānuja –Schule VII, 121ff.

⁶⁷ См.: *Oberhammer G.* Die Lehre von der Göttin vor Venkatanatha. Materialien zur Geschichte der Rāmānuja –Schule VI. 82ff.

подробный обзор требует дальнейшего углубленного исследования конкретных текстов, в особенности тех, которые принадлежат традиции Панчаратры.

Перевод с английского и комментариев Р.В. Псху

Список сокращений

- AS — Ahirbudhnyasamhita. Sree Anirudha Samhita, one of Divyasamhita in Pancharatra. Ed. by A.Sreenivasa Iyengar. Mysore. 1956.
- BSuBh — Brahmasutrabhasya, Sankara. The Brahmasutrabhasya. Text with Foot-Notes&Variants etc. Re-edited with Notes, Various Readings etc. by Narayan Ram Acharya. Bombay. 1948.
- GBh — Gitabhasya, Ramanuja.
- LT — Lakmitantra. Laksmi-Tantra. A Pancaratra Agama. Ed. with Sanskrit Gloss and Introduction by V.Krishnamacharya (The Adyar Library Series 87). Madras. 1959, 1975 (repr.).
- MNarU — Mahanarayanopanisad. In: Upanisat-Samgrahah. Containing 188 Upanisads. Ed. with Sanskrit Introduction by J.L.Shastrri. Delhi, Varanasi, Patna, 1970, 152–165.
- NySV — Nyayasiddhanjanavyakhya, Rangaramanujasvaminviracitasaralavidavyakhya Krsnatatayaryaviracitaya Ratnapetikakhya vyakhya ca sametam (Ubhayavedantagranthamala). N.p. 1976.
- PraP — Prapannaparijata, Varadaguru. Prapanna Parijata in Sanskrit with Translation in English by Nadadoor Ammal [= Varadaguru]. Madras. 1971.
- ParS — Paramesvarasamhita. Paramesvarasamhita Govindacaryaih samskrta, anekavidhadarsadibhih samyojita ca. Srirangam. 1953.
- SriBh — Sribhasya, Ramanuja. Badarayanapranitabrahmasutrakhyasarirakamimamsabhasyam Ramanujaviracitam Sribhasyam Sudarsanasuriviracitasrutaprasikasakhyavyakhyasamudbhasitam. Uttamur T. Viraraghavacaryena pariskrtya mudritam. 2 vols. (Unbhayavedantagranthamala). Madras. 1967.
- TA — Taittiriyanika. The Aranyaka of the Black Yajur Veda, with the Commentary of Sayanacharya. Ed. By Rajendrabala Mitra (Bibliotheka Indica, New Series 60, 74, 88, 97, 130, 144, 159, 169, 203, 226, 263). Calcutta. 1864–1872.
- VisS — Visvaksenasamhita. Visvaksena Samhita. Crit. Ed. by Lakshmi Narasimha Bhatta (Kedriya Sanskrit Vidyapeetha Series, 17). Tirupatti. 1972.

Библиография

- Carman J.B.* The Theology of Ramanuja. An Essay in Interreligious Understanding. New Haven. London. 1974.
- Czerniak-Drozdowicz M.* Pancaratra Scripture in the Process of Change. A Study of the Paramasamhita (Publications of the De Nobili Research Library 31). Vienna. 2003.
- Gupta S.* Visvaksena the Divine Protector // Wiener Zeitschrift für die Kunde Sudasiens. 43.Wien. 1976.
- Oberhammer G.* Vatsya Varadagurus Traktat von der Transzendenz des Brahma in der kontroverstheologischen Tradition der Schule. Materialien zur Geschichte der Ramanuja-Schule II // Österreichische Akademie der Wissenschaften, Sitzungsberichte der philosophisch-historischen Klasse. Wien. 1996.
- Oberhammer G.* Beobachtungen zur "Offenbarungsgeschichte" der Paramasamhita // Studies in Hinduism II. Miscellanea to the Phenomenon of Tantras // Österreichische Akademie der Wissenschaften, Sitzungsberichte der philosophisch-historischen Klasse. Wien. 1998.
- Oberhammer G.* Der «Innere Lenker» (Antaryami). Geschichte eines Theologems. Materialien zur Geschichte der Ramanuja-Schule IV // Österreichische Akademie der Wissenschaften, Sitzungsberichte der philosophisch-historischen Klasse. Wien. 1998.
- Oberhammer G.* Zur Relationalität des Brahma bei Ramanuja // Wiener Zeitschrift für die Kunde Sudasiens. 43.Wien. 1999.
- Oberhammer G.* Zur Lehre von der ewigen vibhuti Gottes. Materialien zur Geschichte der Ramanuja-Schule V // Österreichische Akademie der Wissenschaften, Sitzungsberichte der philosophisch-historischen Klasse. Wien. 2000.
- Oberhammer G.* Die Lehre von der Göttin vor Venkatanatha. Materialien zur Geschichte der Ramanuja-Schule VI. Wien. 2002.
- Oberhammer G.* Zur spirituellen Praxis des Zufluchtnehmens bei Gott (saranagati) vor Venkatanatha. Materialien zur Geschichte der Ramanuja-Schule VII // Österreichische Akademie der Wissenschaften, Sitzungsberichte der philosophisch-historischen Klasse. Wien. 2004.
- Oberhammer G.* The influence of orthodox Vaishnavism on Vishishtadvaita Vedanta and Pancaratra // Studies in Hinduism IV. On the Mutual Influence and Relationship of Visishtadvaita Vedanta and Pancaratra. Ed. by Gerhard Oberhammer and Marion Rastelli. Wien. 2007.

Место «Шаранагатигады» в философском наследии Рамануджи¹

Одной из малоизученных областей историко-философского исследования веданты являются религиозные тексты представителей той или иной ее школы. Нагруженность ведантских текстов религиозными терминами, образами и идеями побуждает исследователя ведантистской традиции по мере углубления своих изысканий обращаться к религиозному наследию той традиции, к которой принадлежит изучаемый им мыслитель. К примеру, вишнуитский гимн, созданный выдающимся философом вишишта-адвайты Ямуначарьей (X–XI вв.), который по форме и содержанию представляет собой исключительно религиозное произведение, в то же время содержит в себе немало отсылок к философскому наследию этого мыслителя и побуждает к постановке ряда вопросов относительно онтологического учения вишишта-адвайты². К подобным текстам относится и несколько незначительных по объему сочинений Рамануджи (XI–XII вв.), которые ряд исследователей полагают неаутентичными сочинениями основателя школы вишишта-адвайты. Эти тексты сильно разнятся по своему стилю, содержанию и духу

¹ Статья подготовлена при финансовой поддержке РФНФ в рамках научно-исследовательского проекта № 11–03–00033а.

² Текст фактически стал концентрированным выражением взглядов Ямуны на природу и сущность Лакшми и неоднократно комментировался в дальнейшем главными представителями школы вишишта-адвайты — Рамануджей (XI–XII вв.) и Ведантадешикой (1268–1369). Подробнее см.: *Псху Р.В.* К вопросу об онтологическом статусе богини Лакшми в философии ранне-вишнуитской веданты // Шабдапракаша. Зографский сборник. Вып. 1. СПб. 2011. С. 113–125.

с основными философскими произведениями Рамануджи «Ведартхасамграхой» и «Шрибхашей», которые исследовательская традиция единодушно признает в качестве сложнейших текстов средневековой индийской философии. Тем не менее, малочисленность произведений Рамануджи³ вынуждает ученых изучать все его тексты — как философские, так и религиозные, к тому же серьезные основания в признании неаутентичными последние так и не было выдвинуто. Вторая причина повышенного внимания к текстам такого рода связана со стремлением ряда европейских индологов к изучению всех аспектов системы вишишта-адвайты, что проявляется в новых методологических разработках, обращении к незаслуженно забытым текстам и именам этой философской традиции. Примером может служить трилогия «Гадьятрайи» Рамануджи, которая по своему характеру свидетельствует о религиозной гениальности выдающегося мыслителя, открывающегося с неожиданной стороны читателю, знакомому с его философскими текстами. Одна из частей данной трилогии «Шаранагатигадья», или «Путеводитель [души] к божественному покровительству», стала предметом научных изысканий австрийского индолога Герхарда Оберхаммера (род. 1929), который в рамках своего объемного исследования сотериологического учения более позднего философа Венкатанатхи (1268–1369 гг.) издал этот текст, сопроводив его своим переводом на немецкий язык⁴. Следует сказать о том, что более поздними представителями вишишта-адвайты⁵ составлялись комментарии к этому тексту, а также о том, что существует несколько англоязычных его переводов, подготовленных индийскими ис-

³ Всего насчитывается около 9 текстов, из которых, помимо упомянутых двух, никаких сомнений в авторстве не вызывает комментарий к «Бхагавадгите» — «Гитабхашья», в то время как остальные шесть в большей или меньшей степени подвергаются сомнению в их аутентичности.

⁴ *Oberhammer G. Zur spirituellen Praxis des Zufluchtnehmens bei Gott (saranagatih) vor Venkatanatha. Materialien zur Geschichte der Ramanuja-Schule. VII // Österreichische Akademie der Wissenschaften, Sitzungsberichte der philosophisch-historischen Klasse. Wien. 2004.*

⁵ Известны два комментария к этому тексту, составленные Сударшанасури и Ведантадешикой.

следователями⁶. В российской индологии этот текст пока еще не стал предметом отдельного изучения, не считая специального обращения к нему в связи с исследованием онтологического статуса богини Лакшми в системе вишишта-адвайты⁷. Предлагаемый здесь перевод, таким образом, является первым шагом на пути исследования религиозных текстов Рамануджи сквозь призму изучения его философской системы.

«Шаранагатигадья», представляя собой диалог Рамануджи с божественной парой Шри-Вишну, — это первая часть прозаической трилогии «Гадьятрайи»⁸. В отличие от базовых текстов Рамануджи⁹, которые легли в основу его философской системы вишишта-адвайты, «Гадьятрайи» связывается не с доктриной бхакти, пути «любящего знания», подготавливаемого путями кармы и джняны, а с учением прапатти, абсолютного упования на Бога, не предполагающего этой эмоциональной, интеллектуальной и физической подготовки. Именно этот факт стал причиной отказа многих исследователей считать данное произведение принадлежащим перу Рамануджи¹⁰. Несмотря на то, что в тексте акцентируется вечная взаимосвязь богини Шри с Вишну, «Шаранагатигадья», тем не менее, косвенно решает и философские задачи школы вишишта-адвайты,

⁶ *Ramanuja. Saranagatigadya* / Trans. by S.V. Srinivasan // *Vishishtadvaita Philosophy and Religion. A Symposium by 24 Erudite Scholars. Madras. 1974. Gadyatrayam of Bhagavad Ramanuja* (Text in Sanskrit with the Commentary of Periya Accan Pillai). Madras. 1994 etc.

⁷ См. подробнее: Псху Р.В. К вопросу об онтологическом статусе богини Лакшми в философии ранневишнуитской веданты // Шабдапракаша. Зографский сборник. Вып. 1. СПб. 2011. С. 113–125.

⁸ Вторые две — «Шрирангагадья» и «Вайкунтхагадья». Содержание этих трех частей отражает основные идеи системы Рамануджи, излагаемые языком явно предназначенным для аудитории, не обремененной специальными философскими знаниями.

⁹ «Ведартхасамграха», «Гитабхашья», «Шрибхашья».

¹⁰ Подобная позиция ряда исследователей представляется излишне ригористичной, поскольку игнорирование этого текста лишает, по крайней мере, полноценное исследование духовного наследия Рамануджи (учитывая тот факт, что исторически философская система вишишта-адвайты появляется как решение определенных религиозных задач, актуальных для вишнуитской общины того времени) важного и необходимого звена.

а именно опровержение майя-вады адвайта-веданты Шанкары. Такое опровержение носит принципиальный характер, так как утверждает центральную идею вишишта-адвайты — понимание Бога как Ишвары, обладающего множеством положительных и благих качеств и имеющего форму, «пригодную» для почитания.

Текст «Шаранагатигады» может быть условно поделен на несколько частей, и хотя в их содержании можно заметить влияние «Рамаяны» и поэтического наследия альваров, автор имплицитно вводит базовые идеи философской системы вишишта-адвайты¹¹.

Текст начинается с обращения к богине Шри, в котором ярко и красочно описываются все ее достоинства, «оправдывающие» ее положение в качестве супруги Вишну. Рамануджи обращается к ней с просьбой предоставить ему покровительство. Далее, получив ее благословение, он начинает взывать к Вишну, перечисляя его достоинства и описывая его внешний вид. Учитывая философскую полемику Рамануджи, проводимую им с представителями других философских школ и изложенную в философских произведениях Рамануджи, такое красочное описание Рамануджи (см. пункт 5 «Шаранагатигады») допустимо расценивать в качестве собирательного образа, своеобразной квинтэссенции всей его теологии. Образ Вишну, таким образом, и есть тот знаменатель, к которому Рамануджа сводит все «неизвестные» — любое логическое, философское, этическое затруднение или противоречие. Именно это не-

¹¹ Вишнуйские поэты–святые, деятельность которых протекала на Юге Индии в VI–VIII вв. Аутентичной и полной информации о жизни альваров не существует. Согласно самой традиции, альвары являются божественными инкарнациями Вишну и связанных с ним атрибутов. При этом хронологические рамки их жизнедеятельности, определяемые традицией, носят фантастический характер. Но на материале их гимнов и ранних произведений ачарьев, можно составить краткий очерк их жизнедеятельности. По мнению С.М. Шриниваса Чари, творчество альваров было направлено не только на развитие культа бхакти, как это обычно считают, сколько на популяризацию веданты среди тамилогворящего населения. Основанием для подобного утверждения является то, что творческое наследие альваров, известное под названием «Налайира Дивья-прабандхам» («Собрание четырех тысяч божественных гимнов») и высоко ценимое ачарьями, помимо своего религиозного значения, содержит еще и ряд важных философем. *Chari C.M.C. Philosophy and Theistic Mysticism of the Alvars. Delhi. 1997.*

обходимо учитывать при анализе его философских произведений, нисколько не утрачивающих при этом своей философской значимости. С пункта 6 начинается описание пути спасения, который, как уже было сказано, традиция связывает с доктриной прапатти. И хотя в самом тексте Рамануджа явно предпочитает термину «прапатти» термин «бхакти», сама идея абсолютного упования на Бога, которая могла находить свои логические обоснования в текстах «Ведартхасамграхи», «Шрибхашьи» и др., дана здесь во всей своей чистоте, без сопровождающего ее философского рассуждения. Это обусловлено тем, что данный текст был адресован простым верующим, в которых необходимо было поддержать и укрепить веру в абсолютное милосердие Бога. Текст не проповедует, что должен делать человек, какие грехи простительны и т.п. В этом смысле начальные строки семнадцатого пункта «Шаранагатигады» трогают своим удивительным человеколюбием: чтобы не совершил человек, чтобы с ним ни приключилось, его проступок ни в коей мере не может помешать милосердию Бога.

Как мы уже отметили, текст трудно назвать «простым», с точки зрения языка изложения, хотя написан он был для обычных верующих людей. Тем не менее, здесь, как и в своем философском произведении «Ведартхасамграха», Рамануджа демонстрирует себя блестящим стилистом, умело позволяющим читателю увидеть в одной своей фразе разнообразные оттенки богатой смысловой палитры. Другими словами, текст обладает той гениальной многозначностью, которая только и может обеспечить широкую и разнообразную читательскую аудиторию, в которой каждый воспринимает текст в своем отношении. Видимо, этим до некоторой степени может объясняться и последующая популярность текста Рамануджи в вишнуитских кругах.

Читателю предлагается первый русский перевод «Шаранагатигады», который был осуществлен с санскритского текста, опубликованного, как мы уже отметили, в издании Оберхаммера: *Oberhammer G. Zur spirituellen Praxis des Zufluchtnehmens bei Gott (saranagatih) vor Venkatanatha. Materialien zur Geschichte der Ramanuja-Schule. VII // Österreichische Akademie der Wissenschaften,*

Sitzungsberichte der philosophisch-historischen Klasse. Wien. 2004. S. 149–152. Перевод сопровождается комментарием, необходимым, как нам кажется, читателю, мало знакомому со специальной санскритской терминологией.

Шаранагатигадья¹

1. Не имеющий иного покровительства я прибегаю к предоставляющей защиту ищущему ее нашей Матери, матери всего мира, дивной супруге Царя богов, безупречной, вечной, неизменной богине Шри, Госпоже, местожительство [которой] — Лotosовый лес, [которая является] собранием прекрасных неисчислимых замечательных безграничных качеств, таких как добродетель, власть, сила, собственная природа [которой] соответствует возлюбленному Господу Нараяне.
2. Пусть будет мой путь к покровительству лotosовых стоп Господа непрерывным, постоянным, истинным в достижении вечно-го служения, имеющим форму единственной любви (rati), во всех формах и во всех состояниях, обусловленной безграничной безмерной любовью (prīti), порожденной опытом Господа, милого, замечательного, безграничного, [являющегося] единственной, самой светлой, непрекращающейся, совершенной целью, [которая является] плодом самой высшей бхакти, [включающей] высшее знание, высшую бхакти, бесконечной, посвященной единственно паре лotosовых стоп истинного Господа.
3. Пусть [Он] будет твоим².
4. Ведь этим [покровительством] все достигается.

¹ Перевод сделан при финансовой поддержке РГНФ в рамках научно-исследовательского проекта № 11-03-00033а.

² Пункты 3–4, согласно вайшнавскому комментарию, представляют собой ответ богини Шри, данный Раманудже. См.: Gadyatrayam of Bhagavad Ramanuja (Text in Sanskrit with the Commentary of Periya Accan Pillai). Madras. 1994. P. 27.

5. [Твоя] единственная сущность — это блаженство, знание, вечность, отличная от материи, которая в свою очередь отлична от Твоей [сущности], направленной на благие [качества], противоположные всякому злу! Единственная форма, наиболее соответствующая [Тебе] — [это] божественная форма, сокровища вечных качеств, таких как невысказанные, небесные, дивные, вечные, безупречные, непревзойденные юность, красота, нежность, ароматность и миловидность. [Ты —] океан, приливы [которого] — множество благих замечательных, безграничных, неисчислимых, свойственных Твоей природе качеств, типа благодарности, благодетельности, истинного осуществления желания, могущества, мужества, спокойствия, крепости, сообразительности, великодушия, достоинства, красоты, сострадания, справедливости, сердечности, честности, мягкости, нежности, благородства, сиятельного величия, силы, героизма, владычества, мощи, знания. Тебе соответствуют разнообразные, прекрасные, бесконечные, удивительные, вечные, безупречные, непревзойденные, крайне приятные на ощупь божественные украшения, такие как ножные браслеты с колокольчиками, пояс, украшенный орнаментом и колокольчиками, желтая шелковая одежда, перепоясанная на талии, жемчужное ожерелье, знак шриватса³, каустубха⁴, золотые браслеты на запястьях и предплечьях, цепочки, серьги, короны и диадемы, аромат и великолепия. [Ты обладаешь] божественным дивным непревзойденным безупречным неисчислимым оружием, таким как лук шаранга, палица, диск, раковина, [и при этом] невысказанной силой, [которая] соответствует [Тебе]. Возлюбленный Шри — собрание безграничных, непревзойденных, неисчислимых благих качеств, таких как добродетель, владычество, сила, вечно соответствующих [своей] сущности! Супруг Бхуми и Нилы!⁵

³ Шриватса (санскр. «любимец Шри») — знак благополучия на груди у Кришны, представляющий собой завиток волос.

⁴ Каустубха — название знаменитого драгоценного камня.

⁵ В данном отрывке фигурируют имена трех богинь: Шри, Бхуми и Нилы. Применительно к Шри Рамануджа употребляет термин *vallabha* — «Возлюбленный», а применительно к Бхуми и Ниле — термин *nāyaka* — «су-

У Твоих ног разнообразные бесконечные слуги и служанки, самые главные из которых — это Гаруда⁶, Шеша⁷, Вишвакшена, обладающие множеством бесконечных благих качеств, таких как вечные, непревзойденные и безграничные власть, активность, знание, чья сущность, пребывание и деятельность состоят в безраздельной радости от абсолютного служения [Тебе]. Ты являешься повелителем Вайкунтхи, вечной, непревзойденной, безграничной, бесконечно большой, бесконечно сияющей, бесконечно дивной, обладающей местами и способами разнообразных и прекрасных наслаждений, желанных Тебе, [соответствующих] Твоему нраву и сущности, которая не может быть познана даже умом (manas) высших йогов. Твоей игрой [является] появление, сила и исчезновение всего мира, наполненного местами и средствами множества удовольствий, в котором есть бесконечно разнообразные и дивные вкушающие наслаждение и сами наслаждения, а также представленного в виде времени, пуруши и пракрити, единственная природа [которых] быть Твоим дополнением, а деятельность и пребывание которых соответствуют Твоей сущности, следующей за Твоей волей! О, обладающий истинным желанием! О, обладающий истинной волей! О, являющийся Высшим Брахманом! Пурушоттама! О, могущественный! О, господин Шри! О, Нараяна! О, повелитель Вайкунтхи! О, океан бесконечной красоты, мощи, великодушия, нежности, благородства, сострадания! О, предоставляющий покровительство всему миру и не знающий отличительных [свойств]! О, уничтожающий всякое зло! О, единственный океан родительской любви! О, подлинная сущность всех живых существ, непрерывно познаваемая! О, всецело повелевающий всеми

пруг». По мнению вайшнавского комментатора, различие этих терминов не случайно: тем самым Рамануджа подчеркивает «вспомогательный» характер Бхуми и Нилы в отношении к Шри. (*Gadyatrayam of Bhagavad Ramanuja*. P. 39.)

⁶ Гаруда — вахана (ездовое животное) Вишну.

⁷ Шеша — тысячеголовый змей, служащее ложем Вишну в период перед новым творением мира.

движущимися и неподвижными существами! О, обладающий всем сознательным и бессознательным! О, опора целого мира! О, всего мира владелец! О, наш владыка! О, истинно желающий! О, обладающий истинной волей! О, отличающийся от всего иного! О, друг в несчастье! О, господин Шри! О, Нараяна! О, дающий прибежище тому, кто не имеет его! Не имея иного убежища, я припадаю к Твоим лотосо[подобным] ногам, [являющим собой] убежище!

6. Здесь [нужно вспомнить] двойную [мантру]:
Оставив отца, мать, жен, сыновей, родственников, друзей, учителей, все обязанности, все желания, сокровища, богатства, поля и дома, я прибегаю к Твоим, Господи, стопам как к убежищу, охватывающим [все три] мира!
7. Ведь Ты — мать, Ты — отец, Ты — родственник, Ты — гуру, Ты — знание, Ты — [мое] богатство, Ты — все для меня, о Всевышний Господь!
8. «Ты — отец [этого] мира, [всего] движущегося и неподвижного, самый почтеннейший и уважаемый гуру! Нет ничего равного Тебе. Как в [этом] мире кто-либо иной [может] превзойти [Тебя], о, [обладающий] несравненным величием?
9. Поэтому смиренно склонившись, простершись, я молю Тебя, могущественного и достохвального! О, Боже, покажи [мне] доброту и любовь, дорогому как сын — отцу, друг — другу!»⁸
10. Прости без остатка все [мои] проступки, те, которые я совершу, совершаю и совершил, имеющие начало и не имеющие его, все мои разнообразные, бесконечные грехи, совершенные помыслением, словом, делом в отношении Господа, [Твоих] почитателей, запрещенные и непредписанные [Священным Писанием] действия.
11. Прости безначальное искаженное знание о душе, целом мире и искаженность в отношении всего остального, что было, есть и будет.

⁸ Бхагавадгита, 11.43–44.

12. Майя, обладающая чудесными свойствами, имеющая тонкую форму и связанная с природой удовольствия и органами восприятия, порождает сознание удовольствия, самость и искаженное знание, приводит к устранению истинной природы Господа и запускает поток моей безначальной кармы⁹. Стань причиной моего освобождения, раба, взывающего [к Тебе]: «Аз есмь раб Твой, ищущий покровительства!».
13. «Среди них мудрый, вечно связанный [со Мной], отличается одной бхакти; ибо Я самый любимый [для этого] мудрого, а он — для Меня. Все [виды] — это возвышенные люди, однако Мое решение в том, что мудрый — Моя душа, ибо он, связанный душой, стремится ко Мне как к самой высокой цели. В конце многочисленных перерождений мудрый припадает ко Мне, [ведь для него] Васудева — это все, стать махатмой¹⁰ трудно»¹¹. Сделай меня [таким] мудрым, как [он описан] в этих трех шлоках.
14. «О, Партха, этот высший Пуруша!»¹² «Только посредством бхакти достигает [Меня], только посредством бхакти имеет силу»¹³, «достигает Моей высшей бхакти»¹⁴. Сделай меня связанным с высшей бхакти, появляющейся из трех состояний!
15. Сделай меня обладающим единственной истинной природой наивысшей бхакти, высшего знания и высшей бхакти.
16. Исполнение наивысшей бхакти, высшего знания и высшей бхакти наполняет непрерывной, вечной, самой чистой един-

⁹ По мнению вайшнавского комментатора, в данном отрывке Рамануджа просит Бога только об отделении от пракрити, а не о ее разрушении. Последнего он не может делать, т.к. пракрити — собственность Бога. Тело не может быть разрушено, т.к. состоит из пракрити, а пракрити вечна. Уничтожены могут быть только связи, соединяющие душу с пракрити, и именно об этом Рамануджа просит Господа. См.: *Gadyatrayam of Bhagavad Ramanuja (Text in Sanskrit with the Commentary of Periya Accan Pillai)*. P. 59.

¹⁰ Махатма — санскр. «великая душа».

¹¹ Бхагавадгита, 7.17–19.

¹² Бхагавадгита, 8.22.

¹³ Бхагавадгита, 11.54.

¹⁴ Бхагавадгита, 18.54.

ственной целью — опытом безграничного, непревзойденного, любимого Господа. Да стану я вечным рабом [Твоим, форма которого] — одна любовь во всех формах и во всех состояниях, обусловленная безграничной, непревзойденной любовью, порожденной [в свою очередь] подобным опытом Господа¹⁵.

17. Даже если тебе не достает средств достигнуть служения Мне, даже если ты погряз во зле, препятствующем [этому], даже если ты бесконечно увяз в прегрешениях [против] Меня, даже если ты бесконечно увяз в прегрешениях [против] Моих [служителей], даже если ты бесконечно увяз в смертельной и невыносимой [греховности], даже если [твоя] истинная природа души была запутана безначальной искаженной ахамкарой, появившейся в результате этой [греховности], даже если [ты] полон безначальными искаженными впечатлениями, появившимися в результате и аханкары, и греховности, даже если ты связан с пракрити, обладающей отличительными особенностями и соответствующей этой [аханкаре и греховности], даже если ты страдаешь от препятствий, [стоящих на пути к осуществлению] наивысшей бхакти, высшего знания и высшей бхакти, которые непрерывно и исключительно направлены на пару лотосоподобных Моих стоп; эти препятствия имеют форму уменьшения знания и физического восприятия, которое должно быть отклонено, и которые приводят к [чувствам] счастья и несчастья, обусловленным тремя [страданиями] адхьятмика, адхибхаутика, адхидайвика¹⁶, укорененными в этой [греховности]. Проговорив двойную [мантру], ты только благодаря Моей любви полностью освобождаешься от препятствий, [стоящих на пути к осуществлению] наивысшей бхакти, высшего знания и высшей бхакти, которые непрерывно и исключительно направлены на пару лотосоподобных Моих стоп. Моею милостью ода-

¹⁵ В данном фрагменте Рамануджа кратко описывает результат исполнения высшей бхакти, источником и плодом которой является безграничная любовь. Рамануджа просит благословения богини Шри развить в нем вкус к служению и Господа принять его в этом служении.

¹⁶ Адхьятмика — относящийся к душе, адхибхаутика — относящийся к Высшему Духу, адхидайвика — относящийся к божеству.

ренный [ты осуществишь] наивысшую бхакти, высшее знание и высшую бхакти. По Моей ведь милости воочию увидишь Мою истинную природу, присущие ей свойства, мощь, красоту и великолепие, [развернувшиеся в мире]. [Постигнешь] собственную форму души и единственную природу [быть] Моим слугой и [выполнять] Мои повеления, единственно Меня воспринимать, единственно стремится быть Моим слугой. Да станешь ты вечным рабом [Моим, форма которого] — одна любовь во всех формах и во всех состояниях, обусловленная безграничной, непревзойденной любовью, [в свою очередь] порожденной опытом Меня, опытом безграничного, непревзойденного, любимого Господа, [которая (любовь — Р.П.)] наполняет непрерывной, вечной, самой чистой единственной целью.

18. Ты таков, [как это описано выше]!
19. Уничтожив [сам] дух препятствий, [связанных] с несчастьем, адхьятмикой, адхибхаутикой и адхидайвикой, постоянно с внимательностью произнося двойную [мантру] до тех пор, пока не погибнет тело, ты обретешь блаженство в Шриранге¹⁷.
20. После же смерти тела ты исключительно по Моей милости обретешь высшее знание, сосредоточившись на Мне, оставив первичные самскарсы, [приводящие к] желанию. Как от изношенной одежды ты с радостью освободишься от пракрити, [обладающей] грубой и тонкой формой. Моей милостью одаренный полностью освободишься от препятствий, [стоящих на пути к осуществлению] наивысшей бхакти, высшего знания и высшей бхакти, которые непрерывно и исключительно направлены на пару лотосоподобных Моих стоп. Ты станешь вечным рабом [Моим, форма которого] только любовь во всех формах и во всех состояниях, обусловленная безграничной, непревзойденной любовью, [в свою очередь] порожденная опытом [постижения] Меня, опытом безграничного, непревзойденного, любимого Господа, [которая] наполняет непрерывной, вечной, самой чистой единственной целью.

¹⁷ Шриранга — название города, а также эпитет Вишну. Позднее Рамануджей будет назван так вишнуйский храм.

21. Пусть не будет у тебя сомнений!
22. Было сказано: «Я никогда не лгал»¹⁸. «Рама дважды не обращается»¹⁹. «[Кто] однажды положился [на Меня], сказал: «Я [принадлежу] тебе», [того] Я защищу от всех существ — такова Моя воля!»²⁰. «Оставив все обязанности, обрети убежище только во Мне! Я спасу тебя от всех грехов: не страдай! Так сказано Мною»²¹.
23. Поэтому, без всякого сомнения, ты, достигнув видения и знания Моей [сущности], действительно обретешь блаженство.
24. В последний час память, которая стала причиной служения Тебе, Господи, пусть сейчас послужит мне!

Перевод с санскрита Р.В. Псху

Библиография

- Chari C.M.C.* Philosophy and Theistic Mysticism of the Alvars. Delhi. 1997.
- Gadyatrayam of Bhagavad Ramanuja (Text in Sanskrit with the Commentary of Periya Accan Pillai). Madras. 1994.
- Oberhammer G.* Zur spirituellen Praxis des Zufluchtnehmens bei Gott (sarana-gati) vor Venkatanatha. Materialien zur Geschichte der Ramanuja-Schule VII // Österreichische Akademie der Wissenschaften, Sitzungsberichte der philosophisch-historischen Klasse. Wien. 2004.

¹⁸ Рамаяна, 4, 7, 21ab.

¹⁹ Рамаяна, 2, 16, 19.

²⁰ Рамаяна, 6, 12, 20.

²¹ Бхагавадгита, 18.66.

Китай и атомизм

Одной из прерогативных инстанций, демонстрирующих фундаментальное различие между китайской и западной научно-философскими традициями и культурами в целом, является атомистическая теория. Как показал Дж. Нидэм (1900–1905), китайская физика, оставаясь верной философскому прототипу волновой теории, упорно отвергала атомистику¹. Китайские мыслители, по видимому, самостоятельно не создали никакого варианта атомистической теории. Все субстратные состояния как материальных, так и духовных явлений обычно мыслились непрерывно-однородными («пневма» — *ци* 气, «семя-дух» — *цзин* 精), так как господствовали континуально-волновые представления о веществе.

Но в литературе довольно часто встречается идущее от христианских миссионеров, воспитанных на механистическом атомизме XVII–XVIII вв., ошибочное истолкование континуальной полеобразной «пневмы»-*ци* и ее утонченной (эссенциальной) формы — «семени-духа»-*цзин* (ср. «сперматический логос» стоиков) как атомизированной материи («частицы-*ци*», «частицы-*цзин*»). Дело доходило даже до абсурда, когда, например, патер С. Лёгаль (1858–1916)² трактовал как концентрирование и рассеивание атомов сгущение и разрежение *ци* в Великой пустоте (*тай сюй* 太虚),

¹ *Needham J.* Science in Traditional China. Cambridge (Mass.). Hong Kong. 1981. См. также: Кобзев А.И. Концепция Дж. Нидэма и ее критика. (Обзор) // Современные историко-научные исследования: наука в традиционном Китае. Реф. сб. М. 1987. С. 46. *Он же.* Специфика традиционной китайской науки // Духовная культура Китая: энциклопедия. Т. 5: Наука, техническая и военная мысль, здравоохранение и образование. М. 2009. С. 23–24. *Он же.* Нидэм // Там же. С. 781.

² *Le Gall S.* Le philosophe Tchou Hi, sa doctrine, son influence. Shang-hai. 1923. P. 30.

сравниваемое Чжан Цзаем (1020–1078) с застыванием и таянием льда в воде, что в свою очередь основывалось на популярной в китайской философии аналогии метаморфоз *ци* и воды, которую уже в I в. н.э. проводил Ван Чун («Лунь хэн» — «Взвешивание суждений». VII, 1 / гл. 24, XX, 3 / гл. 62)³. По справедливому замечанию А.Ч. Грэма (1919–1990), С. Лёгаль это делал «вопреки тому факту, что сравнение с водой ясно показывает, что эфир (т. е. *ци*. — А.К.) представляет собой континуум, а не скопление атомов»⁴. Было бы поистине странно, если бы китайцы идею дискретных элементарных частиц связывали с образом воздуха (*ци*), который в классической атомистике (Левкиппа и Демокрита) рассматривался скорее как нечто противоположное атомам, т. е. континуальная пустота⁵.

Общая для китайской философии и науки концепция мировой субстанции — воздухоподобной пневмы-*ци* определяла и более конкретные научные теории, в частности повлияв на выбор именно духовых, а не каких-либо других, например струнных, как на Западе, инструментов (*люй* 律 — разноразмерных трубок, напоминающих флейту) в качестве материальной модели для акустики и музыковедения⁶.

Ряд исследователей из КНР (Фэн Ци, 1915–1995; Лю Вэнь-ин, род. 1939)⁷ обнаруживают понятие атома в трех терминах древне-

³ Ван Чун. Лунь хэн / пер. Т.В. Степугиной // Древнекитайская философия. Эпоха Хань. М. 1990. С. 296–297; Петров А.А. Ван Чун — древнекитайский материалист и просветитель. М. 1954. С. 46.

⁴ Graham A.C. Two Chinese Philosophers: Ch'eng Ming-tao and Ch'eng Yi-ch'uan. L. 1958. P. 34.

⁵ Лурье С.А. Демокрит. Л. 1970. С. 251. Фр. 176. С. 252–254. Фр. 200–203.

⁶ Подробно см.: Еремеев В.Е. Акустико-музыкальная теория // Духовная культура Китая: энциклопедия. Т. 5. С. 188–217. Исаева М.В., Карапетьянц А.М., Еремеев В.Е. Люй // Там же. Т. 6: Искусство. М. 2010. С. 633–646.

⁷ Фэн Ци 冯契. Лунь Чжун-го чуань-тун чжэ-сюэ ды тэ-дянь (Об особенностях традиционной китайской философии) // Сюэ-шу юэ-кань (Научный ежемесячник). Шанхай. 1983. № 7. Лю Вэнь-ин 刘文英. Гуань-юй би-цзяо чжэ-сюэ ши ды цзи-гэ вэнь-ти (О некоторых вопросах сравнительной истории философии) // Ланьчжоу да-сюэ сюэ-бао (шэ-хуй кэ-сюэ бань) / Вестник Ланьчжоуского университета (серия общественных наук). Ланьчжоу. 1982. Об этих публикациях см. также: Кобзев А.И., Зинин С.В. Концепции ки-

китайской философии: *дуань* 端 — «начало, конец, крайность, основание» из «Мо-цзы» (V–III вв. до н.э., гл. 40, опр. 61/62), *сяо и* 小一 — «малое единое» Хуй Ши («Чжуан-цзы», IV–III вв. до н.э., гл.33) и *сяо тянь ся мо нэн по янь* 小天下莫能破焉 — «малое, которое не может быть разбито/раскрыто никем/ничем в Поднебесной» из «Чжун юна» (V–IV вв. до н.э., §12)⁸. Последнее выражение Янь Фу (1853–1921) использовал для определения европейского понятия атома.

Допускающее разные толкования и исправления определение из «Мо-цзы» гласит: «*Дуань* — то, что в теле не имеет предшествующего/рядоположенного/толщины и является самым первым». Еще Чэнь Ли 陈澧 (1810–1882) отождествил *дуань* с геометрической точкой (*дянь* 点) в западном понимании («Дун-шу ду шу цзи» 东塾读书记 – «Записки Дун-шу о чтении книг»), и эта интерпретация последовательно проведена, например, в классическом комментарии Гао Хэна (1900–1986) «Мо цзин цзяо цюань» («Моистский канон» со сверкой и толкованиями», 1958). Лян Ци-чао (1873–1923) в «Мо цзин цзяо ши» («Моистский канон» со сверкой и объяснениями») идентифицировал *дуань* как с геометрической точкой, так и с мельчайшим и неделимым физическим телом — индийским атомом (*цзи вэй* 极微 — «предельно малое/тонкое», санскр. «параману») и электроном, тогда считавшемся на Западе пределом деления атома⁹.

Согласно Фэн Ю-ланю (1895–1990) и Дж. Нидэму, определение *дуань* в «Мо-цзы» близко Евклидову определению геометрической точки и направлено против напоминающего апории «Дихотомия» и «Ахилл» Зенона Элейского (V в. до н.э.) афоризма «диалектиков/апоретиков» Хуй Ши и/или Гунсунь Луна (IV–III вв. до н.э.) о бесконечности ежедневного деления пополам даже короткой палочки

тайских ученых // Современные историко-научные исследования: наука в традиционном Китае; Кобзев А.И. Современное состояние историко-философской науки в КНР // Общественные науки в КНР. М. 1986.

⁸ Ср. переводы второго и третьего терминов: Древнекитайская философия. Т. 1. М. 1972. С. 292. Т. 2. М. 1973. С. 121.

⁹ См.: Ян Цзюнь-гуан 杨俊光. Мо цзин янь-цзю (Исследование «Моистского канона»). Нанкин. 2002. С. 432.

(«Чжуан-цзы», гл. 33)¹⁰. Напротив, Ху Ши (1891–1962) и А.Ч. Грэм доказывали, что в «Мо-цзы», как и у «диалектиков/апоретиков», обосновывается бесконечная делимость, противоположная атомарности¹¹. Подобное расхождение в авторитетных мнениях вызвано характерной для китайской науки в целом и моизма (*мо-цзя*) в частности нерасчлененностью физики и геометрии, ибо при отсутствии развитой идеалистической теории геометрические объекты не получали особого онтологического статуса чистых идей. С этим, к примеру, связана проблема истолкования термина *чжун* 中 («середина/центр») в описании моистами оптических особенностей вогнутого зеркала («Мо-цзы», гл. 41, опр. 14/15 или 22/23), так как, согласно контексту, он означает фокус, но в предшествующей главе (гл. 40, опр. 54/55, 58/59) определен как центр окружности, следовательно, и здесь должен означать центр кривизны.

Поэтому, хотя определение *дуань* расположено в «геометрическом разделе» «Мо цзина» («Моистский канон», т. е. гл. 40–45 «Мо-цзы») и, несомненно, имеет соответствующий смысл, этот термин означает также физическую точку, как в примере самих моистов (гл. 42, опред. 2) — «край линейки-чи». Данное «разъяснение» (*шо* 说) относится к определению *ти* 体 («тело/сущность») в значении «часть, элемент, член [целого]», т. е. носит явно физический смысл. По справедливому замечанию А.Ч. Грэма, *дуань* — не любая, а начальная или/и конечная точка¹². Такими «начальными точками» являются оба «конца» палки, что и подтверждает использованный в гл. 63 «Мо-цзы» бином *лян дуань* 兩端 («два конца / оба края»). В «Чжун юне» (§ 6) он получил более общее значение «двоица противоположных начал» с конкретизацией в виде добра (*шань* 善) и зла (*э* 惡)¹³, а затем в неоконфуцианском

¹⁰ *Fung Yu-lan*. A History of Chinese Philosophy. Princeton, 1952. Vol. 1. P. 270; *Needham J.* Science and Civilization in China. Vol. 2: History of Scientific Thought. Cambridge. 1956. P. 194.

¹¹ *Ху Ши* 胡适. Чжун-го чжэ-сюэ ши да-ган (Очерк истории китайской философии). Т. 1. Шанхай. 1926. С. 120; *Graham A.C.* Later Mohist Logic, Ethics and Science. Hong Kong. L. 1978. P. 432–433.

¹² *Graham A.C.* Later Mohist Logic, Ethics and Science. P. 310.

¹³ Ср. пер.: Древнекитайская философия. Т. 2. С. 120.

учении Чжан Цзяя (1020–1078) стал одной из главных мироопределяющих категорий, представляя бинарные проявления Пути-*дао* 道. О крайней сомнительности атомистической интерпретации *дуань* свидетельствует и «разъяснение» (гл. 42) к исходному определению в «Мо-цзы» (гл. 40, опр. 61/62) — «отсутствие подобного/тождественного» (*у тун* 无同), которое указывает на единственность данного объекта, не сочетающуюся с понятием атома.

О «малом едином» известно только, что это «предельно малое, не имеющее внутреннего» (*чжи сяо у нэй* 至小无内) и ему противоположно «великое единое» (*да и* 大一), которое есть «предельно великое, не имеющее внешнего» (*чжи да у вай* 至大无外). Неясно, является ли оно субстанцией чего-либо. В гл. 36 «Гуань-цзы», ныне признанной произведением современников Хуй Ши — Сун Цзяня и Инь Вэня, аналогичное выражение «малое, не имеющее внутреннего» (*сяо у нэй*) в таком же сочетании с «великим, не имеющим внешнего» (*да у вай*) описывает «Путь-*дао* между небом и землей», т. е. нечто единое, процессуальное и континуальное, а не множественное, субстанциальное и дискретное, как атомы¹⁴. В «Люй-ши чунь цю» («Весны и осени господина Люя», III в. до н.э., XV, 3) эти формулы приложены к «человеку, достигшему Пути-*дао*» (*дэ дао чжи жэнь* 得道之人)¹⁵. В «Хуайнань-цзы» (II в. до н.э., гл. 2) сходными выражениями описано континуальное протобытие, в котором «еще не начали наличествовать наличие и отсутствие (*ю у* 有无)»¹⁶. Оно является неограниченным «пространством» (*юй* 宇), для которого «не может стать внешней» (*бу кэ вэй вай* 不可为外) никакая глубина или ширина и «не может стать внутренней» (*бу кэ вэй нэй* 不可为内) даже разрубленная щетинка или расщепленная ость. Иногда вслед за Чжан Бин-линем (1869–1936) («Мин цзянь пянь» — «Глава о зорком зрении») и Ху Ши¹⁷ в термине *сяо и* видят обозначение времени, а в *да и* —

¹⁴ Ср. пер.: Древнекитайская философия. Т. 2. С. 27.

¹⁵ Ср. пер.: Люйши чуньцю (Весны и осени господина Люя) / Пер. Г.А. Ткаченко. М. 2001. С. 225.

¹⁶ Ср. пер.: Философы из Хуайнани / Хуайнаньцзы / Пер. Л.Е. Померанцевой. М. 2004. С. 37.

¹⁷ Ху Ши. Указ. соч. С. 229–233.

пространства и времени¹⁸, что также никак не ассоциируется с атомарностью. Весьма трудно считать Хуй Ши атомистом, ибо его знаменитому афоризму: «Если от палки [длиною в] один *чи* ежедневно отнимать половину, то не изведешь ее и за 10000 поколений», — явно присуща антиатомистическая направленность, подобно апориям Зенона Элейского, согласно концепции П. Таннери (1843–1901), опубликованной в 1887¹⁹.

Аналог данного афоризма в «Мо-цзы» (гл. 41, 43, опр. 59/60) отметил создатель его первой современной редакции «Мо-цзы сянъ гу» («Свободное истолкование “Мо-цзы”», 1894) Сунь И-жан (1848–1908)²⁰: вскапывание поля требует предварительной обработки его половины, а до этого еще половины и т.д., что в итоге приводит к невозможности двинуться вперед и пребыванию в отправной точке (*дуань*). Такую аналогию как выражение общей антиатомистической позиции поддержал А.Ч. Грэм²¹. У Юй-цзян (1898–1977) счел схожими с этими суждениями также определения «малого единого» и «малого, которое не может быть разбито/раскрыто никем/ничем в Поднебесной»²², что вообще сводит на нет попытку обнаружить древнекитайский атомизм. Вместе с тем некоторые специалисты, например Мэй Жун-чжао, утверждают, что в «Мо-цзы» не подтверждается, а, напротив, опровергается тезис Хуй Ши / Гунсунь Луна о бесконечной делимости посредством понятия «нерасполовиниваемой» (*бу бань* 不半) точки (*дуань*)²³.

¹⁸ *Kou Kao-koh I. Deux sophists chinois Houei Che et Kong-souen Long. Paris. 1953. P. 72. Note 2.*

¹⁹ *Таннери П. Первые шаги древнегреческой науки. СПб. 1902. С. 238–245.*

²⁰ *Сунь И-жан 孙诒让. «Мо-цзы сянъ-гу» («Свободное истолкование “Мо-цзы”») // Чжу цзы цзи чэн (Корпус философской классики). Т. 4. Пекин. 1956. С. 199, 229.*

²¹ *Graham A.C. Later Mohist Logic, Ethics and Science. P. 433.*

²² *У Юй-цзян 吴毓江. Мо-цзы цзяо-чжу («Мо-цзы» со сверкой и комментариями). Пекин, 2006. Кн. 1. С. 582, примеч. 341.*

²³ *Мэй Жун-чжао 梅荣照. Чжун-го шу-сюэ ши (История китайской математики) // Чжунго да бай-кэ-цюань-шу. Шусюэ (Большая китайская энциклопедия. Математика). Пекин, Шанхай. 1988. С. 848.*

Интересно, что в обоих парадоксах, как и в «Дихотомии», речь идет именно о делении пополам. А. Ч. Грэм, как и П. Таннери²⁴ в случае с Зеноном, объяснил это простым удобством, но, вероятно, здесь кроется более глубокая и общая причина — особая роль бинарности как в древнекитайской методологии, так и в древнегреческих пифагорействе и атомизме, с которыми полемизировал Зенон.

Выражение же из «Чжун юна» характеризует предельную сокровенность/непостижимость (*инь* 隱) Пути-дао (возможно, учения) благородного мужа (*цзюнь цзы* 君子), также сопоставленную с его «величием, которое не может быть вмещено/вынесено никем/ничем в Поднебесной» (*да тянь ся мо нэн цзай янь* 大天下莫能載焉). Данный пассаж рождает, как минимум, две соблазнительные ассоциации. Во-первых, образ «сокровенного благородного мужа» (*инь цзюнь цзы*) — главная характеристика Лао-цзы в его основополагающей биографии, помещенной Сыма Цянем (135–87/86 до н.э.) в «Ши цзи» (гл. 63). А так как фигура Лао-цзы отбрасывает тень Будды²⁵, то тут допустимо искать и след буддийской атомистики. Но еще интереснее эпитет «неразбиваемое/нераскалываемое», ведущий уже не к Индии, где термин «атом» («ану», «параману») нес идею «тончайшего/мельчайшего», связанную с «оппозицией тонкое — грубое состояние вещества (сукшма — стхула)»²⁶, а к Греции, где таковой означал именно «неделимое/неразрезаемое» в связи с противопоставлением пустоте. Идя еще дальше, можно усмотреть здесь семантическую кальку не столько греческого «атома», сколько «индивида/индивидуума» (*individuum*), особенно с учетом достаточно древних связей Китая с Римом. Хотя на первый взгляд кажется, что хронологически выражение из «Чжун юна» скорее соотносится с «атомарными телами» (*atoma*

²⁴ *Graham A.C.* Later Mohist Logic, Ethics and Science. P. 433. *Таннери П.* Указ. соч. С. 245.

²⁵ Подробно см.: *Ковзев А.И.* Лао-цзы и Будда — «совпадение двух в одном» или «раздвоение единого»? // XXXIX научная конференция «Общество и государство в Китае». М. 2009. *Он же.* Опасное сходство, или Проблема родства «двух родоначальников» — Лао-цзы и Будды // Восток. 2010. № 2.

²⁶ *Лысенко В.Г.* «Философия природы» в Индии: атомизм школы вайшешика. М., 1986. С. 88.

sōmata) Демокрита — Аристотеля (V–IV вв. до н.э.) или «неделимыми» (adaiareta) Метродора (Феодорет, IV, 57, 9; С.Я. Лурье. Фр. 199), а не идентифицированным с «атомом» «индивидуумом» Цицерона (106–43 до н.э.; «О границах добра и зла», I, 6, 17), датировка китайского текста очень неопределенна, доводится до II–I в. до н.э., когда сложился включающий его канон «Ли цзи» («Записки о благопристойности»), и потому принципиально не противоречит сопоставлению с более поздним латинским термином. Антропная коннотация «индивида» считается возникшей еще позднее, но, следуя методологическому принципу «анатомия человека — ключ к анатомии обезьяны», можно предположить подобный семантический потенциал в нем с самого начала, тем более что Цицерон оперировал и «атомом», а значит, в его дубликате был заложен какой-то дополнительный смысл. Но даже если бы эта яркая гипотеза нашла документальное подтверждение, останется непоколебленным исторический факт отсутствия дальнейшего интеллектуального движения китайцев к атомистике физического или психического мира.

Вместе с буддизмом в Поднебесную начал проникать индийский атомизм. В 391 г. Гаутама Сангхадэва (Сэнцзятито 僧伽提婆, Чжун-тянь 众天), Хуй-юань 慧远 (334–416) и др. перевели «Абхидхарма-хридая-шастру» («Апитань синь лунь» — «Шастра сердца высшей дхармы / законоучения») ²⁷ Дхармашри/Дхармоттары/Дхармоджины (Фа-шэн 法胜, II в.), в которой «идея материального атома (а значит, обладающего свойством сопротивления и, соответственно, непроницаемостью — сапратигхата) впервые эксплицитно сформулирована» ²⁸. Она получила развитие в комментариях к данному тексту: Упашанты/Упаджиты (Юбошаньдо 优波扇多, III в.) в переводе, осуществленном Нарендраяшасом (Налянь-

²⁷ *Nanjō Bunyū* 南条文雄. Catalogue of the Chinese Translation of Buddhist Tīrīṭaka. Oxford, 1883. № 1288; *Demiéville P., Durt H., Seidel A.* Répertoire du Canon bouddhique sino-japonais. P., Tôkyô, 1978. № 1550; *Тун Вэй* 童玮. Эр-ши-эр чжун Да цзан цзин тун-цзянь (Сводный указатель по 22 изданиям «Великой сокровищницы канонов»). Пекин, 1997. № 70.

²⁸ *Лысенко В.Г.* Атомизм // Индийская философия: энциклопедия. М., 2009. С. 119.

тилиешэ 那连提黎耶舍, Цзунь-чэн 尊称, 517–589) и Гаутамой Дхармапраджней (Фа-чжи 法智) в 563 г.²⁹, и Дхарматраты (Фа-цзю 法救, IV в.)³⁰, переведенном Сангхаварманом (Сэнцзябамо 僧伽跋摩, Чжун-кай 众铠) в 423–442 гг. Эти представления отражены также в «Вибхаша-шастре» («Бипоша лунь» — «Шастра обсуждения», *цзюани* 1, 6)³¹ Катьянипутры (ок. I в. до н.э.), переведенной Сангхабути/Сангхабхадрой (Чжун-сянь 众现) в 381–384 гг.; «Абхидхарма-махавибхаша-шастре» («Апидамо да пипоша лунь» — «Шастра великого обсуждения высшей дхармы/законоучения», *цзюань* 127)³², представляющей собой коллективный комментарий к «Джняна-прастхане» Катьянипутры и переведенной в 656–659 гг. Сюань-цзаном 玄奘 (600/602 — 664); «Йогачарьябхуми-шастре» («Юйцзяши ди лунь» — «Шастра уровней практики йоги», *цзюань* 1)³³ Майтреи (Майтреянахта, Милэ 弥勒) и/или Асанги (У-чжу, 无著, IV в.) в переводе Сюань-цзана 646–647 гг.; «Абхидхарма-самуччая» / «Абхидхарма-сангити-шастра» («Апидамо цзи лунь» — «Шастра собрания высшей дхармы/законоучения», *цзюань* 1)³⁴ Асанги в переводе Сюань-цзана 652 г. и других авторитетных трактатах.

Отсюда видно, что уже, как минимум, с конца IV в. китайцы располагали закрепленной в канонических текстах информацией об индийском атомизме, а к VII в. уже имели репрезентативную картину его апологии и критики. Более того, в китайскую Трипитаку — «Да цзан цзин» («Великая сокровищница канонов») был включен трактат не буддийской школы вайшешики (*шэн [лунь]*

²⁹ *Nanjō Bunyū*. Op. cit. № 1294. *Demiéville P., Durt H., Seidel A.* Op. cit. № 1551. *Тун Вэй*. Указ. соч. № 940.

³⁰ *Nanjō Bunyū*. Op. cit. № 1287. *Demiéville P., Durt H., Seidel A.* Op. cit. № 1552. *Тун Вэй*. Указ. соч. № 3929.

³¹ *Nanjō Bunyū*. Op. cit. № 1279. *Demiéville P., Durt H., Seidel A.* Op. cit. № 1547. *Тун Вэй*. Указ. соч. № 308.

³² *Nanjō Bunyū*. Op. cit. № 1263. *Demiéville P., Durt H., Seidel A.* Op. cit. № 1545. *Тун Вэй*. Указ. соч. № 51.

³³ *Nanjō Bunyū*. Op. cit. № 1170. *Demiéville P., Durt H., Seidel A.* Op. cit. № 1579. *Тун Вэй*. Указ. соч. № 3829.

³⁴ *Nanjō Bunyū*. Op. cit. № 1199; *Demiéville P., Durt H., Seidel A.* Op. cit. № 1605; *Тун Вэй*. Указ. соч. № 55.

цзун 胜[论]宗), создавшей самое развитое в Индии атомистическое учение³⁵, — «Вайшешика-никая-даша-падартха-шастра» («Шэн-цзун ши цзюй и лунь» — «Шастра вайшешики / школы побеждающих [суждений] о десяти категориях») Хуй-юэ 慧月 (Чандрамати/Матичандра/Джняначандра, V в.) в переводе Сюань-цзана 648 г.³⁶. Трансформацию атомов в воспринимаемые объекты вайшешики объясняли с помощью нумерологии, основанной на комбинациях диад (двьянука) и триад (трыянука), т. е. числах 2, 3 и 6. В частности, в начале шастры Хуй-юэ (I, 3)³⁷ сказано, что «тонкие/мелкие тела/сущности» (*вэй ти* 微体) и «короткие» (*дуань ти* 短体) атомарно двоичны (*эр вэй го* 二微果), а «большие» (*да ти* 大体) и «длинные» (*чан ти* 长体) атомарно троичны (*сань вэй го* 三微果). Подробнее эта теория изложена Куй-цзи 窥基 (632–682) в комментарии к переведенному его учителем Сюань-цзаном в 661 г. знаменитому стихотворному трактату Васубандху «Вимшатики» («Двадцать строф»)³⁸ — «Вэй ши эр ши лунь шу цзи» 唯识二十论述记 («Записки толкований “Шастры в двадцати [строфах] о только сознании”»)³⁹. Согласно Куй-цзи, первична атомарная пара («отец» и «мать»), порождающая «сына», т. е. присоединяющая атом и становящаяся триадой. Затем спариваются две триады, создавая шестерицу, присоединяющую седьмой атом. Далее спариваются две семерички и присоединяют пятнадцатый атом⁴⁰. Простейшая интерпретация шестерицы «вечных»

³⁵ Лысенко В.Г. «Философия природы» в Индии: атомизм школы вайшешика. С. 87–106. Она же. Атомизм // Индийская философия: энциклопедия. М., 2009..

³⁶ Индийский оригинал этого трактата утрачен. Подробно см. его перевод и исследования: *Ui Hakuju*. Vaiśeṣika Philosophy according to the Daśapadārtha-śāstra. Chinese Text with Introduction, Translation and Notes / Ed. by E.W. Thomas. L., 1917, repr.: Varanasi, 1962, 1999; *Miyamoto Keiichi*. The Metaphysics and Epistemology of the Early Vaiśeṣika: with an Appendix Daśapadārthī of Candramati. Pune, 1996; *Miyamoto Keiichi*. Daśapadārthī: An Ancient Indian Literature of Thoroughly Metaphysical Realism. Kyoto, 2007.

³⁷ *Ui Hakuju*. Op. cit. P. 252, 95.

³⁸ *Nanjō Bunyū*. Op. cit. № 1240; *Demiéville P., Durt H., Seidel A.* Op. cit. № 1590; *Тун Вэй*. Указ. соч. № 3317.

³⁹ *Demiéville P., Durt H., Seidel A.* Op. cit. № 1834; *Тун Вэй*. Указ. соч. № 3318.

⁴⁰ *Ui Hakuju*. Op. cit. P. 129–130.

(нитья) «шарообразных» (паримандала) атомов с присоединением седьмого представлена на рис. 1.

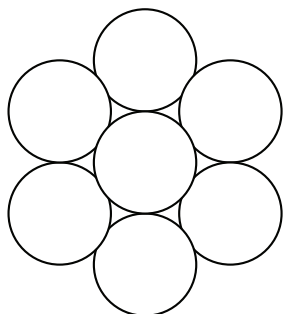


рис. 1

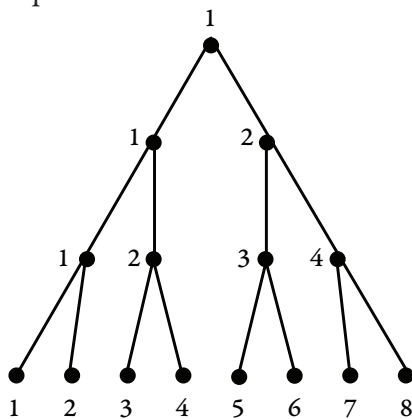


рис. 2

Кунь (15)	Гэнь (14)	Кань (13)	Сюнь (12)	Чжэнь (11)	Ли (10)	Дуй (9)	Цянь (8)
Великая инь (7)		Малый ян (6)		Малая инь (5)		Великий ян (4)	
Инь (3)				Ян (2)			
Великий предел (1)							

рис. 3

Однако не вполне ясный и по-разному толкуемый комментарий Куй-цзи может быть соотнесен и с основополагающей для китайской методологии двоичной порождающей структурой, изображенной на рис. 2. Она, к примеру, заключена в знаменитом описании в «Чжоу и» («Чжоуские/Всохватные перемены», «Си цы чжуань» — «Предание привязанных афоризмов», I, 11) поэтапного возникновения восьми триграмм (*ба гуа* 八卦) из Великого предела (*тай цзи* 太极) и его иллюстрации в 15-членном «Изображении линейной последовательности восьми триграмм согласно Фу-си» («Фу-си ба гуа цы суй ту»; рис. 3). В обоих случаях прежде всего совпадает общее количество описанных структурных элементов — 15, воплощающее важнейшую китайскую нуме-

рологему *сань у* («троицы и пятерицы / троица пятериц»)⁴¹. Для понимания связи комментария Куй-цзи с указанной структурой следует учитывать, что увеличение атомарности тут может происходить посредством сложения с предыдущей числовой характеристикой. Один атом первого (верхнего) уровня рождает диаду (два атома второго уровня), которая вместе с ним становится триадой. Две триады (два атома второго уровня и четыре третьего) рожают шестерицу, становящуюся семерицей с атомом первого уровня. Две семерицы (два атома второго уровня, четыре третьего и восемь четвертого) рожают комбинацию четырнадцати атомов с пятнадцатым на первом уровне. Отсюда с известной осторожностью можно предположить, что концепция вайшешиков испытала китайское влияние, в частности ее самой мощной и оригинальной нумерологии — гексаграммы (*гуа* 卦), построенной на числах 2, 3 и 6 (2 вида черт, 2 триграммы, 3 диграммы, 6 позиций). Не исключено, что таким образом через пророков не своего отечества был реализован атомистический потенциал гексаграмм, отмеченный Дж. Нидэмом.

Позднее вайшешики стали иначе описывать образование мира из атомов. Шридхара (ок. 950–1000), возможно, излагая ранее возникший взгляд, стал трактовать триаду как соединение трех диад, т. е. шестерицу атомов. В целом происхождение этой шестеричной (2×3) схемы неясно, и общей нумерологической значимости чисел 2, 3 и 6 тут недостаточно. Согласно гипотезе В.Е. Еремеева (1953–2011), один атом соответствует точке, два — линии, а три диады — трем взаимно перпендикулярным линиям, задающим трехмерные объекты.

Подобное истолкование напоминает пифагорейско-платонический математический атомизм, в котором числа считались неделимыми сущностями и поэтому диады и триады могли сохранять атомарную природу⁴². Еще более интригующей становится дан-

⁴¹ Подробно см.: *Кобзев А.И.* Учение о символах и числах в китайской классической философии. М., 1994. С. 228–338; *он же.* Сань у // *Духовная культура Китая: энциклопедия.* Т. 5, с. 803–825.

⁴² *Солопова М.А.* Атомизм // *Античная философия: Энциклопедический словарь.* М., 2008.

ная параллель с учетом теорий атомарных треугольников Платона (427–347 до н.э.) («Тимей», 53c — 57d; критика: Аристотель. «О небе», III, 1) и «неделимых линий/ атомарных черт» Платона/Ксенократа (396–314 до н.э.) (Аристотель. «Метафизика», II, 9, 992a 19–22; аристотелевский корпус: «Пери атомон граммон» — «О неделимых линиях/ атомарных чертах»). У Платона мельчайшие «единичные тела», образующие четыре элемента/ стихии (stoicheia: огонь, воздух, вода, земля), — стереометрические корпускулы в виде правильных многогранников (тетраэдр, октаэдр, икосаэдр, куб), которые в свою очередь состоят из геометрических фигур — треугольников, образующих «всякую плоскую поверхность». «Прекраснейший» из них, выступающий «первоначалом» «первородного» и простейшего элемента — огня, представляет собой прямоугольный треугольник, половинный от равностороннего и имеющий катеты и гипотенузу в пропорции: x , $x\sqrt{3}$, $2x$. Шесть таких треугольников, т. е. три пары соединенных гипотенузами, складываются в равносторонний треугольник, становящийся основой исходного объемного тела — пирамиды-тетраэдра. Очевидно, что данное построение базируется на числах 2 и 3 и формуле: $2 \times 3 = 6$. В нем намеренно выделено удвоение и утроение геометрических атомов — прямоугольных треугольников со сторонами x , $x\sqrt{3}$, $2x$, поскольку образуемый ими равносторонний треугольник проще было бы описать как разделенный тремя медианами. «Неделимые линии/ атомарные черты» Ксенократа представляются естественным углублением концепции математической атомарности его учителя Платона — переходом от троичной двумерности треугольника к двоичной (определяемой двумя точками) одномерности линии, что поразительным образом созвучно современным физическими теориям суперструн как одномерных бран. При этом греческое слово «γραμμη» («линия/ черта») имеет также значение «письменный знак, буква».

Достаточно полно представленный в Китае индийский атомизм не нашел там почвы для укоренения в силу совершенной инородности или, напротив, полностью растворился в местной понятийной органике. Для перевода терминов «ану» и «параману»

использовались главным образом иероглиф *вэй* 微 («тончайшее/мельчайшее», 1 *чи* 尺 : $10^6 = 30 : 10^6$ см) и производный от него бином *цзи вэй* 极微 («предельно тонкое/мелкое», умопостигаемый атом), а также *чэнь* 尘 («пыль/прах», $30 : 10^8$ см, 10^{-8}) и *линь сюй* 邻虚 («близкое к пустоте»)⁴³. Последний термин выразительно демонстрирует отсутствие основополагающего для Европы противопоставления атомов пустоте. В завоевавшем в Китае большую популярность и, как минимум, дважды переведенном — Парамартхой (Чжэнь-ди 真谛, 499–569) в 563–567 и Сюань-цзаном в 651–654 гг. — трактате Васубандху (Ши-цинъ 世亲, ок. 316–396) «Абхидхарма-коша» («Апидамо цзюйшэ лунь» — «Шастра вместилища высшей дхармы / законоучения», *цзюань* 12)⁴⁴ сказано: «Деление до конца всех руп/цветоформ (*сэ* 色) доходит до одного предельно тонкого/мелкого (*цзи вэй*), поэтому одно предельно тонкое/мелкое является предельно малой (*цзи сяо* 极小) рупой/цветоформой». Там же содержится поразительное и требующее специального исследования утверждение, что размер «предельно тонкого/мелкого» составляет 1/280 000 000 часть длины средней фаланги указательного пальца, т. е. примерно 10^{-8} см., что соответствует современным данным о величине атомов. Подобные атомы соединяются в «скопления тончайших/мельчайших» (*цзюй вэй* 聚微), а те — в «тончайшую/мельчайшую пыль» (*вэй чэнь* 微尘), которая может быть увидена. В «Апидамо цзюй ши лунь» (*цзюань* 11) также приведены размеры атомов двух из пяти элементов (*у син* 五行) — металла и воды: «Семь предельно тонких/мелких (*цзи вэй*) составляют величину одного тончайшего/мельчайшего (*вэй*). Соединяясь в семерку, тончайшие/мельчайшие составляют пылинку (*чэнь*) металла. Соединенные семь пылинок металла составляют величину одной пылинки воды. Соединяясь в семерку, пылинки воды составляют пылинку кроличьего волоса».

⁴³ *Дин Фу-бао* 丁福保. Фо-сюэ да цы-дянь (Большой словарь буддийского учения). Пекин, 1984. С. 1202–1203; Фо-цзяо да цы-дянь (Большой буддийский словарь) / Гл. ред. Жэнь Цзи-юй. Нанкин, 2002. С. 606; *Soothill W.E., Hodous L.* A Dictionary of Chinese Bouddhist Terms. Delhi, 1977. P. 403.

⁴⁴ *Nanjō Bunyū.* Op. cit. № 1267; *Demiéville P., Durt H., Seidel A.* Op. cit. № 1558; *Тун Вэй.* Указ. соч. № 58.

Благоприятной предпосылкой для развития атомизма было использование фонетической транскрипции *а-ну* 阿拏 для передачи термина «ану», поскольку это свидетельствовало об осознании его принципиальной новизны. В частности, в составленной Куи-цзи энциклопедии «Да шэн фа юань и линь чжан» («Отражения леса смыслов парка дхарм великой колесницы», т. 5)⁴⁵ сказано: «Среди имеющих тело/сущность (*ти* 体) и функцию/проявление (*юи* 用) самое предельно малое (*цзи сяо*) называется *а-ну* и именуется также предельно тонким/мелким (*цзи вэй*)». Однако это обозначение не только не возобладало, но и само утратило атомистическую специфику, став обозначением одного из уровней утончения бытия, а не его предельной тонкости. *А-ну* суть доступные зрению божеств и бодхисаттв корпускулы чувственного мира (*у ши цзин* 五识境 — «сферы восприятий пятью [органами чувств]»), каждая из которых образована скоплением семи «предельно тонких/мелких», т. е. атомов сверхчувственного мира, соотносящихся с первыми как «способности/потенции» (*нэн* 能) с «положениями/местами» (*со* 所). Возможно, поэтому впоследствии (в частности, у Ху Ин-линя 胡应麟 [1551–1602] в ч. 1 «Вводных суждений о девяти потоках» — «Цзю-лю сюй-лунь» 九流绪论 «Собрания рукописей из Маломестной уединенной обители» — «Шао-ши шань-фан би-цун» 少室山房笔丛 наряду с *вэй чэнь*) появилась еще одна фонетическая транскрипция «ану» — *а-ноу* 阿耨. Напротив, определившее победу семантической кальки *вэй* представление о «мельчайшем/тончайшем» уровне бытия, в особенности Пути-*дао*, искони присутствовало в китайской философии. Как одно из основных определений Пути-*дао* оно представлено и в «Дао дэ цзине» — «Каноне Пути и благодати», (*чжан* 14): «Хватаешь (*бо*) — и не достигаешь, [поэтому] именуется мельчайшим (*вэй*)». В данной сентенции на как будто бы более позднее значение «атом» у иероглифа *вэй* многозначительно намекает значение «разрезать» у *бо* 搏 и соответственно возможность прочтения: «Разрезаешь (*бо*) — и не получается, [поэтому] именуется атомарным (*вэй*)».

⁴⁵ *Demiéville P., Durt H., Seidel A.* Op. cit. № 1861. *Тун Вэй*. Указ. соч. № 949.

В 1962 г. одновременно с опубликованием знаменитой книги М. Мак-Люэна «Галактика Гуттенберга», в которой утверждается, что «греки сделали свои открытия в искусстве и науке после интeриоризации алфавита»⁴⁶, Дж. Нидэм прямо указал на связь атомизма с алфавитным письмом⁴⁷. Независимо от этого в 1970–1980-е гг. автор настоящих строк разработал теорию двух противоположно-альтернативных типов философствования: западного (средиземноморского и индийского) — дискретно-субстантивирующего в онтологии, идеализирующего и логизирующего в методологии, основанного на флективных языках и алфавитно-фонетическом письме, и восточного (китайского) — континуально-процессуализирующего в онтологии, натурализирующего и нумерологизирующего в методологии, основанного на изолирующих языках и иероглифике. Развивая ее и опираясь на концепцию М. Мак-Люэна, согласно которой «китайцы, пользующиеся нефонетическим письмом, сохраняют восприятие опыта целостное и глубокое»⁴⁸, а также исследование Вяч. Вс. Ивановым асимметрии мозга и знаковых систем в книге «Чет и нечет» (М., 1978)⁴⁹, он в 1989 г. сформулировал следующие тезисы: «В противоположность иероглифам буквы как фонетические абстракции уже на самом элементарном уровне письма атомизируют фиксируемый в нем опыт. Сам факт расчленения слов на буквы рождает мысль об аналогичном членении бытия и выявлении в нем доопытных или сверхопытных подоснов. Именно по такому пути и пошла древнегреческая философия... Десемантизованность лингвистического первоэлемента — буквы — оборачивалась отсутствием «вторичных», чувственных качеств у онтологического первоэлемента — атома или идеи. В традиционной китайской культуре, не пользовавшейся десемантизированными лингвистическими единицами, не были выработаны ни концепция атомов, ни концепция идей. Соответственно, там отсутствовало

⁴⁶ Мак-Люэн М. Галактика Гуттенберга. Киев. 2003. С. 87–91 и др.

⁴⁷ Needham J. Science and Civilization in China. Vol. 4: Physics and Physical Technology. Part. 1. Cambridge. 1962. P. 26.

⁴⁸ McLuhan M. Pour comprendre les media. Paris. 1968. P. 105.

⁴⁹ См. переиздание: Иванов Вяч. Вс. Избранные труды по семиотике и истории культуры. Т. 1. М. 1998. С. 381–602.

различение «первичных» и «вторичных» качеств, т. е. в лингвистической проекции — качеств букв и качеств слов. Так как понятие письменности онтологизировалось (иероглиф «вэнь» мог означать и космологическую структуру, и знаки птичьих следов на земле), мир по аналогии с набором иероглифов мыслился как конечная совокупность чувственно воспринимаемых вещей (вань у, вань ю)»⁵⁰. Наиболее полное выражение данная теория получила в монографии 1993 г. «Учение о символах и числах в китайской классической философии», на чем в предисловии к ней акцентировал внимание Вяч. Вс. Иванов: «...особенно ценными мне представляются замечания относительно тех идей, которые в греческой науке (и во всей европейской традиции, до настоящего времени продолжающей то, что было начато греками) прежде всего были связаны с понятием буквы и алфавита как системы, в качестве элемента которой выступала буква. Естественно, что иероглифический характер древнекитайской культуры способствовал иной ее ориентации, в определенном смысле противоположной алфавитной»⁵¹.

Во-первых, таков исторический, т. е. эмпирический, факт: атомизм получил развитие только в двух аутентичных научно-философских традициях — европейской и индийской, единых в использовании алфавитного письма общего происхождения. Во-вторых, очевидна логическая взаимосвязь того и другого: буквы суть первоэлементы письменности, атомы — мироздания. Генетически первичное формирование алфавитного письма, опередившего атомизм примерно на полтысячелетия, видимо, обусловило появление последнего, став для него, как минимум, эвристическим прототипом. Его древнегреческие и древнеиндийские творцы, сравнивавшие атомы с буквами (Левкипп и Демокрит: Аристотель. «Метафизика» I, 4, 985b 15–20) и выражаемыми ими звуками (индийские фонетисты), осознавали это. Более того, Посидоний (ок. 135–51

⁵⁰ Кобзев А.И. Каноны как учебники и учебники как каноны в традиционной китайской культуре // Проблемы школьного учебника. Вып. 19. М. 1990. С. 34.

⁵¹ Кобзев А.И. Учение о символах и числах в китайской классической философии. С. 6. См. также: Reding J.P. Comparative Essays in Early Greek and Chinese Rational Thinking. Ashgate. 2004.

до н.э.) возводил «древнее учение об атомах» к финикийцу Моху Сидонскому, «жившему еще до Троянской войны» (Страбон. «География» XVI, 2, 24), т. е. фактически соединял его происхождение с местом и временем рождения алфавитного письма.

Помимо этого, оба культурных феномена объединяет фундаментальная философская позиция, отличающая Европу и Индию от Китая, а именно онтологический идеализм. Рожденное большим «греческим чудом» малое «чудо» алфавитного письма состоит в том, что из незначительных букв образуются значительные слова, т. е. происходит своего рода творение из ничего: не наделенные прямыми физическими референтами и собственными смыслами или имеющие таковые в ином аспекте (числовом, фонетическом и др.) буквы складываются в слова со смыслами и значениями. По выражению М. Мак-Люэна, «на основе связи лишённого значения знака с лишённым значения звуком сформировался западный человек»⁵². Сходным образом вещи складываются из идей или атомов, обретая в этой трансформации принципиально новые качества. В данном аспекте показательна общность идей и атомов, которые, кстати, Демокрит называл «идеями» (*ideai*), или «неделимыми/атомарными идеями» (С.Я. Лурье, фр. 198, СХVI).

Именно исходная протоидеалистическая установка на удвоение мира и признание инобытия первичным и совершенным генерировала не только платонизм, но и алфавитное письмо с атомизмом. Она коренилась в архаическом индо-европейском обычае сожжения почивших предков и проявилась в признании Демокритом атомов души огненными, отождествлении огня с душой у пифагорейцев и с логосом у Гераклита и стоиков, наконец в навеянном греческой философией самоопределении христианского Логоса: «Аз есмь альфа и омега» (Откр. I, 8, 10, XX, 13). Ее развитием также стало осмысление на Западе личности как неделимого духовного атома — буквально «индивида», ибо он как душа, по слову А.С. Пушкина, «неразделим и вечен», в противоположность пониманию в Китае — как легко делимого и совсем не вечного психосоматического тела (*шэнь* 身).

⁵² Мак-Люэн М. Указ. соч. С. 75.

В Китае господствовала другая (натуралистическая и холистическая) мировоззренческая традиция, не позволившая самостоятельно сформироваться ни полноценному идеализму, ни атомизму и коррелировавшая со всемогущей иероглификой, ставшей символом всей культуры-*вэнь*. Иероглифы же, являясь полноценными словами, не производны от каких-либо первичных письменных знаков, они сами первичны, как буквы — в алфавитном письме. Разумеется, большинство из них раскладываются на элементы, но таковые сами являются иероглифами. Кроме того, здесь не работает оппозиция простота букв / сложность слов, ибо некоторые, состоящие из одной черты иероглифы проще любых букв. В целом алфавитность как продукт «левополушарной психики» аналитична и логизирована, а значит, ориентирована на атомизм и дискретность, напротив, иероглифичность как продукт «правополушарной психики» синтетична и образна (гештальтна), а значит, ориентирована на холизм и континуальность.

«Политкорректная» попытка Дж. Нидэма все-таки найти следы атомистичности в т.н. иероглифических ключах/радикалах (*бу шоу* 部首), музыкальной нотации и чертах ицзинистических фигур-*гуа* 卦 (три-, гексаграмм) вряд ли успешна. Ключи суть обычные иероглифы с наиболее общим значением, выступающие в качестве структурных (графических) компонентов близких по смыслу слов, т.е. своего рода лингвистические категории, определяющие основные семантические поля и в совокупности образующие общеязыковой тезаурус. Традиционная музыкальная нотация построена также на стандартной иероглифике. Действительной оригинальностью отличаются геометризированные и комбинаторно упорядоченные фигуры-*гуа*, но они, с одной стороны, не являются компонентами иероглифов, с другой — точно так же, как и последние, считаются «рисунками» (*хуа* 画), «образами/символами» (*сян* 象) и «телами» (*ти* 体). В силу очевидной структурной сложности *гуа* на роль атомов могли бы претендовать только образующие их две базовые черты — целая и прерванная, что на первый взгляд скорее непоминает бинарную оппозицию атомы / пустота. Но они являются символами сил *ян* 阳 и *инь* 阴, т.е. обозначениями про-

цессов, а не неизменных сущностей, о чем яснее ясного говорит само название заключающего их текста — «Канон перемен» («И цзин»), или «Чжоуские/Всехватные перемены» («Чжоу и»)⁵³.

Для нашей темы важна также проблема числовой номинации. Одним из важнейших источников платонизма был пифагорейзм, в котором первосущностями мира считались числа как аналоги идей. Эта философия возникла в культурном контексте, где для обозначения чисел использовались не только обычные слова, но и буквы — письменные прототипы идей, что впоследствии привело к формированию специфического цифрового алфавита. В традиционном же Китае не возникала потребность в подобной номинации чисел особыми знаками, отличными от всех прочих иероглифов. Для классификационных целей, подобно хорошо известному нам дублированию арабских цифр римскими, использовались два набора циклических знаков: 10-чный — «небесные пни» (*тянь гань* 天干) и 12-чный — «земные ветви» (*ди чжи* 地支), а также 60 их парных сочетаний и «Тысячесловный текст» («Цянь цзы вэнь», 507–521 гг.)⁵⁴, состоящий из 1000 различных иероглифов. Но во всех указанных случаях речь идет об обычных иероглифах, а не атомарных знаках — буквообразных цифрах.

Фундаментальное открытие в древней Греции иррациональных чисел на основе установления несоизмеримости диагонали и стороны квадрата (или гипотенузы и катета равнобедренного прямоугольного треугольника) нанесло сокрушительный удар по числовой теории пифагорейцев и стимулировало геометризацию древнегреческой математики. Китайские же математики как будто не заметили качественной специфики иррациональных чисел, что, по мнению Дж. Нидэма, обуславливалось использованием ими десятичных дробей. В решении проблем, связанных с теоремой Пифагора, они ограничивались получением приближенных числовых значений и подбором троек Пифагоровых чисел, т. е. целых число-

⁵³ Подробно см.: *Шуцкий Ю.К.* Китайская классическая «Книга перемен» / Сост. А.И. Кобзев. М. 2003.

⁵⁴ Подробно см.: *Кравцова М.Е.* Гань чжи // *Духовная культура Китая: энциклопедия.* Т. 2: Мифология. Религия. М. 2007. С. 417–418. *Кобзев А.И.* Цянь цзы вэнь // Там же. Т. 5. С. 928–929.

вых значений. Коренная разница в отношении к иррациональным числам, видимо, отражает принципиальное различие между древнегреческим соматизмом и китайским процессуализмом, т.е. осмыслением мира в образах дискретных тел, с одной стороны, и непрерывных процессов (событий, дел) — с другой. В рамках китайского натурализма, — не знакомого ни с индивидуальностью (буквально: неделимостью) атомов, ни с индивидуальностью идей/эйдосов, — процессуализировавшего действительность и представлявшего ее в виде множества континуальных масс⁵⁵, бесконечная десятичная дробь не казалась чем-то необычайным и вполне могла пониматься как отражение бесконечной делимости любого материального предмета или явления, как, например, «палки [длиною в] один *чи*» из афоризма Хуй Ши / Гунсунь Луна.

Стандартную для Запада ассоциацию первоэлементов мира с буквами поддерживает также значение «буква» у греческого слова «*stoicheion*»⁵⁶, что имеет достойную параллель в этимологии общеевропейского «элемента»⁵⁷. Латинский «*elementum*» обозначает фрагмент алфавита: L M N, т.е. построен так же, как «алфавит» или «азбука». Известное сходство тут демонстрирует китайский термин «син/хан» 五行, обозначающий не только пять элементов (воду, огонь, дерево, металл, почву), но и иероглифическую строку, а точнее — вертикальный столбец иероглифов⁵⁸. Впрочем, опять же речь идет об иероглифах, а не о соотносимых с идеями или атомами буквах. Этимологически греческий и китайский термины очень близки. И «*stoicheion*» и «син/хан» представляют элементы как некоторый ряд, образуемый материализованными результатами двигательных процессов (сдвигов). В этом плане оба существенно

⁵⁵ Логико-лингвистическую интерпретацию этой «мереологической» картины мира в терминах массы дал Ч. Хансен: *Hansen Ch. Language and Logic in Ancient China. Ann Arbor. 1983.*

⁵⁶ См., напр.: Платон. «Тимей», 48с. «Кратил», 422а.

⁵⁷ См. также: *Лосев А.Ф. Стойхейон. Древнейшая история термина // Ученые записки МГПИ им. В.И. Ленина. М. 1971. № 450. Kahn Ch. Anaximander and the Origins of Greek Cosmology. N.Y. 1960. P. 120. Needham J. Science and Civilization in China. Vol. 2. P. 244, 245.*

⁵⁸ Подробнее см.: *Кобзев А.И. Учение о символах и числах в китайской классической философии. С. 289–294.*

отличаются от их индийского аналога «bhūta», имеющего философски идеальное происхождение — от глагола «быть» (bhū), хотя тоже связанного с процессуальностью смысловым оттенком «становление». В целом «stoicheion», как философское понятие, гораздо ближе к «bhūta», чем к «син/хан», который говорит не об онтологической сущности элементов, а об их иерархическом статусе в общемировой классификации.

В современном китайском языке «атомизму/атомистике» соответствуют термины *юаньцзы лунь/сюэшио* 原子论/学说, основанные на биноме *юань-цзы* 原子 («изначальная частица»), данная терминологизация которого под влиянием Запада началась в XX в. В 1908 г. в статье «Сы хо лунь» 四惑论 («Суждения о четырех сомнениях») Чжан Бин-линь идентифицировал его с ану (*а-ноу*) вайшешиков, атомом (*а-тунь* 阿屯) Эпикура и монадой (*мао-най-то* 毛奈陀) Лейбница. Главную конкуренцию *юань-цзы* составили старые индо-буддийские термины и фонетическая транскрипция европейского «атома» — *а-тунь*, ясно свидетельствуя об отсутствии исконно китайского эквивалента. В словарях понятие атома до падения империи в 1911 г. либо вообще отсутствовало, как, например, в большом (ок. 120 тыс. слов) и авторитетном словаре П.С. Попова 1900 г.⁵⁹, либо еще связывалось не с *юань-цзы*, а с традиционными терминами, например буддийским *чэнь-мо* 塵埃 — «пылинка»⁶⁰, или их модернизированными вариантами, например, *юань-дянь* 元点 — «исходная точка», *вэй-дянь* 微点 — «тончайшая/мельчайшая точка»⁶¹. В 1910–1920-е гг. оно альтернативно передавалось и модернизированной старой терминологией, в частности сочетанием *цзи-вэй фэнь-цзы* 极微分子 — «предельно тонкий/мелкий элемент»⁶², и перспективной новацией *юань-цзы*⁶³,

⁵⁹ Попов П.С. Русско-китайский словарь. Токио. 1900.

⁶⁰ Карманный русско-китайский словарь. Пекин. 1908. С. 11.

⁶¹ Technical Terms. English and Chinese. Shanghai. 1904. P. 28.

⁶² Чэн Хун-цзи [Чэн Яо-чэнь]. Цзэн-бу Хуа-э да цзы-дянь (Полный русско-китайский словарь). Харбин. 1925. С. 8.

⁶³ Ли Кан-фу 李康復 и др. Сюэ-шэн цы-дянь (Энциклопедический словарь для учащихся). Шанхай. 1924. Разд. 1. С. 114. Хионин А.П. Новейший китайско-русский словарь. Харбин. 1928. Т. 2. С. 741.

и ею вместе с другими семантическими неологизмами на базе традиционной лексики: *мо-по* 莫破 — «неразбиваемое/неделимое» и *вэй-чэнь* 微塵 — «тончайшая/мельчайшая пыль»⁶⁴, паронимом *юань-цзы* 元子 — «исходный элемент, старший сын, наследник» и *чжи-дянь* 质点 — «материальная точка»⁶⁵, *ци-вэй фэнь-цзы*⁶⁶ и фонетической транскрипцией *а-тунь*⁶⁷, а в 1930-е гг. уже стандартно закрепилось за *юань-цзы* 原子 как компромиссным неологизмом в форме традиционного бинома с прозрачной семантикой⁶⁸, хотя иногда и с указанием в качестве синонима другого *юань-цзы* 元子⁶⁹.

Смыслообразующие паронимы *юань* — 原 и 元 так же синонимично использовались для обозначения химических и общеприродных элементов в аналогичным образом конкурировавших биномах *юань-чжи* 原/元质 — «изначальная/исходная материя» и *юань-су* 原/元素 — «изначальное/исходное вещество». В начале XX в. одни справочные издания в этой роли предпочитали *юань-су* (наряду традиционным *син/хань*, его модернизацией *юань-син* 元行 — «первоэлемент» и вариантами *яо-су* 要素 — «главное вещество» и *чэн-су* 成素 — «формирующее вещество»)⁷⁰, другие —

⁶⁴ Ong Y.F. et al. A Modern English-Chinese Dictionary. Shanghai. 1915. 22d ed. 1926. P. 68.

⁶⁵ Полевой С.А. Русско-китайский словарь юридических, дипломатических, политических, экономических, философских и др. научных терминов. Пекин. 1927. С. 18

⁶⁶ A Comprehensive English-Chinese Dictionary (Цзун-хэ Ин-хань да цы-дянь) / Гл. ред. Хуан Ши-фу, Цзян Те. Чанша. 1928/1937/1945. P. 79–80.

⁶⁷ Фань Бин-цин. Чжэсюэ цыдянь (Философский словарь). Шанхай. 1925. С. 339, 443, 457, 663.

⁶⁸ Ван Юнь-у. Да цы-дянь (Большой толковый словарь). Шанхай. 1930. Указатель соответствий английских и китайских терминов. С. 4. Mathews R.H. Chinese-English Dictionary. Shanghai. 1931. P. 1154, 1157.

⁶⁹ Mathews R.H. Op. cit. P. 1154. Tsang O.Z. A Complete Chinese-English Dictionary. Shanghai. 1934. P. 52, 94. Ито Китиносукэ 伊藤吉之助. Тэцугаку сё дзитэн (Малый философский словарь). Токио. 1938. С. 23.

⁷⁰ Попов П.С. Указ. соч. С. 816. Карманный русско-китайский словарь. С. 755; Фань Бин-цин. Указ. соч. С. 253, 443, 455. Полевой С.А. Указ. соч. С. 613. Ито Китиносукэ. Указ. соч. С. 163, 934. A Comprehensive English-Chinese Dictionary (Цзун-хэ Ин-Хань да цы-дянь). С. 376–377.

юань-чжи 原质⁷¹, третьи — оба термина сразу⁷². В итоге же вообладала форма *юань-су* 元素, что и зафиксировал в конце 1940-х гг. знаменитый толково-энциклопедический словарь «Цы хай» («Море слов») с характеристикой альтернативного термина *юань-чжи* 原质 как устаревшего⁷³. Там же в качестве нормы присутствует и «атом» *юань-цзы* 原子⁷⁴, показывая в сопоставлении, что закрепление за ним иероглифа *юань* 原 обусловило конечный выбор его паронима для *юань-су*.

Понятие молекулы исходно соотносилось со столь же широким набором терминов, отчасти использовавшихся и для «атома»: *хэ-дянь* 合点 — «объединенная точка», *чжи-дянь* — «материальная точка», *вэй-ти* 微体 — «тончайшее/мельчайшее тело»⁷⁵, *фэнь-цзы* 分子 — «частица, дробь, числитель», *чжи-дянь*, *вэй-чэнь* — «тончайшая/мельчайшая пыль»⁷⁶, *чжи-дянь*⁷⁷, *фэнь-цзы*, *юань-дань* 元点 — «исходная точка»⁷⁸, *фэнь-цзы*, *юань-цзы* 原子⁷⁹. Однако с конца 20-х годов начал преобладать термин *фэнь-цзы*, закрепленный «Цы хаем»⁸⁰.

Монада, наряду с фонетическими транскрипциями *мао-най-то* и *мо-на-дэ* 莫纳德⁸¹, обозначалась сходным образом с атомом: *微质点* — «тончайшая/мельчайшая материальная точка», *юань-чжи* 原质 — «изначальная материя», *юань-цзы* 元子 — «исходный элемент»⁸². Однако уже в 20-е годы за нею стал преимуществен-

⁷¹ Technical Terms. English and Chinese. P. 147.

⁷² Ong Y.F. et al. Op. cit. P. 370. Ли Кан-фу и др. Указ. соч. Разд. 1. С. 69, 114; Хионин А.П. Указ. соч. Т. 2. С. 741, 742, 1174. Ван Юнь-у. Указ. соч. Указатель соответствий... С. 16. Mathews R.H. Op. cit. P. 1158.

⁷³ Цы хай (Море слов). Шанхай. 1948. С. 132.

⁷⁴ Там же. С. 229.

⁷⁵ Technical Terms. English and Chinese. P. 282.

⁷⁶ Ong Y.F. et al. Op. cit. P. 758.

⁷⁷ Полевой С.А. Указ. соч. С. 213.

⁷⁸ Mathews R.H. Op. cit. P. 271, 1154.

⁷⁹ Tsang O.Z. Op. cit. P. 69, 94.

⁸⁰ Хионин А.П. Указ. соч. Т. 1. С. 415. Ван Юнь-у. Указ. соч. Указатель соответствий... С. 28. Ито Китиносуке. Указ. соч. С. 61. A Comprehensive English-Chinese Dictionary (Цзун-хэ Ин-хань да цы-дянь). С. 797. «Цы хай». С. 174.

⁸¹ Фань Бин-цин. Указ. соч. С. 28, 457, 663.

⁸² Ong Y.F. et al. Op. cit. P. 760.

но закрепляться позднее возобладавший термин *дань-цзы* 单子 – «одиначный элемент, список, счет, простыня»⁸³, хотя и в 50-е годы в качестве варианта еще приводился совпадающий в первом компоненте бином *дань-юань* 单元 («одиначное начало, целостное единство»)⁸⁴, который ранее, в отличие от *дань-цзы* как форманта «монадологии» (*дань-цзы-лунь*), служил формантом «сингуляризма» (*дань-юань-лунь*)⁸⁵, а ныне означает «унитарность, ячейку, элемент, концентр» и в бытовом обиходе «подъезд»⁸⁶.

Библиография

- Большой китайско-русский словарь / Ред. И.М. Ошанин. Т. 1–4. М. 1983–1984.
- Буров В.Г., Семенов А.А. Китайско-русский словарь новых слов и выражений. М. 2007.
- Древнекитайская философия. Т. 1, 2. М. 1972, 1973.
- Древнекитайская философия. Эпоха Хань. М. 1990.
- Духовная культура Китая: энциклопедия. Т. 1: Философия. М. 2006. Т. 2: Мифология. Религия. М. 2007. Т. 5: Наука, техническая и военная мысль, здравоохранение и образование. М. 2009.
- Иванов Вяч. Вс. Чет и нечет. М. 1978.
- Иванов Вяч. Вс. Избранные труды по семиотике и истории культуры. Т. 1. М. 1998.
- Карманный русско-китайский словарь. Пекин. 1908.
- Кобзев А.И. Современное состояние историко-философской науки в КНР // Общественные науки в КНР. М. 1986.
- Кобзев А.И. Актуальные проблемы истории и теории традиционной китайской науки (Вводная статья) // Современные историко-научные исследования: наука в традиционном Китае / Реф. сб. М. 1987.
-
- ⁸³ Фань Бин-цин. Указ. соч. С. 663. Полевой С.А. Указ. соч. С. 213. Ито Китиносукуэ. Указ. соч. С. 503.
- ⁸⁴ Шан Юн-цин, Цзян Вань-чэн и др. Э-хуа да цы-дянь (Большой русско-китайский словарь). Пекин. 1956. С. 868.
- ⁸⁵ Фань Бин-цин. Указ. соч. С. 665. Ито Китиносукуэ. Указ. соч. С. 838. Tsang O.Z. Op. cit. P.122. A Comprehensive English-Chinese Dictionary (Цзун-хэ Ин-хань да цы-дянь). С. 1165. Цы хай. С. 285.
- ⁸⁶ Хань-э да цы-дянь (Большой китайско-русский словарь) / Гл. ред. Гу Байлинь. Шанхай. 2009. С. 403. Буров В.Г., Семенов А.А. Китайско-русский словарь новых слов и выражений. М. 2007. С. 121.

- Кобзев А.И.* Каноны как учебники и учебники как каноны в традиционной китайской культуре // Проблемы школьного учебника. Вып. 19. М. 1990.
- Кобзев А.И.* Учение о символах и числах в китайской классической философии. М. 1994.
- Кобзев А.И.* Лао-цзы и Будда — «совпадение двух в одном» или «раздвоение единого»? // XXXIX научная конференция «Общество и государство в Китае». М. 2009.
- Кобзев А.И.* Опасное сходство, или Проблема родства «двух родоначальников» — Лао-цзы и Будды // Восток. 2010. № 2.
- Кобзев А.И.* Китай и взаимосвязи иероглифики с континуализмом, а алфавита с атомизмом // XLI научная конференция «Общество и государство в Китае». М. 2011.
- Кобзев А.И., Зинин С.В.* Концепции китайских ученых // Современные историко-научные исследования: наука в традиционном Китае / Реф. сб. М. 1987.
- Лосев А.Ф.* Стойхейон. Древнейшая история термина // Ученые записки МГПИ им. В.И. Ленина. М. 1971. № 450.
- Лурье С.А.* Демокрит. А. 1970.
- Лысенко В.Г.* «Философия природы» в Индии: атомизм школы вайшешика. М. 1986.
- Лысенко В.Г.* Атомизм // Индийская философия: энциклопедия. М. 2009.
- Люйши чуньцзю (Весны и осени господина Люя) / Пер. Г.А. Ткаченко. М. 2001.
- Мак-Люэн М.* Галактика Гуттенберга. Киев. 2003.
- Петров А.А.* Ван Чун — древнекитайский материалист и просветитель. М. 1954.
- Полевой С.А.* Русско-китайский словарь юридических, дипломатических, политических, экономических, философских и др. научных терминов. Пекин. 1927.
- Попов П.С.* Русско-китайский словарь. Токио. 1900.
- Солопова М.А.* Атомизм // Античная философия: Энциклопедический словарь. М. 2008.
- Таннери П.* Первые шаги древнегреческой науки. СПб. 1902.
- Философы из Хуайнани / Хуайнаньцзы / Пер. Л.Е. Померанцевой. М. 2004.
- Хионин А.П.* Новейший китайско-русский словарь. Харбин. 1928. Т. 1, 2.
- Щуцкий Ю.К.* Китайская классическая «Книга перемен» / Сост. А.И. Кобзев. М. 2003.
- Ван Юнь-у 王云五.* Да цы-дянь (Большой толковый словарь). Шанхай. 1930.

- Дин Фу-бао* 丁福保. Фо-сюэ да цы-дянь (Большой словарь буддийского учения). Пекин. 1984.
- Ито Китиносуке* 伊藤吉之助. Тэцугаку сё дзитэн (Малый философский словарь). Токио. 1930 (доп. и испр. изд-е 1938).
- Лю Вэнь-ин* 刘文英. Гуань-юй би-цяю чжэ-сюэ ши ды цзи-гэ вэнь-ти (О некоторых вопросах сравнительной истории философии) // Ланьчжоу дасюэ сюэбао (шэ-хуй кэ-сюэ бань) (Вестник Ланьчжоуского университета (серия общественных наук)). Ланьчжоу. 1982.
- Ли Кан-фу* 李康复 и др. Сюэ-шэн цы-дянь (Энциклопедический словарь для учащихся). Шанхай. 1924.
- Мэй Жун-чжао* 梅荣照. Чжунго шусюэ ши (История китайской математики) // Чжунго да бай-кэ-цюань-шу. Шусюэ (Большая китайская энциклопедия. Математика). Пекин, Шанхай. 1988.
- Сунь И-жан* 孙诒让. «Мо-цзы сянь-гу» («Свободное истолкование “Мо-цзы”») // Чжу-цзы цзи-чэн (Корпус философской классики). Т. 4. Пекин. 1956.
- Тун Вэй* 童玮. Эр-ши-эр чжун Да цзан цзин тун-цянь (Сводный указатель по 22 изданиям «Великой сокровищницы канонов»). Пекин. 1997.
- У Юй-цзян* 吴毓江. Мо-цзы цзяо-чжу («Мо-цзы» со сверкой и комментариями). Кн. 1, 2. Пекин. 2006.
- Фань Бин-цин* 樊炳清. Чжэ-сюэ цы-дянь (Философский словарь). Шанхай. 1925.
- Фо-цяю да цы-дянь (Большой буддийский словарь) / Гл. ред. Жэнь Цзи-юй. Нанкин. 2002.
- Фэн Ци* 冯契. Лунь Чжун-го чуань-тун чжэ-сюэ ды тэ-дянь (Об особенностях традиционной китайской философии) // Сюэ-шу юэ-кань (Научный ежемесячник). Шанхай. 1983. № 7.
- Хань-э да цы-дянь (Большой китайско-русский словарь) / Гл. ред. Гу Бай-линь. Шанхай. 2009.
- Ху Ши* 胡适. Чжун-го чжэ-сюэ ши да-ган (Очерк истории китайской философии). Т. 1. Шанхай. 1926.
- Цы хай (Море слов). Хэ-дин-бэнь (Однотомник). Шанхай. 1947, 1948.
- Чэн Хун-ци* 程耀辰 [Чэн Яо-чэнь]. Цзэн-бу Хуа-э да цзы-дянь (Полный русско-китайский словарь). Харбин. 1925.
- Шан Юн-цин* 尚永清, *Цзян Вань-чэн* 姜晚成 и др. Э-хуа да цы-дянь (Большой русско-китайский словарь). Пекин. 1953 (испр. изд-е 1956).
- Ян Цзюнь-гуан* 杨俊光. Мо цзин янь-цзю (Исследование «Моистского канона»). Нанкин. 2002.

- A Comprehensive English-Chinese Dictionary (Цзун-хэ Ин-хань да цы-
дьянь) / Гл. ред. Хуан Ши-фу, Цзян Те. Чанша. 1928/1937/1945.
- Demiéville P., Durt H., Seidel A.* Répertoire du Canon bouddhique sino-japonais.
Paris, Tôkyô. 1978.
- Fung Yu-lan.* A History of Chinese Philosophy. Princeton. 1952. Vol. 1.
- Graham A.C.* Two Chinese Philosophers: Ch'eng Ming-tao and Ch'eng Yi-
ch'uan. L. 1958.
- Graham A.C.* Later Mohist Logic, Ethics and Science. Hong Kong, L. 1978.
- Hansen Ch.* Language and Logic in Ancient China. Ann Arbor. 1983.
- Hu Shih.* The Development of the Logical Method in Ancient China. Shanghai.
1928.
- Kahn Ch.* Anaximander and the Origins of Greek Cosmology. N.Y. 1960.
- Kou Pao-koh I.* Deux sophistes chinois Houei Che et Kong-souen Long. P. 1953.
- Le Gall S.* Le philosophe Tchou Hi, sa doctrine, son influence. Shang-hai. 1923.
- Mathews R.H.* Chinese-English Dictionary. Shanghai. 1931.
- McLuhan M.* Pour comprendre les media. P. 1968.
- Miyamoto Keiichi.* The Metaphysics and Epistemology of the Early Vaiśeṣika:
with an Appendix Daśapadārthī of Candramati. Pune. 1996.
- Miyamoto Keiichi.* Daśapadārthī: An Ancient Indian Literature of Thoroughly
Metaphysical Realism. Kyoto. 2007.
- Nanjō Bunyū* 南条文雄. Catalogue of the Chinese Translation of Buddhist
Tripiṭaka. Oxford. 1883.
- Needham J.* Science and Civilization in China. Vol. 2: History of Scientific
Thought. Cambridge, 1956. Vol. 4: Physics and Physical Technology. Part. 1.
Cambridge. 1962.
- Ong Y.F. et al.* A Modern English-Chinese Dictionary. Shanghai. 1915, 22d ed., 1926.
- Reding J.P.* Comparative Essays in Early Greek and Chinese Rational Thinking.
Ashgate. 2004.
- Soothill W.E., Hodous L.* A Dictionary of Chinese Buddhist Terms. Delhi. 1977.
Technical Terms, English and Chinese. Shanghai. 1904.
- Tsang O.Z.* A Complete Chinese-English Dictionary. Shanghai, 1934 (1-e
изд. — 1920, доп. и испр. изд. — 1930).
- Ui Hakuju.* Vaiśeṣika Philosophy according to the Daśapadārtha-śāstra. Chinese
Text with Introduction, Translation and Notes / Ed. by E.W. Thomas. L. 1917
(repr.: Varanasi, 1962, 1999)

Модели личности в японской мысли XX века в контексте проблемы соотношения «я» — «другой»¹

Одной из характерных черт японской философии XX в. является ее внимание к проблемам человека в целом, человека как индивида, проблемам субъекта личности. Как отмечает Джино К. Пиовесана, возможно потому, что в прошлом функция индивида отрицалась, и личности не уделялось достаточного внимания, в философских и культурологических исследованиях первой половины прошлого столетия явно наблюдается волна персоналистских тенденций². В начале XX в. одной из превалирующих тем философского дискурса стала проблема субъекта (*сютай*). Термин *сютайсэй*, который может быть переведен как «субъектность» или «индивидуальность», означал личный опыт индивида в отношении общества и государства или — в случае философии религии — его положение перед лицом абсолюта. Понятие *сютайсэй* не предполагало субъектности в эпистемологическом ракурсе, а значило скорее субъект в онтологическом и экзистенциальном смысле. Тенденция выдвинуть на первый план проблему субъектности *сютайсэй* может быть прослежена уже у Нисиды Китаро, Танабэ Хадзимэ, Вацудзи Тэцуро, Мики Киёси и др. философов первой половины XX в.

Если на Западе в начале XX в. осознание необходимости переосмыслить проблемы субъекта и субъектности явилось ответом на абстрактно-рационалистический априоризм и объективизм философии Нового времени, то в Японии такое осознание в первую очередь проявилось в реакции на модернистскую философскую пара-

¹ Работа выполнена при поддержке Российского гуманитарного научного фонда (РГНФ) согласно проекту N 09-03-00609а.

² Gino K., Piovesana S.J. Recent Japanese Philosophical Thought 1862–1996. A Survey. Tokyo. 1997. P. 250.

дигму, выразившейся в попытке подойти к решению важных задач, поставленных мировым развитием философской науки, с позиций национальной культуры. Назревшая потребность переосмыслить проблемы сущности субъекта и личности здесь была связана также и с тем, что в рамках буддийско-конфуцианской традиции они рассматривались прежде всего в контексте представления о необходимости перерождения субъекта и личности.

Поворот к интересубъективной модели личности, инициированный такими мыслителями как Джордж Мид (1863–1931) и Мартин Бубер (1878–1965) на Западе и Нисидой Китаро (1870–1945) и Вацузи Тэцуро (1889–1960) в Японии, означал радикальный поворот в сравнении не только с подходом классической философии, но и с экзистенциализмом и феноменологией начала XX в.

Среди японских философов этого времени Нисида Китаро одним из первых развил поражающую глубиной концепцию «социального индивида» (*сякайтэки дзико*), существующего через диалектическое взаимодействие между «мною» (*ватаси*) и «тобой» (*нандзи*). В работе «Основные проблемы философии» («Тэцугакуно компон сёмондай») он высказался следующим образом: «Я есть “я” благодаря тому, что мне противостоит “ты”. Индивид является индивидом, поскольку существуют другие индивиды. Индивид должен быть социален»³. Нисида далее дает описание «взаимоопределения» (*сого гэнтэй*) «я» и «другого» при помощи понятия «индивид как среда обитания» (окружение) (*кобуцутэки гэнтэй соку канкётэки гэнтэй*): «Я становится “я” только посредством узнавания другого, равно как другой становится “другим” только благодаря признанию его мною. Не существует абсолютно независимого личного “я”. В этом состоит значение терминов «индивид как окружение» и «окружение как индивид»⁴. Некто, противостоящий индивиду и способствующий определению его как индивида в диалектической корреляции “я — другой”, может быть

³ Нисида Китаро дзэнсю (Полное собрание сочинений Нисиды Китаро). Т. 7. Токио. 1965. С. 382. Здесь и далее перевод всех приводимых цитат и названий произведений с японского сделан автором статьи.

⁴ Там же. С. 169.

не обязательно человеком или обществом, но также естественным природным окружением»⁵. «Социальный индивид» (*сякайтэки дзико*), согласно Нисиде, возникает в результате диалектического взаимодействия «я» и «ты» (*варэ то нандзи*) в некоем «локусе», или «месте» (*басё*), представляющем собой своего рода поле взаимодействий, которое в свою очередь включено в систему концентрических кругов других полей, предельной формой которых является «место абсолютного ничто». Идея «места», или «локуса», где «я» обнаруживает себя как противоречивое тождество «я» и «ты», концепция «социального “я”» как диалектического взаимодействия «я» и «ты», оказали влияние на направленность последующего развития японской философии и в первую очередь на разработку философско-антропологической проблематики.

Этот интерес к человеку, проблемам субъекта в Японии получил развитие в виде японской философско-антропологической теории, созданной Вацудзи Тэцуро, предпринявшего попытку последовательно построить антропологию как этику. В отличие от Нисиды Китаро, который основной акцент своего учения сделал на логико-онтологической проблематике, пытаясь осмыслить буддийскую парадигму с помощью риторики и методологических подходов различных западных философских школ, Вацудзи Тэцуро сделал главной областью философствования этику, понимаемую расширительно, которую он интерпретировал как единственно возможную философию человека, рассматриваемого в единстве с его окружением. Понимание «субъектности» Вацудзи во многом сформировалось в процессе полемики с Хайдеггером, который в своей книге «Бытие и время», по мнению японского философа, сделал слишком большой акцент на временной и индивидуальной сторонах человеческого бытия и оставил без должного внимания его пространственное и, следовательно, социальное измерения. Отвергнув хайдеггеровскую темпоральную модель человеческого бытия, Вацудзи противопоставил ей свою пространственно-временную модель, позволившую представить индивида как соединение индивидуального и социального.

⁵ Там же. С. 59.

В своем труде «Этика» («Ринригаку»), первый том которой вышел в 1937 г., Вацудзи развил концепцию личности как «человеческого индивида, пытающегося преодолеть индивидуализм». Для определения этики, с его точки зрения, прежде всего необходимо было понять, что такое человек. Это позволило бы избавиться от ошибки модернизма, состоящей в том, что предметом исследования становится только индивидуальное сознание. Используя метод этимологического анализа, Вацудзи обращает внимание на то, что два иероглифа, составляющие слово «человек», обнаруживают двойственную структуру личности, которая одновременно индивидуальна и социальна. Первая часть «человек» (*нин*, *дзин*) представляет индивидуальный характер, вторая часть (*гэн* или *айда*) — общество, или «взаимосвязь», «сферу взаимодействия» индивидов. В формулировке Вацудзи это выглядит как «*хито то хито тоно айда*» (взаимоположенность одного человека относительно другого).

Понимание Вацудзи человека как *нингэн* не ограничивается только отношениями человека и общества. В «Этике», а также в работе «Климат: рассмотрение с точки зрения антропологии» («Фудо: нингэнгакутэки косацу», 1935-го г.), Вацудзи утверждал, что человеческое существование, определяемое как *нингэн*, воплощает в себе различные виды окружения, включая семью, сообщество, и, в конечном итоге, естественную окружающую среду, или климат (*фудо*). Причем Вацудзи положил начало расширительному пониманию климата, которое подразумевало не столько природно-климатические условия, сколько определенный образ жизни, совокупность нравов и обычаев, а также определенное мироощущение, обусловленное географическими и климатическими особенностями той или иной местности.

Вацудзи особо выделяет второй компонент понятия *нингэн* и вводит производное от него отдельное понятие *айдагара*, которое может быть переведено как взаимоположенность, взаимонаправленность, междуположенность, итерсубъективность. Наиболее рельефно определение *айдагара* дается Вацудзи в следующем отрыв-

ке: «Мое видение тебя уже предопределено твоим видением меня. Следовательно, мое осознание тебя переплетается с твоим осознанием меня. Эту взаимосвязь, которая несколько отличается от интенциональности сознания, мы называем взаимоположенностью (*айдагара*). Активность, заключенная в сознании “я”, никогда не определяется только этим “я”, но также определяется и другими. Это — не просто взаимная активность однонаправленных действий сознания, которые следуют одно за другим, скорее, каждое из них одновременно детерминированы двумя сторонами — «своей» и «другого». Следовательно, если речь идет о существовании как взаимоположенности, то каждое сознание взаимопроникает в другое»⁶. Отсюда следует, что сознание человека задается извне, предопределяется его окружением, даже если сам человек этого не ощущает; его сознание не может существовать иначе как в сети взаимосвязей.

Вацудзи предлагает свою идею взаимоположенности (*айдагара*) как альтернативу интенциональности в феноменологии: «Интенциональность никогда не становится объектом интенциональности, но в *айдагара* интенциональная активность сама по себе уже определяется как объект интенциональности. И наоборот, интенциональность видения, например, никогда не видна рассматриваемому объекту. Но во взаимоположенности деятельность видения есть видение, определяемое тем, что оно видимо другим. «Я» и «другой» воздействуют друг на друга, будучи взаимно детерминированы друг другом. Различные способы видения (такие как рассматривание друг друга, пристальный взгляд, сердитый взгляд на что-то, взгляд мельком и т. д.) все без исключения показывают, что видение уже определено видением другого. Все они суть не просто односторонняя деятельность, но отношения взаимонаправленной активности»⁷.

Это внимание к проблемам субъекта и личности пронизывает работы и второй половины XX в., и новейшие работы.

⁶ Вацудзи Тэцуро дзэнсю (Полное собрание сочинений Вацудзи Тэцуро). Т. 10. Токио. 1962. С. 73.

⁷ Там же. С. 36

Модель личности как *нингэн* получила дальнейшее развитие у целого ряда современных японских мыслителей, которые опирались на выработанный Вацудзи диалогический принцип взаимоположенности и теорию климата. В качестве примера в данной статье мы останавливаемся на взглядах японского психиатра и мыслителя Кимуры Бина (р.1931) и выдающегося философа, профессора Токийского университета, Сакабэ Мэгуми (1936–2009), рассматривающего философско-антропологические проблемы сквозь призму семиотики.

Деятельность Кимуры Бина выходит за рамки психиатрии, от которой он пришел к философским размышлениям. Антропологические и онтологические его идеи во многом испытали влияние феноменологии, вместе с тем за ними также лежит дзэн-буддийский бэкграунд. Кимура говорил о невозможности существования психологии и психиатрии, абстрагированных от философского знания. Он утверждал, что есть темы, возникающие в процессе опроса пациентов, которые требуют осмысления как философские проблемы, и прежде всего проблемы личности и индивидуального «я». Он указывает на то, что отправной точкой исследований в области психопатологии должны стать размышления над проблемами собственного существования, собственного образа жизни в качестве человеческого существа, которые определяются природно-климатическим окружением⁸.

Интересуясь ментальными патологиями, в частности шизофренией, он серьезно изучал феноменологическую антропологию. Впервые его внимание привлек труд Хайдеггера «Бытие и время» с его теорией темпоральности, которая позволила ему взглянуть по-новому на различные типы психозов. Через переводчика этой книги на японский язык Цудзимуру Коити Кимура приобрел к философии киотоской школы. В философии Нисиды Китаро Кимура особо привлекала теория самосознания, или самопробуждения, самопостижения (*дзикаку*). Еще одним важным источником для формирования взглядов Кимуры стала концепция взаимоположенности (*айдагара*) Вацудзи Тэцуро. Кимура развивал концепцию Вацудзи, делая акцент на то, что «пространство между» выходит

⁸ Кимура Бин. Хито то хито-но айда. Токио. 1972. С. Ш.

за пределы собственно социальных связей, и подразумевает также «взаимоположенность» социальной группы и природы, природа есть нечто определяющее человеческое существование.

Опираясь на идею «взаимоположенности» как структуры личности, которая включает природно-географическое окружение, Кимура приходит к идее транскультурной, или компаративно-культурной психиатрии.

Как и Вацудзи и Нисида, Кимура утверждает, что осознание человеком себя как обособленной личности происходит не иначе как в процессе диалектического взаимодействия «я» и «не-я». В своей книге «Между человеком и человеком» («Хито то хито-но айда»), в который он выступает по большей части как философ, Кимура пишет: «Осознание индивидом себя как индивида или другими словами осознание “я” самого себя в качестве “я” может произойти только в тот момент, когда “я” встречается с тем, что “я” не является. Если в этом мире “я” не встретит на своем пути ничего кроме себя самого, то как можно говорить о такой вещи, как “я”? “Я” становится “я” только тогда, когда ему противостоит то, что “я” не является. Однако при этом «то, что не является “я”» может называться таковым только при разграничении его с “я”. Пока “я” не может стать “я”, “не-я” также не может называться “не-я”. Поэтому оба — и “я”, и “не-я” — возникают одновременно. На это обстоятельство указывают и известные слова Нисиды Китаро: «Когда мир осознает /себя/, осознает себя и наше “я”. Когда наше “я” осознает себя, мир осознает себя».

Становление “я” и “не-я” происходит одновременно и самопроизвольно (*мидзукара*). “Я” не порождает “не-я”, также как “не-я” не порождает “я”. Когда “я” и “не я” сталкиваются, подобно вспышке фейерверка, “я” и “не-я” из чего-то возникают. В то мгновение, когда “я” обнаруживает то, что “я” не является, оно осознает себя. В этот момент то, что не является “я”, будучи отделенным от него, обнаруживается как “не-я”. При этом происходит разделение не в смысле физического отделения одного индивида от другого, а в смысле разделения личностей. Индивид становится личностью»⁹.

⁹ Там же. С. 14.

Самосознание «я» описывается Кимура как отрицание «чистого опыта», существующего до субъектно-объектного разделения. По его словам, «в этом чистом опыте, отражающем изначальную реальность так, как она есть, “я” пока еще не осознается как “я”, а природа — как природа... То, что называется “я”, возникает посредством столкновения с “не-я” (под которым здесь мы подразумеваем природу), происходящем в чистом опыте. Оно возникает из этого столкновения через его разрушение реальности чистого опыта благодаря рефлектирующему сознанию»¹⁰.

Как свидетельствует приведенная цитата, говоря о «не-я», «другом», сталкивающимся с «я» и тем самым формирующим его, Кимура по большей части подразумевает «другого» не столько как индивида, сколько как природу. В этом смысле показательное такое высказывание, сделанное в одной из его статей: «Природа (*сидзэн*) находится не вне, а внутри того или иного индивида»¹¹.

Развивая концепцию взаимоположенности Вацудзи Тэцуро Кимура Бин использует также и ключевые философские понятия Нисиды Китаро, такие как «самопостижение» (*дзикаку*), «чистый опыт» (*дзюнсюй кэйкэн*) и «место», «локус» (*басё*). Так, сам процесс становления личности он представляет с помощью термина Нисиды «самопостижение», или «самопробуждение», мира, которое одновременно является самопостижением отдельного человека. С другой стороны, понятие «взаимоположенность», в которой происходит осознание человеком своего «я», разъясняется через понятие «место», выработанное Нисидой: «Взаимоположенность человека и человека (*хито то хито-но айда*) и взаимоположенность (*айда*) обозначают не только связь между двумя индивидами. Взаимоположенность человека и человека — это локус (*басё*), функционирующий как источник, из которого возникают «я» и «другой»»¹². Вместе с тем, Кимура придает понятию «взаимоположенность» онтологический статус. В связи с этим небез-

¹⁰ Там же. С. 85.

¹¹ *Tellenbach H. Kimura B. The Japanese concept of Nature // Nature in Asian Traditions of Thought: Essays in Environmental Philosophy. Albany. 1989. С. 158.*

¹² *Кимура Бин. Хито то хито-но айда. С. 65.*

зынтересно привести следующую цитату из книги Кимуры: «Нечто порождает индивид посредством столкновения «я» и «не-я». Это нечто, разумеется, не обладает субстанцией. Однако реально существуют не только вещи, обладающие субстанцией. Подобно тому, как в физике не обладающие субстанцией энергия и сила признаются реально существующими, так и в мире личностей следует признать реальное существование «нечто», не обладающего субстанцией.

Подобно тому, как, не используя других физических понятий, непосредственно невозможно объяснить, что такое энергия и что такое сила, так же и в случае обозначения этого «нечто» невозможно непосредственно выразить его суть, не прибегая к иным онтологическим понятиям... Пока выразим это нечто словами «между человеком и человеком» (*хито то хито-но айда*). Разумеется, это не обозначает отношения между двумя независимыми индивидами, стоящими друг напротив друга. «Я» и «не-я», «я» и «ты», один и другой индивиды одновременно возникают из него. Условно мы обозначим его так, ибо место, где пребывает это «нечто», находится между людьми,

«Между человеком и человеком» есть не только место пребывания нечто, из которого возникают индивиды здесь и сейчас. Это нечто не связано только с конкретным физически существующим человеком... Точно так же, как энергия и сила мыслятся как существующие в космосе повсеместно, это «нечто» должно представляться как существующее везде и в любое время. Можно сказать, что оно возникло с появлением человека или скорее даже до его появления и продолжает свое существование непрерывно»¹³. Онтологизация понятия «взаимоположенность», очевидно, проявляется и в его сопоставлении с идеей «жизненной силы» в философии Бергсона: «Если исследовать то, что я называю “нечто, находящееся между человеком и человеком”, то можно сказать, что оно подобно “жизненному порыву” у Бергсона. Однако у Бергсона “жизненная сила”, самореализуясь во всех без исключения конкретных реально существующих живых существах, не ограничиваясь только

¹³ Там же. С. 15–16.

людьми, тем не менее, мыслится как скрытая, не делающая различий. В противоположность этому то, что находится между людьми, о котором я говорю, естественным образом начинает реализовываться благодаря участию человека как индивида, обладающего именем и личностью. Это нечто можно назвать существующим на доиндивидуальном, сверхиндивидуальном уровне и находящимся повсеместно, но для его воплощения в реальности необходимо участие индивидов, и в зависимости от способа этого участия способ его реализации естественным образом меняется»¹⁴.

Описывая способ возникновения и функционирования личности в этом поле «взаимоположенности» Кимура прибегает к таким коррелирующим категориям традиционной японской философии как спонтанность природы (*онодзукара*) и спонтанность индивида (*мидзукара*), посредством которых действия человека представлялись как составляющая естественного самодвижения мира. Интерсубъективное поле, обозначаемое им понятием «между», Кимура уподобляет состоянию водной стихии источника до того момента, когда вода вышла из скважины и разделилась на отдельные струи, символизирующие «я» и «другого», движение которого до разделения может быть выражено с помощью категории *онодзукара*, а после разделения — *мидзукара*¹⁵. Данный образ также помогает продемонстрировать процессуальный характер личности. Статичное, вечное состояние «я», с точки зрения Кимуры, — лишь один момент в его становлении, который подобен фотографии потока воды. Поэтому личностное состояние определяется им как «дело», «процесс» (*кото*) актуализации «я» и одновременно «вещь» (*моно*) как сиюминутный результат этой актуализации. Одновременно использование категорий *онодзукара* и *мидзукара* демонстрирует, что возникновение и функционирование личности как активно действующего субъекта на самом деле совпадает с естественным ходом вещей.

Развивая тему интерсубъективного поля как предпосылки становления «я» и «другого», Кимура привлекает также понятия «ноэзис», «ноэма» и «метаноэзис». Он специально оговарива-

¹⁴ Там же. С. 17.

¹⁵ См.: Кимура Бин. Айда (Между). Токио. 2005. С. 194.

ется, что употребляет понятие «ноэзис» в смысле несколько отличном от принятого в западной феноменологии. Для Кимуры ноэзис — это не только акт сознания, но и не обязательно связанная с сознательной деятельностью динамическая устремленность к миру, укорененная в самой основе жизни. Поэтому можно говорить о ноэзисе в отношении растений, животных и людей, утративших сознание, так как они в процессе своей жизни вступают во взаимоотношения с миром¹⁶. Конструируемый в сознании в результате взаимодействия с миром образ Кимура, аналогично гуссерлевскому пониманию, называет ноэмой. При этом он подчеркивает момент взаимовлияния ноэзиса и ноэмы: «Не верно разделяя ноэзис и ноэму, интенциональную деятельность сознания и интенциональный объект, как две вещи, рассматривать первое как то, что создает второе, как это делает феноменология Гуссерля... Как ноэтическая сторона порождает ноэматическую, так и ноэматическая сторона детерминирует ноэтическую. Обе они... являются как причиной, так и следствием»¹⁷.

Вводя понятие «метаноэзис», или «метаноэтический принцип», Кимура, на наш взгляд, стремится показать конкретный механизм взаимной детерминации отдельных субъектов и интересубъективного поля: «Метаноэтический принцип не является чем-то обособленным от ноэзиса отдельного человека. Метаноэтический интересубъективный принцип, существующий между субъектами, в качестве внутреннего ноэзиса отдельных субъектов продуцирует в их сознании ноэмы. Ноэзис отдельного субъекта является продуктом метаноэтического принципа»¹⁸.

Исходя из этих установок, Кимура подходит к проблеме истоков идентичности, определяющей образ жизни, вкусовые предпочтения, социальные ориентации, отношение к окружающему миру, существенно различающиеся у японцев и европейцев: «Если попытаться точно определить, что есть наша кровно-историческая идентичность как японцев, то можно сказать, что она есть идентич-

¹⁶ См.: там же. С. 47–48.

¹⁷ Там же. С. 51.

¹⁸ Там же. С. 55.

ность самореализации доиндивидуального «нечто», находящегося между человеком и человеком. Другими словами, это идентичность, определяемая способом участия японцев из поколения в поколение [в самореализации] нечто...»¹⁹.

Свое понимание идентичности как имеющей отношение к надындивидуальному уровню Кимура выражает следующим образом: «Хотя и говорят о кровно-исторически обусловленной идентичности, но это не означает, что следует сосредоточить внимание только на историческом “вертикальном” аспекте. То, что я хотел бы акцентировать, — это то, что идентичность не исчерпывается индивидуальным, а относится к надындивидуальному уровню. Иначе говоря, эта идентичность надындивидуального уровня, называемая национальным сознанием, принимает форму кровно-исторической, когда затрагиваются проблемы исторической памяти, заключенной в данном теле. Выражаясь более популярно, это не есть индивидуальная идентичность каждого человека в отдельности, это не есть общая групповая идентичность ... Это — идентичность, связанная с чем-то доиндивидуальным, связанная с тем, что в дзэн-буддизме называется “я до рождения отца и матери”. То, что называется доиндивидуальным, “я до рождения отца и матери”, безусловно, не является предшествующим во временном смысле. Это есть экзистенциальное предшествование, а именно предшествование в смысле основы бытия. «Доиндивидуальное» есть основа, позволяющая индивиду стать индивидом, при том, что под индивидом понимается не физическое и вещественное, а самосознающее, а именно когда речь идет о «я» не в качестве вещи, а в качестве состояния»²⁰.

Для решения проблемы идентичности Кимура берет за основу другой ключевой концепт Вацудзи Тэцуро — категорию «климат» (*фудо*), которая наряду с переосмысленной им идеей взаимоположенности стала важнейшей составляющей его теории личности. Соотношение этих двух категорий у Кимуры Бина получает такое определение: «...Прежде всего в начале существует “столкновение”,

¹⁹ Кимура Бин. Хито то хито-но айда. С. 18.

²⁰ Там же. С. 13.

“отношение”, “пространство между” (*айда*). Когда из такого “интервала” возникает “я”, осознавая себя через противопоставление с природой, мы выражаем “взаимоположенность” (*айдагара*) этого “пространства между” словом “климат” (*фудо*). “Климат” — внешнее по отношению к “я” место, в котором человек обнаруживает свое “я”, где происходит столкновение “я” и природы»²¹. Из этого высказывания можно заключить, что «климат» в определенном смысле совпадает с понятием *айда*. Дальнейшие рассуждения в главе «Климат как место самосознания» уточняют понятия климата: «Рассматриваемая нами проблема климата не есть проблема природной окружающей среды в естественнонаучном или биологическом смысле. Климат должен восприниматься как способ жизненного соприкосновения человека и природы, ситуация жизни человека, существующая в месте соприкосновения с природой...»²². Включение в понятие «климат» не только природно-географических факторов, но и сложившегося уклада жизни, нравов, обычаев наиболее рельефно отражено в следующем отрывке: «Японец не приобретает “японскость” потому, что родился в Японии, а европеец — “европейскость” потому, что родился в Европе. Разве японец не является японцем, а европеец европейцем уже от рождения? Разве японец не является японцем еще до рождения, еще до “рождения его родителей”? ... Человек в определенном климате обретает специфические черты своего “я” не с чистого листа. Разве он — не часть климата с момента рождения, и даже еще до рождения? Иероглиф *фу*, входящий в состав слова климат (*фудо*), есть также часть слова *фудзоку* — нравы, обычаи (Этимологический словарь японского языка «Дайгэнкай»). В то, что понимается под климатом, не может не включаться человеческое существование. В учении о климате Вацудзи Тэцуро этот момент не акцентируется в достаточной мере. Человеческое существо, даже если его “я” не приобрело специфический местный характер, является человеческим существом, климат — его неотъемлемая составная часть»²³.

²¹ Там же. С. 86.

²² Там же. С. 94.

²³ Там же, с. 89.

Именно особенности самоопределения личности, задаваемые «климатом» как культурно-географическим контекстом, с точки зрения Кимуры, определяют историческое развитие того или иного народа. Разъясняя эту мысль, он пишет: «...Единый человеческий род приобретает специфические черты своего “я” в различном климате, благодаря чему происходит различное историческое развитие... Человек (*нингэн*) еще до того, как под влиянием климата приобрести специфические черты своего “я”, является частью климата... В самом деле, человек, рождаясь, приобретает взгляды и образ мысли, соответствующий данному климату..., и даже нет смысла говорить, что необходимости специально этому учиться нет. Взгляды и образ мыслей человека, его повседневная жизнь сами собой формируются посредством его встречи с природой, посредством климата. В этом смысле утверждение Гердера, что человек климатизируется, соответствует действительности»²⁴.

Небезынтересно, что для объяснения «климата» как культурно-географической среды Кимура считает наиболее подходящим метод «понимания» Дильтея: «...подобно тому, как история и культура должны рассматриваться в качестве проявления жизни, объяснение проявлений климата посредством выявления причинно-следственных связей — это методологическая ошибка. Выражаясь в духе Дильтея, «климат» может быть постигнут только посредством понимания. Если следовать разделению понимания, предпринятого Ясперсом²⁵, то проявление климата может быть постигнуто только с помощью повторного опыта генетического понимания»²⁶.

Итак, проведенная нами реконструкция позволяет очертить схему структуры личности у Кимуры, включающую следующие взаимодействующие компоненты: «я», природа как «другой», «климат» как культурно-географический контекст, которую мы

²⁴ Там же. С. 117.

²⁵ К Ясперс различал два типа понимания: статическое и генетическое. Первое он ассоциировал с чувственной фиксацией и описанием объектов в их существенных связях и отношениях. Второе — с психическим сопереживанием другому, вчувствованием в его мир.

²⁶ *Кимура Бин*. Хито то хито-но айда. С. 94–95.

можем сопоставить с таковой у Вадуци: «я», индивид, или социум, как «другой», общее пространство (*айда*).

Становление Сакабэ Мэгуми как философа также происходило под влиянием публикаций Вацудзи Тэцуру. Книги Сакабэ «Герменевтика масок» («Камэн-но кайсякугаку») (1976) и «Японский язык в зеркале» («Кагами но нака-но нихонго») (1989) сфокусированы на проблемах личности как субъекта и прежде всего особенностей восприятия субъекта в Японии, которые он пытается прояснить, прибегая к метафоре маски. На понимание личности у Сакабэ в значительной степени повлияла работа Вацудзи Тэцуру «Маска и личность» («Мэн то перусона») (1937). Вацудзи связывал формирование понимания личности с понятием маски как в западно-европейской традиции, так и в японской. Он указывал на то, что слово «персона» первоначально означало маску в спектакле, роль актера, характер в пьесе, но постепенно приобрело смысл личности. Видя в этом глубокий смысл для прояснения характера формирования понятия личности, Вацудзи предпринял анализ идеи маски, что привело его к определенным выводам о структуре личности. Рассуждая о значении понятия «маска» в японской философской мысли, Вацудзи утверждал, что лицо — это не просто часть тела, оно определяет идентификацию человека. Совмещая понятия маски и лица, имеющие в японском языке общее обозначение, Вацудзи утверждает, что именно лицо как маска — это действительное местонахождение личности.

Сакабэ Мэгуми разрабатывал проблему «я» как личности, стремясь преодолеть подход модернистской философии, согласно которому сущностная идентичность личности неизменна и скрыта за социальными масками. В первой главе книги «Герменевтика масок», вышедшей в 1976 г., он пишет: «Мы верим в существование «лица без грима» (подлинного лица — *Л.К.*). Мы думаем, что именно это «подлинное лицо» является подлинным выражением человеческого существа. Маска — это по большей части только то, что может быть надето извне, поверх самоидентифицируемого «я», а также снято. Однако мы практически не задумываемся, что это — ограниченное специфически модернистское убеждение или

ощущение... Под давлением логики тождества модернистского самосознающего субъекта и грамматического подлежащего, восприятие истинного облика ... или, говоря иными словами, восприятие изменений облика само собой утрачивается, оказывается забытым»²⁷.

Сакабэ перенес личность, обозначаемую им как *persona* (*нин-гэн*), на поверхность, постоянно претерпевающую метаморфозы, определяющие ее непрерывные изменения.

Развивая идеи Вацудзи, Сакабэ стал обосновывать идею контекстуальной личности или контекстуального «я», постоянно меняющегося в зависимости от нахождения в том или ином окружении, которое воспринимает человека то так, то иначе. В «Герменевтике масок» он пишет: «Персона, или маска (*камэн*), — не просто вырезанная поверхность лица. Это — реальный процесс, когда актер, исполняя на сцене определенную роль в соответствующей маске, впервые начинает жить как персона, как эта маска, среди зрителей и других театральных персонажей, помещенный в пространство между человеком и человеком (*хито то хито-но айда*). Как гласит основное утверждение этики Вацудзи Тэцуро, то, что делает человека человеком, человеческое существо человеческим существом, в целом называется “мир”, “внутри мира”, это и есть не что иное, как пространство между человеком и человеком, или “взаимоположенность” (*айдагара*). Это относится и к персоне как маске, и к персоне как личности. То, что делает человека, исполняющего свои обязанности, должностным лицом — это “взаимоположенность”, выступающая как способ взаимодействия его с людьми, исполняющими разнообразные должности. То, что делает человека таким, каков он есть — это не что иное, как “взаимоположенность”²⁸.

В целом, идея личности у Сакабэ непосредственно связана с его восприятием бытия, которое восходит к буддийской духовной традиции. Каждый момент существования в философии Сакабэ определяется отношениями взаимосвязи и взаимобратимости,

²⁷ Сакабэ Мэгуми. Камэн-но кайсякугаку (Герменевтика масок). Токио. 2009. С. 3–4.

²⁸ Там же. С. 79.

всегда предполагающими существование иного. Если один элемент утрачивает или исключает иное, он утрачивает почву для своего существования. По его словам, «в каждом событии в традиционной японской мысли нет как картезианской категории субстанции, так и разновидностей жестко фиксированного дуализма души и тела, внешнего и внутреннего, видимого и невидимого. ... Нет ничего более чуждого японской мысли, чем картезианский дуализм. ... В японской традиционной мысли нет ничего, кроме поверхностей — или, иначе говоря, нет ничего, кроме сетей поверхностей, которые в принципе взаимопереходят друг в друга»²⁹.

Объясняя процесс формирования личности, Сакабэ также широко использует метафору зеркала. По его утверждению, «я» отделяется от себя самого благодаря тому факту, что маска субъекта, его лицо, нуждается в присутствии масок других, чтобы стать видимой. Сакабэ в определенной степени заимствует метафору «стадии зеркала» Жака Лакана, в соответствии с которой ребенок до 18 месяцев своей жизни начинает осознавать себя, глядя на свое отражение в зеркале. То есть «я» не может быть личностью до тех пор, пока не увидит себя как «другого», поставив себя на место «другого».

Кроме того Сакабэ приводит пример актера театра Но, который перед тем, как выйти на сцену, берет свою маску в зеркальную комнату (*кагами-но ма*). Актер видит в зеркале свое собственное лицо и маску, с другой стороны, на него из зеркала смотрит маска и видит его в образе бога или демона, которого он представляет на сцене. И актер ощущает себя в процессе метаморфозы: происходит переход «другого» в него самого или инкарнация «другого» в него самого³⁰.

Сакабэ акцентировал видимый аспект восприятия себя в виду того, что мы видим других так же, как видим себя в проекции зеркала. Внешний облик есть просто «знак» (*сируси*) преломления, который может быть воспринят только в момент своей репрезен-

²⁹ Сакабэ Мэгуми. Кагами но нака-но нихонго: соно сико-но сюдзюсо (Японский язык в зеркале. Разные аспекты его представления). Т. 1989. С. 49.

³⁰ Там же. С. 44.

тации (*сайгэндзэнка*). Процесс отражения в зеркале ставит вопрос о реальности различия между маской и истинным лицом и возможности установления «истинного я». Как Сакабэ утверждает в первом эссе «Маска и тень в японской культуре» книги «Японский язык в зеркале», присутствие «я» как «поверхности» (*омотэ* означает и «маску», и «лицо») предполагает существование структуры «взаимности» (*согосэй*) и «двусторонности» (*кагякусэй*), которая формулирует проблему видимого «я» как чего-то, что «видимо другими, что видит себя и что видит себя как другого»³¹.

Сакабэ постоянно указывает на парадокс, который заключается в том, что, чем более четко человек осознает собственное «я», тем скорее это «я» теряется. Это понимание исходит из его видения реальности, выражаемого им опять же с помощью образов театра Но: «Не существует ничего, кроме игры тождества и различия, без какого-либо четко фиксированного тождества. Даже лица (местоимения первого, второго и третьего лица) строго не фиксированы. На сцене театра Но даже мир мертвых *юкай* и наш мир, земной мир, невидимый и видимый, в итоге ставятся в отношения взаимообратимости и взаимозависимости.

Не существует ничего кроме поверхностей, сетей поверхностей. ... Ничего, кроме отражений. Поэтому нет субстанциальных существ, нет ничего, что было бы зафиксировано в своей неизменности. Нет ничего, кроме мира различия и бесконечных метаморфоз»³². И далее: «Ничего не существует кроме отражений: следовательно, это означает, что ничего не существует кроме того, что отражается последовательно или взаимно; ничего не существует кроме изменений; ничего не существует кроме событий, ничего не существует кроме того, что бесконечно изменяется»³³.

Рисуя модель личности как совокупности взаимных отражений, Сакабэ приходит к идее «взаимной субъектности» (*сого сютайсэй*) или «места взаимного субъекта» (*сого сютайтэкина басэ*),

³¹ Там же. С. 42.

³² Там же. С. 50.

³³ Там же. С. 52–53.

в недрах которого присутствует некая «безымянная объединяющая функция», которая актуализирует личность, но одновременно и ограничивает ее³⁴.

* * *

Как было показано выше, в контексте решения проблемы соотношения «я» и «другого» в японской философии XX в. строились модели личности, в которых делался упор на десубстанциализацию, контекстуализацию личности, на ее интерсубъективный и процессуально-динамичный, деятельностный характер; предлагались подходы, исходящие из принципа неразделенности субъекта и объекта. При этом в структуру личности помимо взаимодействий между отдельными людьми, человеком и обществом, включались также взаимодействия с природой. Таким образом, появлялись модели не только «социальной личности», но и так называемой экологической личности. Принципиальным моментом в конструировании моделей личности в японской мысли XX в. стало представление о некоем поле, или среде, фокусом которой она является. Это представление принимало различные формы: места — у Нисиды, «взаимоположенности», или «интерсубъективности» — у Вацудзи, Кимуры и Сакабэ. Нередко оно служило теоретической основой для разработки проблематики особенностей японской личности, объяснений феномена японского группизма и пр.

После Вацудзи, который сделал систематическую попытку построить антропологию как этику, новых философско-антропологических школ в Японии не возникало. Тем не менее, его учение наряду с учением Нисиды задавало вектор исследования проблем личности мыслителями различных школ и течений вплоть до конца XX в. Каждый из этих мыслителей, находясь в целом в рамках парадигмы, заданной Вацудзи и Нисидой, решал собственные задачи в соответствующей области философского знания, а также в социологии, психологии и психиатрии, экологии и др. И не исключено, что потенциал, заложенный в концепциях Вацудзи и Нисиды, найдет новые формы своей реализации и в новом тысячелетии.

³⁴ См.: Там же. С. 135–151.

Библиография

- Gino K., Piovesana S.J.* Recent Japanese Philosophical Thought 1862–1996. A Survey. Tokyo. 1997.
- Odin S.* The Social Self in Zen and American Pragmatism. Albany, N.–Y. 1996.
- Tellenbach H., Kimura B.* The Japanese Concept of Nature//Nature in Asian Traditions of Thought : Essays in Enviromental Philosophy. Albany. 1989.
- Вацудзи Тэцуро* Дзэнсю (Полное собрание сочинений Вацудзи Тэцуро). Т. 10. Токио. 1962.
- Кимура Бин.* Айда (Между). Токио. 2005.
- Кимура Бин.* Хито то хито-но айда (Между человеком и человеком). Токио. 1972.
- Нисиды Китаро* Дзэнсю (Полное собрание сочинений Нисиды Китаро). Т. 7. Токио. 1965.
- Сакабэ Мэгуми.* Кагами но нака но нихонго: соно сико-но сюдзюсо (Японский язык в зеркале. Разные аспекты его представления). Токио. 1989.
- Сакабэ Мэгуми.* Камэн-но кайсякутаку (Герменевтика масок). Токио. 2009.

Роль Бимала Кришны Матилала в формировании современной парадигмы кросс-культурного философского исследования

Набирающая сегодня в нашей стране силы философская компаративистика в последней трети XX века претерпела столь серьезные трансформации в своей проблемной области и методологии, что это позволяет говорить о формировании ее новой парадигмы¹. Имеются ввиду, прежде всего, пересмотр самоопределения компаративной философии, ее целей и задач, базовых принципов исследования, пополнение методологического арсенала за счет междисциплинарных взаимодействий, о которых неоднократно говорилось в специальных публикациях². Главной составляющей

¹ Напомним, что официально философская компаративистика, предметом которой является сопоставление философских учений, сформировавшихся в различных культурах, начинается с 1939 г., когда летом, перед самым началом второй мировой войны по инициативе руководителя кафедры философии Института востоковедения Гавайского университета Чарльза А. Мура и поддержавших его Вэнь-цзи Чана и Грэга Синклера в Гонолулу была проведена первая конференция философов Востока и Запада. Как вспоминал Вэнь-цзи Чан, на ней выступили всего 5 компаративистов, зато выдающихся: Ч. Мур и Филмор С. Нортроп (из Йеля) представляли Запад, Дж. Конджер (из Миннесоты) представлял Индию, Дзюндзиро Такакусу — Японию, Вэнь-цзи Чан — Китай.

² Для обоснования тезиса упомянем некоторые из них: Алиева Ч.Э. Проблема концептуализации сравнительной философии: история, теория и методология философской компаративистики. СПб.: Роза мира, 2004; Канаева Н.А. Необходимые пролегомены кросс-культурного философского исследования // Россия в диалоге культур. М.: Наука, 2010. С. 122–140; Колесников А.С. Философская компаративистика: Восток — Запад. Учебное пособие. СПб: Изд-во СПбГУ, 2004. С. 3–42; Лысенко В.Г. Компаративная философия в России // Сравнительная философия: серия. Выпуск 1. М., 2000 (далее СФ 1): 146–168; Степанянц М.Т. Опыт компаративистского дискурса // Степанянц М.Т. Мир Востока. Философия. Прошлое, настоящее и будущее. М., 2005. С. 247–269; Шохин В.К. Становление и развитие сравнительной философии как научной дисциплины: индийский вектор // СФ 1: 8–60; Юлен М. Сравнительная философия: методы и перспективы // СФ 1: 127–136; Kwee Swan Liat J. Methods of Comparative Philosophy //

новой парадигмы, вычитываемой у множества авторов, можно считать провозглашение целью компаративистики адекватное взаимопонимание различных культур посредством философии.

Чрезвычайно почитаемый в Индии и на Западе индийский философ и логик Бимал Кришна Матилал (1.06.1935–8.06.1991) с полным правом может быть назван в числе творцов названной парадигмы, незаслуженно оставшихся в тени для Российского компаративистского сообщества. О его научном статусе говорит хотя бы тот факт, что в январе 2007 г. в университете города Джадавпура (Индия) состоялась посвященная его памяти международная конференция. Работы Б.К. Матилала, такие как «Доктрина отрицания в навья-ньяе», «Проблемы логики и этики», «Логика, язык и реальность», «Восприятие: Эссе по классической индийской теории познания»³ и многие другие часто цитируются зарубежными исследователями. В России они пока не переводились и в ссылках фигурируют весьма редко.

Уроженец Западного Бенгала, Матилал являл собой философа новой формации, одинаково хорошо ориентирующегося и в индийской, и в европейской философских традициях. Он владел санскритом с раннего возраста, в Санскритском колледже при Калькуттском университете изучал традиционную индийскую философию, уделяя особое внимание индийской логике (*тарка*), интересовался и европейскими математикой и логикой. С 1957 по 1962 г. преподавал в том же Санскритском колледже. В 1962 г. ему была присуждена степень (*упадхи*) мастера логики (*таркатиртха*).

Как философ мирового уровня Б.К. Матилал состоялся на Западе. Известный специалист по логике навья-ньяя Дэниел Инголлс

Philosophy East and West (далее PIW). 1951. № 1. P.10–15; *Raju P.T. Introduction to Comparative Philosophy*. Reprint ed. Delhi: Motilal Banarsidass, 1997; *Rorty R. Interpreting across boundaries: New Essays in Comparative Philosophy*. Princeton: Princeton University Press, 1988.

³ *Matilal B.K. Navya Nyāya Doctrine of Negation: The Semantics and Ontology of Negative Statements in Navya-Nyāya Philosophy // Harvard Oriental Series*. Vol. 46. Harvard, 1968. P. 99–142; *Id. Logical and Ethical Issues: An essay on the Indian Philosophy of Religion*. Calcutta University, 1982 (repr. Chronicle Books. Delhi, 2004); *Id. Logic, Language and Reality*. New Delhi, 1985; *Id. Perception: An essay on Classical Indian Theory of Knowledge*. Oxford, 1986.

пригласил его в 1961 г. в Гарвард для продолжения образования в области западной логики и философии языка, а также для проведения под его руководством исследования логики навья-ньяя и подготовки докторской диссертации. Гарвардская диссертация индийского философа на тему: «Доктрина отрицания в навья-ньяе» была опубликована в 1968 г. и сразу же замечена философским сообществом. Ее автора как носителя традиции индийской философии и логики стали приглашать для чтения лекций и подготовки нового поколения компаративистов во многие университеты Америки и Европы. Наиболее длительными были периоды его работы в Университете Торонто, где он 11 лет был профессором санскрита, и в британском «Колледже Всех душ» (All Souls College) при Оксфордском университете, где с 1977 г. и по 1991 г. он был профессором восточных религий и этики, как до него — известный индийский философ С. Радхакришнан (1888–1975). Последние двадцать лет своей жизни в дополнение к педагогической и исследовательской деятельности Б.К. Матилал вел большую работу редактора основанного им в 1971 г. «Журнала индийской философии», ставшего одним из весьма немногочисленных центров притяжения для всех компаративистов.

Сфера интересов философа была чрезвычайно широкой: его публикации включают и издания логических текстов на санскрите, и эссе по моральным дилеммам «Махабхараты» и «Рамаяны», и исследования традиционной индийской эпистемологии, логики, лингвофилософии, метафизики, поэтики, грамматики, средневекового индийского законодательства. Б.К. Матилал был также в курсе современных тенденций западной философии (аналитической, феноменологической, структуралистской и пост-структуралистской философии, а также философии фрейдизма) и принимал участие в дискуссиях по важнейшим философским и логическим проблемам.

В качестве методолога кросс-культурной философии⁴ индийский мыслитель немало способствовал привлечению внимания специалистов к двум фундаментальным проблемам. Первая из них — про-

⁴ Имеются в виду сравнительные исследования в философии, в которых исследуются концепции, зародившиеся в разных культурах.

блема неадекватного взаимопонимания представителей восточных и западной философских традиций и, как следствие, неадекватной взаимной оценки. В этой связи его, в первую очередь, интересовали, конечно же, неравноправные отношения индийской и западной традиций дискурса, очевидными признаками которых являлись: на Западе — недооценка индийской философии и логики, а в Индии — две не менее досадные альтернативы: либо слепое заимствование арсенала западной науки, либо догматическое принижение и неприятие ее результатов. Вторая проблема, оказавшаяся в сфере его внимания, связана с необходимостью выработки новых методов философской компаративистики. К двум названным проблемам он неоднократно возвращался, посвящая их обсуждению специальные эссе или отводя место их решению в методологических введениях к своим книгам, в частности, таких как: «Доктрина отрицания навьяньяи», «Эпистемология, логика и грамматика в индийском философском анализе», а также в многочисленных статьях.

В статье «Радхакришнан и проблема модернизации в индийской философии»⁵ Б. К. Матилал рассказал, что убедило его в наличии первой проблемы. Выступая с лекциями во многих западных университетах, он часто сталкивался с некорректными вопросами, обнаруживающими, что западное понимание индийской философии не сильно продвинулось с 1923 г., когда известный английский философ Б. Рассел в силу незнания индийской традиции поставил во введении к первому тому «Индийской философии» С. Радхакришнана два таких некорректных в контексте истории индийской теоретической мысли вопроса: «Как зависел процесс возникновения школ философии от политической истории Индии?» и «Какое влияние оказала греческая философия на индийскую?»⁶.

⁵ The Collected Essays of Bimal Krishna Matilal. In 2 Vol. / Ed. by J. Ganeri. New Delhi: Oxford University Press, 2002. Vol. I. P. 433.

⁶ Как известно, школы древнегреческой философии возникали и локализовывались по большей части в полисах, которые являлись самостоятельными политическими единицами. Исключением были только школы софистов, которые вели странствующий образ жизни. Когда Великая Греция вошла в состав Великой Римской империи, греческие школы стали приходить в упадок, а в 529 г. указом императора Юстиниана была закрыта Афинская

Неадекватное понимание индийской философии и логики проявлялось также, как писал Б.К. Матилал, в предрассудке, часто воспроизводимом в западных текстах, о возможности найти позитивную и критическую философию только на Западе⁷, напрямую вытекавшего из принципа европоцентризма теоретического мышления западных компаративистов (удачно названного Э. Гуссерлем «европеизацией Земли» в их умах). Распространенность и влияние европоцентризма побудили Матилала проследить все ответвления корней этого предрассудка. Он отметил их наличие, с одной стороны, в массе появившихся легкодоступных изданий, написанных непрофессионалами, выдающимися в индийской философии «группу оккультных религиозных практик, догматических систем, конгломерат спиритуальности, мистицизма и не-

школа — последний оплот древнегреческой философии. Таким образом, политика насильственно вторглась в философию и внесла в нее свои коррективы. В истории индийской мысли философские школы распространяли свое влияние далеко за пределы городов или местностей, в которых возникали, потому что, во-первых, индийская философия всегда была тесно связана с религией, развивалась преимущественно монахами, и, во-вторых, монашеский обет предполагал постоянные перемещения мыслителей, что способствовало растеканию идей и приверженцев одной школы не только по территории субконтинента, но и за его пределами. Это позволяло школам выживать при любых политических потрясениях и фактически не зависеть от политической конъюнктуры. Данное обстоятельство делает некорректным первый вопрос Б. Рассела, поскольку его базисом послужили факты истории западной, но не индийской философии. Некорректность второго вопроса также обусловлена несоответствием его базиса (распространенной тогда концепции влияний, принимаемой Б. Расселом в ее европоцентристском варианте) историческим фактам. Факты же убеждают в том, что названные философские традиции, возникающие практически синхронно, укоренены в собственных культурных контекстах, являются рефлексиями оснований собственных культур. Основания эти, как писали Н.Я. Данилевский, О. Шпенглер и др., не могут буквально заимствоваться иными культурами и в данном случае из-за пространственной удаленности западной и индийской культур не заимствовались, поэтому формы теоретической рефлексии в Индии и Древней Греции принципиально различались во многих отношениях. Можно сказать проще: теоретическая мысль Древней Индии и Древней Греции сформировали собственные проблемные области и концептуальный аппарат для их решения, и в период их сосуществования они не нуждались во взаимозаимствованиях.

⁷ *Matilal B.K. Epistemology, Logic and Grammar in Indian Philosophical Analysis.* Mouton, 1971. P. 9.

определенных мыслей, касающихся преимущественно духовного освобождения»⁸; с другой — в том, что ведущие западные индологи попали под очарование спекулятивных метафизических систем (лежащих в области пересечения религии с философией) и просто не заметили другой, рациональной, составляющей индийской интеллектуальной традиции. Но была еще и третья сторона, откуда произрастал корень европоцентризма — политика: в поисках национальной идентичности индийские национальные лидеры нашли ее, к несчастью, в так называемой индийской «спиритуальности»⁹.

Не менее важной причиной неадекватного понимания западными исследователями индийской философии мыслитель считал асимметричность отношений двух традиций. Как писал в своей статье близкий друг Б.К. Матилала Дж. Моханти¹⁰, асимметрия обнаружилась, когда индийские гуру стали излагать индийскую философию по-английски, пользуясь при этом устаревшим языком XVIII–XIX вв., и пытаться покритиковать фундаментальные ценности Запада на языке индийской философии (как это сделано, например, в «Самваде»¹¹). Естественно, что их критика не попадала в цель, потому что цель оказывалась сдвинутой по времени в прошлое. Ситуацию непонимания можно было исправить, только уточнив язык, используемый в диалоге представителями обеих традиций, проинтерпретировав классические индийские учения в терминах современной западной философии.

Решению задачи устранения неадекватности в понимании индийских текстов Б.К. Матилал уделял много внимания в своих компаративистских работах. Он не только сам блестяще эксплицировал смысл теоретических построений индийских пандитов¹²,

⁸ Ibid. P. 10.

⁹ Ibid. P. 11.

¹⁰ *Mohanty J.N.* On Matilal's Understanding of Indian Philosophy // *Philosophy East and West* (1992, July). Vol. 42. № 3. P. 405.

¹¹ *Samvāda: A Dialogue between Two Philosophical Traditions* / Ed. Daya Krishna, M.P. Rege, R.C. Dwivedi, and M. Lath. Delhi: Indian Council of Philosophical Research, and Motilal Banarsidass, 1991.

¹² См., напр., его разъяснение расхождений в онтологических концепциях нья-вайшешики, буддизма и джайнизма: *Matilal B.K.* *Ontological Problems*

укорененный в истории индийской философской мысли, но указывал другим исследователям пути к ее решению и формулировал принципы интерпретации, позволяющие установить диалог, партнерами которого были бы Платон, Бхартрихари, Аристотель, Гаутама, Ватсьяна, Дигнага, Куайн, Дхармакирти и Карнап. Его усилия в этой трудной ситуации, осложненной временным разрывом между участниками¹³, были высоко оценены коллегами: «Никто не сделал больше для достижения этой цели, чем Матилал», — писал Дж. Моханти¹⁴.

Матилал не раз отмечал, что проблема неадекватности понимания и вытекающая из нее недооценка индийской философии может быть решена только при участии индийцев: вооружившись строгими научными методами, они должны изучать собственное наследие, переводить его на европейские языки, интерпретировать и реинтерпретировать, добиваясь понимания. Только в этом случае возможно строгое сравнение двух традиций. И такие исследования уже появляются, демонстрируя, что значительную часть индийской философии представляют системы, более тесно связанные с эпистемологией и логикой, анализом и классификацией человеческого знания, чем с трансцендентными состояниями эйфории¹⁵. В таком «строгом» ключе работал и сам Б.К. Матилал. Понимая «строгие» методы как методы аналитической философии, он применял именно их в анализе оригинальных санскритских текстов, дополняя собственными *принципами*, выводимыми из характера предмета исследования. Хотя эти принципы не всегда формулировались им в явном и систематическом виде, они легко устанавливаются в том, как он работал с оригинальными текстами, что получал «на

in Nyāya, Buddhism and Jainism. A comparative analysis // Journal of Indian Philosophy. 1977. Vol. V. P. 91–105.

¹³ Диалог между мыслителями труден, даже если они являются современниками. Не случайно Дж. Моханти признавал, что члены современного философского сообщества, — например во Фрайбурге и Оксфорде, — не имеют свободной коммуникации друг с другом (*Mohanty J. N. On Matilal's Understanding of Indian Philosophy. P. 405*).

¹⁴ Ibid.

¹⁵ The Collected Essays of Bimal Krishna Matilal. Vol. I. P. 11.

выходе». Коротко методологические принципы его работы можно выразить в следующих тезисах:

- 1) Всякий философский текст следует интерпретировать в контексте историко-философского процесса как истории идей; каждый конкретный текст представляет эту историю идей в той или иной степени, является шагом на пути теоретического развития.
- 2) Всякий древний или средневековый восточный текст нуждается в реконструкции теоретического содержания и интерпретации в терминах современной аналитической философии и логики¹⁶ с такой степенью подробности, чтобы его смысл стал понятен современному читателю, знакомому с западной философской традицией.
- 3) Интерпретация должна как можно полнее учитывать смысл, который вкладывал в оригинальный текст его автор, позицию самого автора, определяемые той культурой, в которой автор вырос и носителем которой он является¹⁷.

В своем стремлении сделать индийскую и западную философии взаимопроницаемыми, обоюдопонятными Б.К. Матилал акцентировал внимание на сходствах обеих традиций в важнейших проблемах и методах. Восстанавливая историческую справедливость в отношениях индийской и европейской традиций, в небольшом эссе «О концепте “философия” в Индии»¹⁸ Б.К. Матилал посредством этимологического анализа соответствующих терминов показал, что философские традиции Индии и Запада схожи друг с другом даже в отсутствие общепризнанного в каждой из них определения философии. При этом «у него не было ни малейшего желания оправдывать индийскую философию, находя в ней отго-

¹⁶ Сам мыслитель предпочитал использовать термины У. Куайна, П. Стросона, Д. Даммита, Д. Дэвидсона.

¹⁷ В статье «Понимание, познание и обоснование» он писал: «При осмыслении высказывания иной культуры нужно стремиться к пониманию того, что автор в действительности намеревался выразить» (*Matilal B.K. Understanding, Knowing and Justification // Knowing from Words / Ed. by B.K. Matilal and A. Chakrabarti. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1994. P. 350*).

¹⁸ *The Collected Essays of Bimal Krishna Matilal. Vol. I. P. 363.*

лоски западной»¹⁹ или просто интерпретировать одну традицию в терминах другой. Его целью было устранение актуального разрыва между двумя культурами, коренящегося в непонимании самих истоков индийской теоретической мысли, или, говоря словами Дж. Моханти, создание условий для диалога между древним Востоком и современным Западом. «И этому он посвятил свою жизнь»²⁰.

Используемые им принципы компаративистики оказались чрезвычайно продуктивными — позволили ему сделать ряд интересных наблюдений и выводов относительно индийской теоретической традиции. В этом смысле заслуживают внимания, в частности, предложение пересмотреть место теории грамматистов в системе традиционного знания древней и средневековой Индии и новое определение индийской логики, развивавшейся в едином комплексе с эпистемологическими концепциями и разделявшей с ними имя *прамана-вада*²¹. Во введении к своей последней книге «Мир и слово», он, учитывая роль теории грамматистов в истории теоретической мысли Индии, предложил рассматривать ее как раздел эпистемологии (*прамана-вады*), а индийскую эпистемологию, исходя из ее неразрывных отношений с религиозной мыслью и ее фактическим зарождением в недрах брахманской (то есть религиозной, а не философской) учености, в свою очередь, определил как «теорию удостоверения веры или знания»²². Дефиниции индийской логики, разработанные С.Ч. Видьябхушаной, Х. Рандлем и Ф.И. Щербатским, он расширил, так как счел их «вводящими в заблуждение тех, кто не знает санскрита»²³. Для него индийская логика не просто

¹⁹ *Chakrabarti A.* Special Feature: Remembering Bimal Matilal // *Philosophy East and West* (1992, July). Vol. 42. № 3. P. 396.

²⁰ *Mohanty J. N.* On Matilal's Understanding of Indian Philosophy. P. 402.

²¹ Букв.: учение об источниках достоверного знания. Свое направление исследований индийской *прамана-вады* Б.К. Матилал идентифицировал с «философской логикой» (*Matilal B. K.* *The Character of Logic in India* / Ed. by J. Ganeri and H. Tiwari. Albany: State University of New York Press, 1998. P. 1).

²² *Matilal B. K.* *The Word and the World: India's Contribution to the Study of Language.* Oxford: Oxford University Press, 2001. P. 3–4.

²³ *Matilal B. K.* *The Character of Logic in India.* P. 1. С этим утверждением философа нельзя не согласиться, в первую очередь потому, что человек, не знающий санскрита, не узнает, что в нем нет специального термина, соот-

учение о *праманах* (инструментах достоверного знания) или только о выводе как *прамане*, но «систематическое изучение структур дающего знание вывода, правил дебатов, и идентификации полноценных выводов в отличие от софистических аргументов»²⁴. Это широкое определение более согласуется, с его точки зрения, со «старым смыслом», представленным в *шастрах*²⁵, под которыми, очевидно, Матилал имел в виду специализированные сочинения по теории публичного диспута (*вада-видья*) — *ньяя-шастры* или *тарка-шастры*. На самом деле, такое определение больше согласуется с современным пониманием структуры логики, отделяющей теорию умозаключения от теории диспута и полемики и включающей разделы логической семантики и семиотики. Иначе и быть не могло, так как мыслитель работал не в классической индийской методологической парадигме, но использовал западную методологию.

Хотя в процитированном определении индийской логики не указываются индийские учения-аналоги логической семантики и семиотики (учение грамматистов об «архетипах звука» — *спхотанада* и буддийское учение о значениях выражений — *апоха-вада*), Б.К. Матилал включал и их рассмотрение в свои исследования по индийской логике, контекстуально делая их разделами индийской логической теории²⁶.

ветствующего западному термину «логика», и, следовательно, нет объекта, являющегося его предметным значением, а именно: особой науки о формах и правилах рассуждения. Хотя Ф.И. Щербатской в своих работах не раз писал об особом характере индийской логики, называя ее «эпистемологической», но ни он, ни другие критикуемые Б.К. Матилалом исследователи никогда не подчеркивали того факта, что логики как особой науки, играющей в системе теоретического знания роль, тождественную роли западной логики, в Индии не было, был логико-эпистемологический комплекс концепций, со всеми вытекающими отсюда последствиями. Не обладая таким знанием, всякий, обратившийся к «индийской логике», будет испытывать необоснованные ожидания и может просто не найти объекта своего познавательного интереса.

²⁴ Ibid.

²⁵ Ibid.

²⁶ См., например: *Matilal B. K. Epistemology, Logic and Grammar in Indian Philosophical Analysis*. P. 23–34, 39–45; *Id. The Character of Logic in India*. P. 100–105; *The Collected Essays of Bimal Krishna Matilal*. Vol. I. P. 114–131, 315–342.

Выбор Б.К. Матилалом методологии аналитической философии (прежде всего, анализа специального языка индийской философии и логики) в качестве одного из средств кросс-культурного исследования не случаен. Он обусловлен его оценкой всей индийской философии как аналитичной и обнаруживающей тенденцию к превращению в универсальный дискурс²⁷. Рациональная обоснованность его выбора методологии принималась далеко не всеми. Другой не менее известный индийский философ, Сибаджибан Бхаттачарья, дискутируя с Матилалом, называл его сознательную связь с аналитической философией «философской модой». Этот упрек, как свидетельствовал Дж. Моханти, не был справедлив, так как Матилал был открыт и для других методологий, а именно: Брентано, Гуссерля, Хайдеггера, деконструктивизма²⁸. Опираясь на высказывания самого Матилала, можно утверждать, что он вообще не был догматиком и всегда выступал за поиски новых методов²⁹. Но, думается, есть и другие рациональные основания для выбора мыслителем методов аналитической философии, в частности, интерес ее представителей к проблемам философского языка. Такой же интерес с необходимостью возник и у философов-компаративистов во второй половине XX в. Очевидно, именно совпадение проблемных областей и наличие у аналитических философов инструментов для их исследования детерминировали выбор Б.К. Матилала.

Б.К. Матилал отчетливо понимал важность своих усилий не только для индийской, но и для западной культуры, а потому писал, что адекватное понимание индийской философии важно не только с точки зрения кросс-культурных исследований, или с точки зрения «понимания индийского ума». Оно «настоятельно необходимо для роста креативности и всесторонности исследований современных профессиональных философов»³⁰, оно позволяет Западу лучше понять себя.

²⁷ *Mohanty J. N.* On Matilal's Understanding of Indian Philosophy. P. 403.

²⁸ *Ibid.*: 403–404.

²⁹ *Matilal B. K.* Epistemology, Logic and Grammar in Indian Philosophical Analysis. P. 13.

³⁰ *Ibid.* P. 12.

Вторая проблема, в решение которой внес свою лепту Б.К. Матилал — проблема метода философской компаративистики — привлекла его внимание в связи с постоянным чувством неудовлетворенности методологической базой предшествующей индологии, понимавшей «сравнительный метод» как совокупность «этнографических» и «филологических» приемов³¹. Во введении к своей «Эпистемологии, логике и грамматике» он доказывает недостаточность филологических подходов к древнеиндийским философским текстам и требует перевода специальных санскритских терминов на европейские, чего обычно старались избегать филологи-санскритологи³². Причиной их нежелания переводить специальные термины служил тот факт, что такой перевод — всегда интерпретация и реконструкция, он требует экскурса в историю идей и является, по признанию мыслителя, зависимым от авторского понимания, как смысла философских проблем, так и смысла истории философии; результаты такой кропотливой переводческой работы неабсолютны и «несомненно, могут стать предметом дальнейшего исследования и модификации»³³. Несмотря на неабсолютность результатов интерпретирующего перевода, практиковавшийся ранее узко филологический подход не является достаточным, его следует дополнить философским, интерпретирующим. Метод новой философской компаративистики, который предлагает и применяет Матилал, — сочетание филологического и философского анализа, предполагающее, с одной стороны, изложение содержания автохтонных концепций, исследование смыслов исходных санскритских терминов и их толкований в индийской традиции, понимание того, как мы используем язык³⁴, с другой — интерпретацию и реконструкцию учений индийских мыслителей в западных терминах, поиски таких аналогов специальных терминов в западной традиции, которые ближе всего подходили бы по смыслу индийским. Свой метод переформулировки и переосмысления древних концепций

³¹ Ibid. P. 10.

³² Ibid. P. 9.

³³ Ibid. P. 13.

³⁴ *Matilal B. K. The Word and the World.* P. 3.

он считал (и в этом с ним нельзя не согласиться) «очень полезным методом философского исследования»³⁵. Новый метод, по замыслу его создателя, должен не только дать качественно новое знание об индийской философии, но и поднять компаративистику на достойный ее уровень, привести к тому, чтобы выражение «сравнительная философия», как минимум, не воспринималось больше в уничижительном смысле³⁶.

Критика второго, этнографического, подхода приведена в эссе «Понимание, познание и обоснование»³⁷. Одной из главных проблем эссе стала новая эпистемология «понимания», для разработки которой Матилал активно использовал индийский материал. Он отметил, что термин «понимание» получил новое значение в связи с ростом социально-антропологических и этнографических исследований³⁸. Их целью провозглашается беспредпосылочное (commitment-less), свободное от предубеждений (belief-free) понимание иной культуры. Этнографы полагают, что такое понимание достигается через восприятие высказываний носителей культуры об изучаемой культуре, т. е. через самописание культуры. В названной публикации мы находим контекстуальное определение «этнографического подхода» как беспредпосылочного, свободного от предубеждений описания иной культуры в ее же терминах или «информирования» о культурных реалиях с целью «расширения границ нашего понимания»³⁹.

В классической науке предполагалось, что «беспредпосылочное» знакомство с иными культурами должно было вывести мировоззрение «информируемого» за пределы единого и единственного мировоззрения его собственной культуры. Означенная цель оправдывала введение этнографии с ее описательным методом в XVIII в., но теперь, утверждал Матилал, так называемая «этно-

³⁵ *Matilal B. K.* Epistemology, Logic and Grammar in Indian Philosophical Analysis. P. 13.

³⁶ Ibid.

³⁷ *Matilal B. K.* Understanding, Knowing and Justification. P. 347–366.

³⁸ Ibid. P. 347.

³⁹ Ibid. P. 351.

графия» без натяжек может считаться «шагом назад» и «софистикой», ибо ее претензии «понять и проинтерпретировать даже часть систем туземных верований, выраженных в их собственных высказываниях, без установления условий, при которых эти высказывания истинны»⁴⁰, не оправдываются. «Беспредпосылочное» этнографическое описание на самом деле является своего рода «разновидностью релятивизма»⁴¹ и не идет далее декларации того, что, например, системы инокультурных верований истинны в этих культурах, но не в нашей. На самом деле в компаративных исследованиях мы имплицитно используем, по крайней мере, одну предпосылку: мы приписываем рациональные основания поступкам и мыслям носителей иной культуры⁴². В плане экспликации процитированного тезиса следует сказать, что о «рациональности» здесь говорится не в смысле «логоцентрической» парадигмы классического западноевропейского рационализма, а в смысле современной эпистемологии, как о целесообразности, эффективности, экономии средств для достижения цели, гармоничности и согласованности (теоретических и практических) элементов деятельности, их объяснимости на основе причинно-следственных зависимостей, систематичности и успешной предсказуемости⁴³. Кроме того, всякое теоретическое исследование в качестве своих оснований и предпосылок имеет культурно обусловленные идеалы и нормы, которые мы неизбежно используем, изучая другую культуру. Еще и поэтому говорить о «беспредпосылочности» этнографического знания некорректно.

Этнографический метод не срабатывает и потому, продолжает индийский философ, что опирается на старое, классическое, неопределенное понимание термина «понимание». Новое понимание, разрабатываемое в современной эпистемологии, строится на уточнении значений глагола «понимать», среди которых встреча-

⁴⁰ Ibid. P. 347.

⁴¹ Ibid. P. 350.

⁴² Ibid. P. 348.

⁴³ О новом понимании рациональности см.: *Порус В.Н.* Рациональность // Энциклопедия эпистемологии и философии науки. М.: Канон-плюс, РООИ «Реабилитация», 2009. С. 807–808.

ются значения: «знать и принимать суть значений» некоторого утверждения или сущность объекта⁴⁴. Под «значениями» имеются в виду не только предметные, но и истинностные значения высказываний о культуре. Основанное на принятии не только предметного, но и истинностного значения, «знание сродни верованию в истинность»⁴⁵, — писал Матилал. И без учета истинностных значений высказываний их понимания достичь нельзя⁴⁶. Очень часто в процессе реальной коммуникации люди понимают предметные значения, но не принимают истинностных значений некоторых выражений. Этнографическое «знание» также может состоять из высказываний, истинность которых игнорируется. Например, можно перевести предложение: «Вы должны мне миллион долларов» на санскрит, но при этом не считать его истинным. Можем ли мы сказать, что переводчик выразил полностью свое понимание всех интенций этого высказывания? Конечно, нет. Его перевод дает пример простого понимания и ярчайший пример этнографического «знания». В современной эпистемологии понимание предстает как сложный, многоуровневый процесс, при этом всегда субъективный. Понимание является оборотной стороной коммуникации — процесса передачи значений, и, в свою очередь, коммуникация не объективна, поскольку зависит от контекста. Сегодня необходимо развивать новую эпистемологию понимания⁴⁷. Учитывая все сложности «понимания» высказываний иной культуры, в наших исследованиях для достижения подлинного понимания мы сначала должны проанализировать сказанное с точки зрения того, что говорящий намеревался сообщить, а затем — с точки зрения того, что мы можем вывести из сказанного⁴⁸.

Решая проблему понимания на индийском материале, Б.К. Матилал включается в полемику с выдающимися мыслителями Запада Г. Фреге, Д. Мак Дауэллом и М. Даммитом. Он, одной стороны,

⁴⁴ *Matilal B. K.* Understanding, Knowing and Justification. P. 348.

⁴⁵ *Ibid.* P. 355.

⁴⁶ *Ibid.*

⁴⁷ *Ibid.* P. 350.

⁴⁸ *Ibid.* P. 348.

отмечал важность их идей для индологии, с другой — призывал использовать их с осторожностью и не принимать утверждения Г. Фреге (которое с энтузиазмом интерпретировали М. Даммитт и др.) о возможности схватывания мысли без оценивания ее истинности или ложности. Согласно формулировке М. Даммитта, у нас есть чувственный центр схватывания значения предложений, но у нас может не быть каких-либо априорных оснований для оценки их истинности. Это положение Матилал считает спорным⁴⁹. Не прав, на его взгляд, в этой дискуссии и Мак Дауэлл, когда говорит о возможности автоматического понимания собеседника в процессе коммуникации и о передаче знания «как заразной болезни». В действительности никакого «автоматизма» нет, т. к. мы не можем говорить о полном понимании, не имея критериев истинности или ложности воспринимаемого суждения собеседника⁵⁰.

Благодаря Фреге, говорит Матилал, различие значения и смысла в философии значений настолько распространено (и иногда даже чрезмерно подчеркивается), что сегодня немыслимо, говоря об индийских теориях значений, спросить: проводили ли индийские мыслители такое различие (особенно в случае единичных терминов)⁵¹. На самом деле различия в концепции Фреге и индийцев есть. Знакомство автора настоящей статьи с логико-эпистемологическими текстами индийцев не только подтверждает тезис Б.К. Матилала, но позволяет увидеть их первое отличие в том, что у индийцев различия между значением и смыслом теоретически прописаны настолько нечетко, что это может привести современных специалистов даже высокого класса к разным оценкам. В частности, нечеткое различие значения и смысла в текстах навья-нья привело Дж. Моханти в его книге «Теория истины у Гангешы» к выводу о полном отсутствии в классических индийских текстах понятия «смысл термина», а самого Б.К. Матилала к заключению о наличии данного понятия, но с совершенно иным содержанием, нежели у Г. Фреге⁵².

⁴⁹ Ibid. P. 352.

⁵⁰ Ibid. P. 354.

⁵¹ Ibid. P. 352.

⁵² Ibid.

Говоря о методе кросс-культурного философского исследования, поборником которого выступал Б.К. Матилал, нельзя не отметить особенность его методики цитирования. Реализуя собственную установку делать смысл дискуссий традиционных индийских мыслителей изначально понятным для заинтересованных студентов или философов, не знающих санскрита, философ использовал санскрит минимально — приводил отдельные короткие цитаты, без указания первоисточника. Он пояснял, что цель такого цитирования — показать, что: 1) слово или фраза только приблизительно соответствуют санскритскому эквиваленту, или 2) термин употребляется в специальном, а не в обычном смысле, как это может показаться по контексту. У этой методики, выросшей, безусловно, из традиции классической санскритской образованности, включающей знание наизусть большого корпуса ключевых текстов на санскрите и не требующей при цитировании указания источника цитаты как само собой разумеющегося, есть и другой смысл, хотя и не отмеченный самим Б.К. Матилалом, но чрезвычайно важный. Обнаруживая трудности перехода от индийских текстов к их пониманию инокультурными читателями, философ показывает также, что изучать индийскую философию и логику можно только по первоисточникам, но не по учебникам или чужим исследованиям, что работа компаративиста есть не кропотливый сбор чужих мыслей по поводу индийского наследия и компилирование их, но самостоятельная кропотливая работа, прежде всего, в связи с их пониманием.

Использование Б.К. Матилалом собственного метода философского анализа индийских первоисточников обеспечило ему новый ракурс видения классических философских проблем в Индии, в частности онтологических, оказавших определяющее влияние на характер проблем индийской эпистемологии и логики (*прамана-вады*). Такое видение привело его к концептуальному пониманию процесса эволюции индийской логической теории на плюралистических онтологических основаниях, кульминацией которого стала реалистическая логика навья-ньяя. Ситуация плюрализма онтологий оказалась достаточно неординарной, поскольку в Европе традиционная логика до утверждения неклассических логик в начале XX в. раз-

вивалась на единственном, имплицитно принимаемом основании аристотелевской онтологии форм и вещей. Плюрализм диктовался несоизмеримостью онтологий, проявлявшейся не только в неодинаковом употреблении одних и тех же философских терминов (которое необходимо исследовать и учитывать при чтении индийских текстов), но и в невозможности консенсуса представителей разных систем философствования в главных областях философского знания: онтологических и логико-эпистемологических концепциях.

Так, в статье «Онтологические проблемы в ньяе, буддизме и джайнизме: сравнительный анализ»⁵³, рассматривая ситуацию в индийской онтологии, мыслитель отмечал, что индийских мудрецов, так же как и античных, очень волновали парадоксы неизменности и изменчивости, бытия и небытия, бытия и становления⁵⁴, но их онтологические теории расходились, в том числе по причинам придания разного статуса категориям «бытие» и «небытие» и расставления разных акцентов над перечисленными характеристиками данной в опыте реальности. Санкхьяики и ведантисты отдавали приоритет бытию и неизменности: их онтологические учения показывали переход неизменных в своей сущности субстанций (*сва-бхава*) из одних состояний в другие; вайшешики и найяики уделяли равное внимание как бытию, так и небытию, как неизменности, так и изменчивости, подразделяя субстанции на невечные (возникающие и разрушающиеся) и вечные (не возникающие и не уничтожимые)⁵⁵, но отдавали приоритет принципу неизменности. Буддисты же (в лице мадхьямиков) отрицали всякую возможность концептуализации реальности в терминах неизменных субстанций, а в лице саутрантиков (выступивших с теорией моментарности реальности — *кишаника-вада*) не просто подчеркивали изменчивость реальности, но абсолютизировали ее, считали единственной характеристикой реальности, не

⁵³ *Matilal B.K.* Ontological Problems in Nyāya, Buddhism and Jainism. A comparative analysis. P. 91.

⁵⁴ *Ibid.* P. 92.

⁵⁵ К первым они относили имеющие атомарное строение материальные тела (*аваявин* — «целое»), такие как горшок или стол; ко вторым — атомарные конституенты этих субстанций и нематериальные субстанции (такие как душа, небо, время и пространство).

обращая внимания на то, что при такой абсолютизации в их картине мира присутствует только процесс, только изменения без носителя этих изменений⁵⁶, и, в конечном счете, для адепта в качестве главной жизненной цели остается только трансмиграция без какого-либо субъекта трансмиграции, даже без признаваемой большинством даршан «переселяющейся души»⁵⁷.

Отмеченные различия в основаниях онтологических позиций привели к оформлению различных вариантов реалистических онтологий, теоретически эксплицирующих положения, с одной стороны, либо ортодоксальной религии брахманизма (веданты, санкхья, ньяя-вайшешиков и т.д.), либо неортодоксальной религии джайнов, а с другой — противостоящей им номиналистической онтологией буддистов. Их ключевые идеи обуславливали различия в когнитивных методологиях: принципах (а) упорядочивания опыта и (б) его представления в языковых выражениях, призванных создать теоретические основания для дискуссий, но постоянно трагически не совпадавших. Для вайшешиков таким принципом выступали неизменные первоосновы бытия — категории (*падартха*), не дававшие им шанса различить «существование» и «сущность». Можно заметить, что названная функция *падартх* (отождествление сущности и существования) напрямую вытекает из включения в их классификацию небытия (*абхава*) и исключения абхавы из класса тех категорий, которые характеризуют реальные объекты, т. е. субстанций, качеств, действий (*дравья, гуна, карма*).

Б.К. Матилал совершенно справедливо подчеркивает существовавшие различия в интуитивной трактовке⁵⁸ отношения между категориями «сущее», «существование», «реальное»,

⁵⁶ *Matilal B.K.* Ontological Problems in Nyāya, Buddhism and Jainism. A comparative analysis. P. 97.

⁵⁷ Существование души как особой субстанции отрицали в Индии не только буддисты, но и натуралисты-чарваки, отождествлявшие ее с телом или компонентами телесности: либо с воспринимающими способностями (*индриями*), либо с дыханием (*прана*), либо с органом мышления (*манасом*), о чем сообщил ведантист Садананда (ок.1500 г.) (см.: *Радхакришнан С.* Индийская философия. Т. I. С. 235).

⁵⁸ «Интуитивной», поскольку проблема соотношения категорий «сущность» и «существование» в индийской традиции в явной форме не ставилась.

«категории» («универсалии»), проявляющиеся в текстах различных школ и исторически меняющиеся. Эти различия чрезвычайно важны для понимания смысла рассуждений индийцев в логике, поскольку в логических теориях они обозначаются специальными средствами. В ранней вайшешике, как отмечал Б.К. Матилал, «существование» отождествляется с партикуляриями (отдельными объектами), класс «существований» включается в класс «реального» в качестве его подкласса, что приводит к парадоксальному с нашей точки зрения полаганию универсалий не существующими, но реальными. Обоснование последнего утверждения Б.К. Матилал видит, с одной стороны, в использовании вайшешиком Прашастападой двух разных терминов для обозначения класса существующего и класса универсалий: *sattā-sambandha* и *svātmasattva*⁵⁹, с другой — в используемом самими вайшешиками аргументе, суть которого в том, что при признании «существования» универсалией, имеющей существование мы должны говорить о «существовании существования» и так до бесконечности⁶⁰.

Буддисты очень хорошо различают «существование» и «сущность» и не приемлют ничего постоянного или «реального» в чувственном мире. Исходя из своих антисубстанциалистских представлений о мире, они доказывали: то, что мы воспринимаем как сущее, наделенное собственной сущностью, не обладает ни собственным существованием, ни собственной сущностью. Для них, как писал Б.К. Матилал, объекты нашего опыта являются синтетическими конструкциями, разложимыми на множество элементов —

⁵⁹ Первое понятие характеризует всякое сущее и это означает, что «существование» присутствует в каждой сущности и связано с ней отношением *samavāya*. Второе понятие является загадкой для комментаторов. Удаяна объяснил его как «отсутствующее существование (*sattā-viraha*)». Шриадхара дает почти такую же интерпретацию, но также отмечает, что «существование» может быть приписано универсалиям только по ошибке. Вьомашива поясняет, что если первое понятие говорит, что «существование» правильно прилагается к классу индивидуальных вещей, то второе понятие означает, что «существование» только метафорически прилагается к классу универсалий (см.: *Matilal B.K. Ontological Problems in Nyāya, Buddhism and Jainism. A comparative analysis.* P. 94).

⁶⁰ *Ibid.* P. 94.

носителей отдельных чувственных качеств (*дхарма*)⁶¹. Дхармы не имеют субстанциальной природы, ибо сами непостоянны, делятся всего лишь мгновение (*кшиана*).

Со своей стороны джайны, будучи субстанциалистами в еще более строгом смысле слова⁶², не только различали «сущность» и «существование», но в своих онтологических построениях признавали реальность чувственного мира и сопоставляли две первые категории с третьей, изменчивостью, делая акцент на невозможности абсолютного знания о мире в силу его изменчивости, «неодносторонности» (*анэканта*). Как отмечает Б.К. Матилал, они ставили знак равенства между выражениями: «это», «это существует» и «это имеет возникновение, разрушение и постоянство». Приняв концепцию “полисубстанциальности реальности” (*анэканта-вада*), джайны избежали трудностей других философских систем, или, по выражению мыслителя, «сидения на двух стульях между “бытием” и “становлением”»⁶³.

Б.К. Матилал отметил и вытекающие из различий в онтологиях весьма существенные различия в языковых интерпретациях эмпирических данных, принятые в разных школах: если для вайшешиков ответ на вопрос «что это?» подразумевал разъяснение смысла выражения «существующий объект» и приведение знаний о том, под какие категории подводится объект (перечисление его субстанции, качеств и действий), то для буддистов ответ на тот же вопрос предполагает перечисление всех конституэнтов чувственного опыта — носителей отдельных качеств, дхарм, которые обуславливают объект опыта как «вечно изменяющееся здесь-и-сейчас»⁶⁴.

⁶¹ Ontological Problems in Nyāya, Buddhism and Jainism. A comparative analysis. P. 91.

⁶² Ibid. P. 99.

⁶³ Ibid. P. 100. Трактовка концепции *анэканта-вада* как полисубстанциональности реальности, приведенная в статье Б.К. Матилалом, весьма неординарна, т. к. чаще всего ее толкуют как концепцию «неодносторонности» реальности (см., напр.: *Padmarajiah I.J. Anekāntavāda, Nayavāda and Syādvāda // Encyclopaedia of Jainism: In 30 vol. / Ed. Nagendra Kr. Singh. Vol. I. New Delhi: Anmol Publications Pvt. Ltd., 2001. P. 177*).

⁶⁴ *Matilal B.K. Ontological Problems in Nyāya, Buddhism and Jainism. A comparative analysis. P. 97.*

В своих размышлениях Б.К. Матилал не обошел вниманием дискуссию о сущности ориентализма, развернувшуюся в конце 70-х — начале 80-х годов, и осветил её в статье «О догмах ориентализма»⁶⁵. Его собственная позиция частично совпадает с позицией автора нашедшей книги «Ориентализм» (1978) Э. Саида: оба связывали появление ориентализма с политическим превосходством Запада и колониальным прошлым Востока. Но, в отличие от Э. Саида, Матилал видел в отождествлении ориентализма и западного империализма только «крупницу истины». Объективно оценивая историю востоковедения, он видел в ней иную движущую силу — горячий познавательный интерес ученых, открывших для себя новую неизведанную область исследований. У них не было столь однозначных устремлений утверждать власть Запада над Востоком, в каких их обвиняет автор книги «Ориентализм», так же как не было определенного понимания предмета собственных исследований. Для большинства ученых-классиков, выросших на изучении греческого и латыни и переключившихся на изучение арабского, персидского и санскрита, предмет ориентализма понимался как сбор информации об экзотическом Востоке. И такую работу они сделали главной своей целью, как в свое время купцы и пираты сделали для себя главной целью сбор золота⁶⁶. Ориенталисты собирали информацию систематически, при этом у них не было цели открыть что-то новое; их интересовали сведения, которые могли принести практическую пользу администрации, законодателям и правителям. По выражению сэра Уильяма Джонса⁶⁷, они хотели быть экспертами по Востоку. В результатах их работы можно увидеть как позитивную, так и негативную стороны, но их нельзя расценивать ни как совершенно хорошие, ни как совершенно плохие. Плохим в их работах было то, считал Б.К. Матилал, что, используя ресурс тогдашней науки в виде категорий и методов естествознания, они увлекались категоризацией, классифи-

⁶⁵ *Matilal B.K. On Dogmas of Orientalism // The Collected Essays of Bimal Krishna Matilal. Vol. I. P. 370–376.*

⁶⁶ *The Collected Essays of Bimal Krishna Matilal. Vol. I. P. 370.*

⁶⁷ Сэр Уильям Джонс (1746–1794) — родоначальник сравнительного языкознания, британский филолог-переводчик, один из основателей науки индологии и теоретического востоковедения.

кацией фактов и фигур, «желали свести Восток к понятным категориальным структурам, напоминая зоологические виды, и, как результат, часто забывали, что изучают человека, личность в ее культурном и политико-социальном окружении»⁶⁸. И это было началом ориентализма. Похожий тезис о происхождении ориентализма выдвинул Э. Саид, но его взгляд слишком поверхностен и ограничен, чтобы быть истиной. Впрочем, критику Саида, отмечает автор статьи, не следует отмечать совершенно, так же как и критику других авторов — Нирада С. Чаудхури, В.С. Найпаула, Салмана Рушди. Нужно исходить из того, что все они хотели сказать нам что-то важное, от чего нельзя просто отмахнуться.

Б.К. Матилал видел пороки ориентализма в создании нескольких догм, которые до сих пор определяют принципы современных исследований Востока. Главная из них — бинарная оппозиция «Восток—Запад», «радикальное онтологическое противопоставление “мы” и “они”»⁶⁹. Эта оппозиция вертикальна: «Запад» — на ее вершине, «Восток» — внизу. В ряду прочих ориенталистских догм — уже упоминавшийся европоцентризм (или этноцентризм, по выражению индийского мыслителя), искажающий картину объекта и приводящий к неадекватным выводам, независимо от того, нравится или нет ученому исследуемая им восточная культура. Искажения не обязательно связаны только с негативными оценками. Оппозиция Востока и Запада в общественном сознании породила двойственное отношение к Востоку: бурное одобрение, с одной стороны, и столь же бурное неприятие — с другой. С каждой из названных позиций Восток выглядит иначе: либо как мистический, таинственный, очаровывающий роскошью, либо как отсталый, погрязший в предрассудках и нищете, а восточный человек предстает не просто как «человек», но либо как «недочеловек» либо как «сверхчеловек».

На самом деле обе позиции нежелательны, так как являются «проявлением крайней этноцентристской щепетильности»⁷⁰, то есть принятием разделения Востока и Запада с их неравноправием ролей. Для представителей Восточных культур, неосознанно чувствующих

⁶⁸ The Collected Essays of Bimal Krishna Matilal. Vol. I. P. 371.

⁶⁹ Ibid. P. 370–371.

⁷⁰ Ibid. P. 373.

себя побежденными, характерным оказывается столь же неосознанное стремление присоединиться к победителям. Оно окрашивает их восприятие статуса собственной культуры и собственной истории, искажая их, побуждая либо романтизировать свою культуру, либо отречься от традиционных ценностей⁷¹. Таким образом, сражаясь с империализмом, противники ориентализма также становятся жертвами наследия империализма. Вот это, писал Б.К. Матилал, действительно должно стать объектом внимания и критики.

Следствиями «онтологического противопоставления» Востока и Запада стали также не менее вредные догмы частного характера: а) о наличии западного и восточного (применительно к Индии, индийского) менталитета, б) об иррациональности и эмоциональности Востока и рациональности и логичности Запада; в) об атавистичности индийской культуры и зрелости культуры западной, основанной на науке и разуме, г) предрассудок, согласно которому индийская культура развивается за счет углубления своей духовности, теряя при этом логичность мышления, д) предубеждение о чуждости понятий правосудия и справедливости, частной жизни и личной свободы сознанию индийцев, которые в вопросах морали руководствуются неразвитой интуицией⁷². Импликацией всех этих предрассудков стала невозможность горизонтальных связей между Востоком и Западом и по сей день. Связи эти и сегодня остаются вертикальными, как отношения учителя и ученика.

«Не трудно показать, — писал мыслитель, — что все подобные утверждения либо ложны, либо содержат только половину правды, что еще хуже»⁷³. И о них нужно говорить и писать, поскольку «старые времена романтизма также как империалистического ориентализма, может быть, прошли. Но их призрак все еще нас преследует»⁷⁴.

Не испытывая личной неприязни к ориентализму, Б.К. Матилал отмечал не только дефекты в его стиле теоретического мышления, но и указывал на наличие в нем парадоксально позитивных

⁷¹ Ibid. P. 374.

⁷² Ibid.

⁷³ Ibid. P. 375.

⁷⁴ Ibid. P. 373.

потенций: критика его представителями восточных обществ и традиций выступает зеркалом, позволяющим интеллектуалам Востока увидеть другую сторону портрета, т. е. себя с той стороны, с которой они себя не видели, а «самосознание всегда предпочтительнее самообмана»⁷⁵. Проблема «взгляда со стороны» важна потому, что восточные исследователи, направляя свой испытующий взгляд на Запад, зачастую руководствуются собственными догмами. Отказ от каких бы то ни было догм, создание надежного инструментария компаративистики позволит индийским философам, считал Б.К. Матилал, лучше, чем ранее, понять собственную историю и свое культурное наследие. Ибо понимание настоящего коренится в понимании прошлого⁷⁶.

Матилал высоко ценил достижения классической индологии, в которой были установлены строгие и филологически точные стандарты исследования, чрезвычайно важные и для Индии, так как только изучение индийского (в первую очередь санскритского) наследия может показать пустоту мифов об индийской философии и логике.

Методологические идеи Б.К. Матилала стоят в одном ряду с методологическими разработками российских и западных компаративистов, изменивших парадигму кросс-культурного исследования. Его работы по индийской философии и логике внесли свою лепту и в изменение их образа на Западе. Современные философы признали наконец наличие в Индии мощной и оригинальной рационалистической составляющей, требующей серьезного и систематического изучения.

Библиография

- Порус В.Н.* Рациональность // Энциклопедия эпистемологии и философии науки. М.: Канон-плюс, РООИ «Реабилитация». 2009. С. 807–809.
- Радхакришнан С.* Индийская философия в 2-х т. М. 1956–1957; 1993.
- Сравнительная философия: серия. Выпуск 1. М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН. 2000.

⁷⁵ Ibid. P. 375.

⁷⁶ Ibid. P. 376.

- Analytical Philosophy in Comparative Perspective. Exploratory Essays in Current Theories and Classical Indian Theories of Meaning and Reference / Ed. by B.K. Matilal and J.L. Shaw. Dordrecht: D. Reidel Publishing Company, 1985.
- Chakrabarti A.* Special Feature: Remembering Bimal Matilal // *Philosophy East and West* (1992, July). Vol. 42. № 3. P. 395–396.
- The Collected Essays of Bimal Krishna Matilal. Vol. I: Mind, Language and Word; Vol. II: Ethics and Epics / Ed. by J. Ganeri. New Delhi: Oxford University Press, 2002.
- Ingalls D.H.* Im memoriam Bimal Krishna Matilal // *Journal of Indian Philosophy*. 1991. Vol. 19. № 3. P. 227–228.
- Matilal B.K.* Navya Nyāya Doctrine of Negation: The Semantics and Ontology of Negative Statements in Navya-Nyāya Philosophy // *Harvard Oriental Series*. Vol. 46. Harvard. 1968. P. 99–142.
- Matilal B.K.* Epistemology, Logic and Grammar in Indian Philosophical Analysis. Mouton, 1971 (new edition: Oxford University Press, 2005).
- Matilal B.K.* Ontological Problems in Nyāya, Buddhism and Jainism. A comparative analysis // *Journal of Indian Philosophy*. 1977. Vol. V. P. 91–105.
- Matilal B.K.* Logical and Ethical Issues: An essay on the Indian Philosophy of Religion. Calcutta University, 1982 (repr. Chronicle Books. Delhi, 2004).
- Matilal B.K.* Logic, Language and Reality. New Delhi, 1985.
- Matilal B.K.* Perception: An essay on Classical Indian Theory of Knowledge. Oxford, 1986.
- Matilal B.K.* Understanding, Knowing and Justification // *Knowing from Words* / Ed. by B.K. Matilal and A. Chakrabarti. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1994 // *Synthese Library: Studies in Epistemology, Logic, Methodology and Philosophy of Science*. Vol. 230.
- Matilal B.K.* The Character of Logic in India / Ed. by J. Ganeri and H. Tiwari. Albany: State University of New York Press, 1998.
- Matilal B.K.* The Word and the World: India's Contribution to the Study of Language. Oxford: Oxford University Press, 2001.
- Mohanty J.N.* On Matilal's Understanding of Indian Philosophy // *Philosophy East and West* (1992, July). Vol. 42. № 3. P. 397–406.
- Padmarajah I.J.* Anekāntavāda, Nayavāda and Syādvāda // *Encyclopaedia of Jainism: In 30 vol.* / Ed. Nagendra Kr. Singh. Vol. I. New Delhi: Anmol Publications Pvt. Ltd., 2001. P. 177.

БИБЛИОГРАФИЯ¹

Работы историко-философской тематики, вышедшие в России в 2009–2010 гг.

История философии в междисциплинарном взаимодействии

- Абазалиева М.М.* Отражение нелинейности социальных процессов в историко-философских концепциях // Наука и образование. Ч. 4. Белово. 2008. С. 349–355.
- Афанасьев П.В.* Попытка понимания некоторых религиозных вопросов из истории мировой философии // Современный научный вестник. № 7 (63). Белгород, 2009. С. 54–57.
- Афанасьевский В.Л.* История философии как философская проблема // Философско-методологические проблемы науки и техники. Вып. 7. Самара. 2008. С. 10–15.
- Бузина Т.В.* Обожение в философской и богословской традиции // Вестник РГГУ. №12. М. 2009. С. 168–183.
- Ефимов Г.М.* Категория нового: от элеатов до Гассенди // Личность. Культура. Искусство. Т. XI. Вып. 4. № 51, 52. М. 2009. С. 175–183.
- Ершова О.В.* Значение конвенционализма в истории научной и философской мысли // Философия XX века о познании и его аксиологических аспектах. Ульяновск. 2009. С. 112–117.
- Зеленкина Л.М.* Объяснение генезиса философии как проблема: истоки исследовательских затруднений // Вестник НГУ. Серия «Философия и право». Вып. 2. Новосибирск. 2009. С. 24–30.
- История философии: идеи, проблемы, актуальности, тексты. Труды историко-философских семинаров / Российская академия гос. службы при президенте РФ. Под общ. ред. Демидова Ф.Д. Отв. ред. Шахматов Б.М. М. 2009.
- История философии и теория познания. Грани взаимодействия / Ульяновский гос. университет. Вып. 4. Ульяновск. 2009.
- Историко-философский ежегодник 2008. М.: Наука. 2009.
- Кузьменко Г.Н.* Вопросы моделирования историко-философских объектов в трудах по теории ценностей // Ученые записки Российского гос. социального института. № 3. М. 2008. С. 55–57.

¹ Библиография составлена на основе базы данных ИНИОН РАН.

- Лидзарь Т.А.* Гендерная проблема в истории философии. Дальний Восток: новые контуры социальной системы. Хабаровск. 2008. С. 58–63.
- Мамычева Д.И.* Дискурс рождения в европейской философии // Вестник таганрогского Государственного педагогического института гуманитарных наук. № 2. Таганрог. 2008. С. 112–121.
- Ойзерман Т.И.* Метафилософия: теория историко-философского процесса / Институт философии РАН. М.: Канон +. 2009.
- Преображенская К.В.* Философско-антропологические парадигмы: античность, средние века, новое время // Философская и педагогическая антропология. СПб. 2009. С. 15–36.
- Стебунова Е.И.* Гендерная проблематика в философской традиции // Вопросы философии. № 11. 2009. С. 78–90.
- Сенкевич А.В.* Проблема страдания в истории философии: основные парадигмы // Известия Волгоградского государственного педагогического университета / Серия «Социально-экономические науки и искусство. № 3 (37). Волгоград. 2009. С. 12–15.
- Сущность и слово // Сборник научных статей к юбилею проф. Н.В. Мотрошиловой. М.: Феноменология–Герменевтика. 2009.

Философия античности и средневековья

- Аванесов С.С.* «Горгий» Платона: опыт аксиологического комментария // СХОЛН. Т.П. Вып.2. Новосибирск. 2008. С. 181–194.
- Акишина Е.О.* Роль метафоры в философии Платона // Вестник НГУ / Серия Философия. Т.7. Вып. 1. Новосибирск. 2009. С. 145–150.
- Александров И.Ю.* Человек в социально-политических концепциях Платона и Гоббса // Мировая политика и идейные парадигмы эпохи. СПб. 2008. С. 176–196.
- Алфимова Т.П.* Антропология Оригена Александрийского в связи с учением о времени: на основе трактата «Пер архе» // Вопросы философии. № 6. М. 2009. С. 139–159.
- Античная философия. Энциклопедический словарь. М.: Прогресс–Традиция. 2008.
- Апресян Р.Г.* Золотое правило в этике Аристотеля // Философия и этика. М.: Альфа–М. 2009. С. 157–170.
- Асмус В.Ф.* Античная философия / 4-е изд. М.: Высшая школа. 2009.
- АРХЭ: Труды культурологического семинара. М. 2009. Вып. 5.
- Астапов С.Н.* Рецепция отрицательной диалектики Николая Кузанского в русской религиозной философии первой половины XX века // Известия вузов

- Северо-Кавказского региона. Общественные науки. № 2. Ростов-на-Дону. С. 159.
- Бандуровский К.В.* Фигура «возвращения» в психологии Фомы Аквинского // Русская антропологическая школа. Вып. 6. М. 2009. С. 45–53.
- Берснев Н.А.* Энетика–2. Современные избранные диалоги с Сократом и Платоном. Казань: Бриг. 2009.
- Берестов И.В.* Возможные послылки Парменида: (3) проблематичность интерпретации Сущего у Парменида как того, что существует вне мысли // Вестник НГУ. Серия «Философия». Т.7. Вып. 1. Новосибирск. 2009. С. 129–134.
- Берестов И.В.* Возможные послылки Парменида: (4) проблема двух способов существования-свидетельства из поэмы в пользу «существования в мышлении» // Вестник НГУ. Серия «Философия и право». Т. 7. Вып. 2. Новосибирск. 2009. С. 85–95.
- Берестов И.В.* Возможные предпосылки Парменида: (5) некоторые парадоксы в «непарменидовских» подходах к существованию // Вестник НГУ. Т. 7. Вып.3. Новосибирск. 2009. С. 89–102.
- Бернард Клервоский.* О любви к богу. О благодати и свободном выборе: трактаты / Пер. с латинск. и коммент. Клестова А.А. и др. под ред. Ромашева Ю.А. СПб. 2009.
- Бирюков Д.С.* Рационализм и его пределы в арианском учении // СХОЛН. Т. II. Вып. 2. Новосибирск. 2008. С. 213–226.
- Блонский П.П.* Философия Плотина / 2-е изд. исправл. М.: ЛИБРОКОМ. 2009.
- Блэкберн С.* Платон «Республика» / Пер. с англ. М.: АСТ. Владимир: ВКТ. 2009.
- Брамбо Р.С.* Философы Древней Греции / Пер. с англ. М.: Центрполиграф. 2009.
- Буторина М.И.* Концепция уподобления у Александрийцев (Филон Александрийский, Климент Александрийский, Ориген, Плотин // Античный мимесис. СПб. 2008. С. 116–147.
- Вольф М.Н.* Стандартная англоязычная интерпретация учения Парменида // Вестник НГУ. Серия «Философия и право». Т. 7. Вып. 2. Новосибирск. 2009. С. 96–105.
- Гаджикурбанова П.А.* Аристотель и стоики о природе добродетели // М.: Альфа-М. 2009. С. 171–183.
- Гаджикурбанова П.А.* «Духовные упражнения» или «забота о себе»: стоическая этика в интерпретации П. Адо и М. Фуко // Этическая мысль. Вып. 9. М. 2009. С. 27–42.
- Гаевой В.С., Гаевой С.В.* Европейская философия античности и средневековья. М. 2008.

- Гайденок П.П.* История греческой философии в ее связи с наукой / 2-е изд. исправл. М.: ЛИБРОКОМ. 2009.
- Георгий Факрасис.* Диспут свт. Григория Паламы с Григорией философом: философские и богословские аспекты паламитских споров / Российская академия Гос. службы при президенте РФ / Пер. с древнегреч. Поспелова Д.А. Отв. ред. Бирюков Д.С. М.: Святая гора Афон: Пустынь Новая Фиваида Афонского русского Пантелеимонова монастыря. 2009.
- Голиков А.К.* Философско-политические и правовые основы учения Фомы Аквинского // Мировая политика и идейные парадигмы этики. СПб. 2008. С. 57–63.
- Горан В.П.* Исторические формы рационализма и иррационализма в западной философии: (5) эпоха классического полиса. Рационализм Сократа // Вестник НГУ. Серия «Философия». Т.7. Вып. 1. Новосибирск. 2009. С. 135–144.
- Горан В.П.* Исторические формы рационализма и иррационализма в западной философии: (6) эпоха классического полиса. Дуалистическая отология и тенденция иррационализма в философии Платона // Вестник НГУ. Т.7. Вып. 3. Новосибирск. 2009. С. 103–117.
- Горан В.П.* Кризис древнегреческой демократии и философия Сократа (IV) // Гуманитарные науки в Сибири. Серия «Культура народов Сибири». № 1. Новосибирск. 2009. С. 24–31.
- Григорий* (Палама: 1293–1360). Полемика с Акиндином / Российская академия Гос. службы при Президенте РФ и др. М.: Святая гора Афон. 2009.
- Гуревич А.* Индивид и социум на средневековом Западе. СПб.: Alexandria. 2009.
- Динельт А.В.* К древнеегипетским представлениям о предопределении индивидуальной судьбы (III — начало II тысячелетия до н.э.) // Вестник НГУ. Серия «Философия». Т.7. Вып. 1. Новосибирск. 2009. С. 123–128.
- Евдокимцев Д.В.* «Сотворение» и «гибель» мира как опыт построения и перестройки базовых семантических матриц реальности // Вестник РГГУ. № 12. 2009. С. 125–135.
- Жебелев С.А.* Сократ: биографический очерк / 2-е изд. М.: ЛИБРОКОМ. 2009.
- Зима В.Н.* Две концепции в христианской патристике: к вопросу об особенностях рассмотрения времени в период раннего средневековья // Философские науки. № 4. 2009. С. 87–98.
- Зубов В.П.* Аристотель. Человек. Наука. Судьба наследия / 2-е изд. М.: ЛИБРОКОМ. 2009.
- Иванова Л.А.* Представление об индивидуальности и истоки гуманизма Паве-стия // Вестник МГУ. Серия 7 «Философия». № 5. М. 2009. С. 18–30.
- Иоанн Дунс Скот* Об истине в вещах и истине в разуме / Пер. с лат. и прим. Смирнова Д.В. // Человек. № 5. М. 2009. С. 100–104.

- Исаев И.А.* «Платоновская идея» и эволюция политических форм // *Lex russica* № 5. М. 2009. С. 1037–1055.
- История субъективности. Средневековая Европа: Аврелий Августин., Св. Патрик Ирландский. Отлох Санкт-Эммерамский и др. / Сост. Зарецкого Ю.П. М.: Гаудеамус. Академический проект. 2009.
- Карпов К.В.* Доктрина абсолютного и упорядоченного могущества Бога в средневековой естественной теологии // *Вестник Российского гос. университета.* № 6. Калининград. 2009. С. 32–39.
- Кессиди Ф.Х.* Гераклит и диалектический материализм // *Вопросы философии.* № 3. 2009. С. 142–146.
- Кирьянов Д.В.* Метафизика бытия и познания в философии тоизма // *Омский научный Вестник.* Вып. 2. Омск. 2008. С. 72–76.
- Клютина Т.Н.* Становление и развитие идей об оптимальном в античной философии // *Вестник НГУ. Серия «Философия и право».* Т. 7. Вып. 2. Новосибирск. 2009. С. 106–111.
- Климков О.С.* Философско-антропологические аспекты паламизма // *Известия Волгоградского гос. педагогического университета. Серия «Социально-экономические науки и искусство».* № 3 (37). Волгоград. 2009. С. 8–12.
- Ковалёнок А.А.* Онтология Платона и Плотина: сходства и различия // *Вестник Нижегородского университета. Серия «Социальные науки».* Вып. 4. Нижний Новгород. 2008. С. 110–115.
- Ковиль О.А.* Сила природы и сила искусства у Аристотеля // *Античный мимесис.* СПб. 2008. С. 89–115.
- Ксенофонт.* Апология Сократа и другие сочинения / Пер. с древнегреч. Соболевского С. Примеч. Соболевского С., Миллер Т. М.: ТЕРРА. Книжный клуб. 2009.
- Курабцев В.А.* Истина и ложь в ранних диалогах Платона // *Ученые записки РГСУ.* № 4. М. 2008. С. 132–136.
- Лаврухина И.М.* Апофатизм как способ описания неописуемого // *Философия и социальная динамика XXI века: проблемы и перспективы.* Ч.2. Омск. 2008. С. 73–77.
- Ловецкий Г.И.* Философия и математика. Высшие идеи и числа в Древнем мире и Античности. М.: Изд-во МГТУ им. Н.Э.Баумана. 2009.
- Майоров Г.Г.* Формирование средневековой философии: латинская патристика / 2-е изд. М.: ЛИБРОКОМ. 2009.
- Макаров А.И.* Сновидение и память: проблема образа в античной философии сознания // *Мир психологии.* № 4. М. 2008. С. 216–225.
- Мамардашвили М.К.* Лекции по античной философии. М.: Прогресс–Традиция. Фонд М. Мамардашвили. 2009.

- Михайлов И.А.* Мейстер Экхарт в контексте современных интерпретаций // Слово и сущность. М.: Феноменология–Герменевтика. 2009. С. 493–514.
- Моисеев П.А.* Один аспект методологии познания у Платона и Дионисия Ареопагита // СХОЛН. Т. II. Вып. 2. Новосибирск. 2008. С. 227–234.
- Мясников А.Г.* Библейская заповедь «не лги» и античная философия // Вестник РХГА. Т.10. № 1. СПб. 2009. С. 39–52.
- Нестерова О.Е.* Аллегоризм и гипербуквализм в библейских толкованиях Оригена: парадокс или единство герменевтического метода // Восток. № 5. М. 2009. С. 15–19.
- Нечипоренко А.В.* Особенности диалектики Николая Кузанского в трактате «Об ученом незнании» // Вестник НГУ. Серия «Философия». Т. 6. Вып. 2. Новосибирск. 2008. С. 151–162.
- Нечипоренко А.В.* Реконструкция онтологии Николая Кузанского с опорой на математические фрагменты // Философия науки. № 1. Новосибирск. 2009. С. 155–167.
- Ноздрин В.В.* Тринитарная проблематика в философско-теологическом учении Августина // Гуманитарные и социально-экономические науки. № 6. Ростов-на-Дону. 2008. С. 71–75.
- Обидина Ю.С.* Рецепция античной иммортологии в современных культурологических концепциях. Казань: Казанский гос. университет. 2009.
- Ориген.* О началах. Против Цельса. СПб.: Библиополис. 2008.
- Орлов Е.В.* Аристотель о частях души // Вестник НГУ. Т. 7. Вып. 3. Новосибирск. 2009. С. 118–128.
- Орлов Е.В.* О русских переводах гносеологической терминологии Аристотеля // Вестник НГУ. Серия Философия. Т. 6. Вып. 3. Новосибирск. 2008. С. 152–160.
- Папирус из Дервени / Предисл., пер., коммент. Е.В. Афонасина // СХОЛН. Т. 2. Вып. 2. Новосибирск. 2008. С. 309–337.
- Парфёнова О.А.* Особенности римского стоицизма // Initia. Сборник статей студентов и молодых ученых. Вып. 9. Томск. 2008. С. 153–158.
- Петров В.Б.* Место индукции в логике Аристотеля // Вестник РУДН. Серия «Философия». № 4. М. 2008. С. 72–78.
- Петров Ф.В.* «Учение» о душе у Кассиодора и его зависимость от Августина // Диалог со временем. Вып. 26. М. 2009. С. 63–93.
- Порфирий.* «Подступы к умопостигаемому» / Предисл., пер. и коммент. С.В. Месяц // СХОЛН. Т. II. Вып. 2. Новосибирск. 2008. С. 277–308.
- Постолова Н.А.* Синтаксис смерти. Комментарий к диалогу Платона «Федон» // Метафизические исследования. Вып. 215. СПб. 2008. С. 10–29.

- Прокл Диадох.* Комментарий к первой книге «Начала Евклида». Постулаты и аксиомы / Предисл. и пер. А.И. Щетникова // СХОАН. Т. II. Вып. 2. Новосибирск. 2008. С. 265–276.
- Радул Д.Н.* Изложение физических взглядов Аристотеля с необходимыми комментариями // Философские опыты. Вып. 1. Познание. Наука. Культура. М. 2008. С. 31–63.
- Розин В.М.* О философских предпосылках античной науки // Эпистемология и философия науки. Т. XX. № 2. М. 2009. С. 13–31.
- Романов А.Н.* Два метода: о природе бытия и познания в диалогах Платона среднего периода // Русская антропологическая школа. Вып. 6. М. 2009. С. 367–392.
- Саидов Н.С.* Сущность и предназначение человека в философии Аристотеля // Мир образования — образование в мире. № 3. М. 2009. С. 68–73.
- Севастьянов Н.И.* Метаморфозы представлений о бессмертии. От античности к средневековью // Initia. Сборник статей студентов и молодых ученых. Вып. 9. Томск. 2008. С. 165–170.
- Сенека.* Изречения и афоризмы / Пер., сост. С.Ю. Куликовой. СПб.: Паритет. 2009.
- Слезак Т.А.* Как читать Платона / Пер. с англ. СПб.: Изд-во СПбГУ. 2009.
- Смирнов Д.В.* Понятия «очевидность» и «истина» в философии Иоанна Дунса Скота // Человек. № 5. М. 2009. С. 84–96.
- Судаков А.К.* Аристотель как выразитель и погубитель духа язычества: И.В.Киреевский о классической греческой мысли // Философия и этика. М. 2009. С. 248–261.
- Тараров Я.В.* Аристотелевская онтология как «онтологическая парадигма» классической физики и космологии // Эпистемология и философия науки. Т. XXI. № 3. М. 2009. С. 122–135.
- Тахо-Годи А.А.* *Varia historia: античность и современность* / Библиотека истории русской философии и культуры. «Дом А.Ф. Лосева». М.: ФАИР. 2008.
- Тихонов А.В.* Ранние диалоги Платона и феномен «невежества»: вопрос об онтологии // СХОАН. Т. II. Вып. 2. Новосибирск. 2008. С. 195–206.
- Тюленев В.М.* Лактанций и античная философия // *Cursor mundi. Человек Античности, Средневековья и Возрождения.* Вып. 1. Иваново. 2008. С. 8–23.
- Фестюжьер А.Ж.* Созерцание и созерцательная жизнь по Платону / Пер. с фр. Гаголина А.С. СПб.: Наука. 2009.
- Фокин А.Р.* Проблема соотношения души и духа в греческой и латинской патристике // Наука и человеческая природа: российская и западная перспектива. М.: ИФ РАН. 2009. С. 63–92.

- Фома Кемпийский*. О подражании Христу / Пер. с лат. Победоносцева К.П. Русское историческое общество. / 2-е изд, исправл. и дополнен. М.: Русская панорама. 2009.
- Хлебников Г.В.* Некоторые аспекты философского мистицизма в античности: мистицизм Филона Александрийского, Платина и Ямвлиха // *Культурология*. № 4. М. 2009. С. 119–134.
- Черняков А.Е.* Онтология и хронология // *Современная онтология*. Вып. 3. СПб. 2009. С. 63–71.
- Шульман О.* Монашеская община как сообщество друзей и как школа внимания: «Правило» Августина и «Правило» Бенедикта // *Человек в современном инновационном процессе. Междисциплинарные исследования*. Вып. 3. М. 2009. С. 212–225.
- Шубаков А.Г.* Античная пайдейя. Культурологический дискурс. Пайдейя философов // *Обсерватория культуры*. № 5. М. 2008. С. 127–135.
- Эйнс Д.* Античная философия. Очень краткое введение. / Пер. с англ. М.: АСТ. Астрель. 2009.
- Яворский Д.Р.* Социокультурный подтекст проблемы универсалий в средневековой схоластике // *Известия Волгоградского гос. педагогического университета*. Серия «Социально-экономические науки и искусство». № 3 (37). Волгоград. 2009. С. 44–48.
- Яковлев Г.Ю.* К вопросу об особом статусе языка и знаний о нем: на примере средневековой западноевропейской философской и научной традиции // *Вестник иркутского гос. лингвистического университета*. Серия «Филология». № 2. Иркутск. 2008. С. 15–22.

Философия Возрождения и Нового времени

- Авенариус Р.* Человеческое понятие о мире / Пер. с нем. Федорова И. под ред. Филиппова М.М. / изд. 2-е М.: ЛКИ. 2008.
- Алёшин А.И.* «Капитал» К. Маркса — незавершенное исполнение философского замысла // *Вестник РГГУ*. № 12. М. 2009. С. 11–27.
- Апресян Р.Г.* О недопустимости лжи. (Об одном кантовском рассуждении) // *Философский журнал*. № 1. М.: ИФ РАН. 2009. С. 141–153.
- Апресян Р.Г.* Этика героического энтузиазма Джордано Бруно // *Этическая мысль*. Вып. 9. М.: ИФ РАН. 2009. С. 43–64.
- Асатрян М.В.* Ключ к экономическим и социально-политическим ошибкам марксизма // *Вопросы философии*. № 7. 2009. С. 25–34.
- Баллаев А.Б.* Споры о Марксе // *История философии*. № 13. М.: ИФ РАН. 2008. С. 221–238.

- Белов В.Н.* Философия культуры Германа Когена // Кантовский сборник. № 1. Калининград, 2008. С. 74–81.
- Бессонов Б.* Исторические судьбы учения Карла Маркса // Наука. Культура. Общество. № 3. М. 2008. С. 109–115.
- Блонский П.П.* Проблема реальности у Беркли / 2-е изд. М.: ЛИБРОКОМ. 2009.
- Бузина О.К.* Проблема субъекта и преодоление классической рациональности в западноевропейской культуре второй половины XIX века // Личность. Культура. Общество. Т. XI. Вып. 3. М. 2009. № 50. С. 317–323.
- Бугера В.Е.* Спор Мартина Лютера и Эразма Роттердамского о свободе воли // Философская мысль и философия языка в истории и современности. Уфа, 2008. С. 71–82.
- Быкова М.Ф.* О концепции духа у Гегеля // Слово и сущность. М. Феноменология — Герменевтика. 2009. С. 305–327.
- Васильев В.В.* Кант и споры об идеализме // Слово и сущность. М. Феноменология—Герменевтика. 2009. С. 242–266.
- Вдовина Г.В.* Конвенциональная гипотеза происхождения языка в философских курсах XVII в. // История философии. № 14. М.: ИФ РАН. 2009. С. 45–63.
- Вдовина Г.В.* Язык неочевидного. Учение о знаках в схоластике XVII в. М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы. 2009.
- Вейль Э.* Гегель и государство: пять докладов / Пер. с фр. Быстрова В.Ю. СПб.: Русский мир, Владимир Даль. 2009.
- Вестфалл К.* Сознание, скептицизм и критика категориальных концепций в «Феноменологии духа» Гегеля // Слово и сущность. М.: Феноменология—Герменевтика. 2009. С. 357–376.
- Визгин В.П.* Язык экзистенции в «постскриптуме» Кьеркегора // Философские науки. № 7. 2009. С. 34–52.
- Виноградов А.И.* И. Кант и П.И. Новгородцев в их взглядах на субъект истории // Вестник Российского государственного университета. № 6. Калининград, 2009. С. 20–25.
- Вислефф К.Ф.* Теология Лютера / Пер. с норв. Володина В.Ю. СПб.: Светоч. 2009.
- Власов Д.В.* Природа и смысловые границы понятия в немецкой классической философии // Вестник РУДН. Серия «Философия». № 1. М. 2009. С. 81–87.
- Гайденко П.П.* История новоевропейской философии в ее связи с наукой / изд. 2-е, испр. М.: ЛИБРОКОМ. 2009.
- Гайденко П.П.* Пантеистический имперсонализм Гегеля // Этика и философия. М.: Альфа-М. 2009. С. 207–218.

- Гайзман Г.* Учение Канта о вечном мире и его уникальный философский реализм // Вопросы философии. № 12. 2009. С. 94–104.
- Галиева А.М.* Анализ языка в философии Нового времени // Философские науки. Вопросы теории и практики. № 2 (2). Тамбов. 2008. С. 26–30.
- Гартман Н.* Лейбниц как метафизик // Историко-философский ежегодник, 2008. Екатеринбург. 2009. С. 123–154.
- Гафаров Т.Х.* Правовая культура в философской системе Гегеля // Вестник Оренбургского государственного университета. № 7 (89). Оренбург. 2008. С. 32–37.
- Гегель Г.В.Ф.* Феноменология духа. Введение / Пер. с нем. и прим. К.В. Чепурина // Вопросы философии. № 10. 2009. С. 140–151.
- Гегель Г.В.Ф.* Философия права / Пер. с нем. Вступ. ст. Соловьева В.С. Примеч. Нерсесянца В.С. М.: Мир книги. Литература. 2009.
- Гергилов Р.Е.* «Ресентимент» и «аскетический идеал»: рецепция М. Вебером идейного наследия Ф. Ницше // Обсерватория культуры. № 5. М. 2008. С. 27–31.
- Гильманов В.Х.* Кенигсбергские влияния на веймарскую классику. Гаман и Кант в творческой судьбе Гёте и Шиллера // Кантовский сборник. № 2 (28). Калининград. 2008. С. 83–98.
- Гумерова Г.А.* Диалектическая логика Гегеля // Проблемы истории культуры. № 2 (28). Нижневартовск. 2008. Вып. 5. С. 24–35.
- Гурьевская Л.А.* Теория непосредственного восприятия Томаса Рида // Вестник университета Российской академии образования. № 3. М. 2009. С. 147–150.
- Демин М.Р.* Университетская философия Германии первой половины XIX века: дух и буква // Вестник РХГА. Т.10. № 2. СПб. 2009. С. 142–152.
- Длугач Т.Б.* Кант. Третья «Критика» // Философские науки. № 7. М. 2009. С. 5–24.
- Длугач Т.Б.* Кант и теоретическая философия Германа Когена // Вопросы философии. № 11. 2009. С. 160–170.
- Длугач Т.Б.* Свобода в тисках фатума (от Гольбаха к Хайдеггеру) // Слово и сущность. М.: Феноменология–Герменевтика. 2009. С. 221–241.
- Евлампиев И.И.* Неклассические концепции человека в европейской философии второй половины XV века // Философская и педагогическая антропология. СПб. 2009. С. 36–73.
- Жаворонков А.Г.* «Воля к власти» и наследие Ф.Ницше // Вопросы философии. № 12. 2009. С. 105–115.
- Жаринов С.Е.* Влияние герметической традиции на научные взгляды И. Ньютона // Знание. Понимание. Умение. № 2. М. 2009.

- Жаринова Е.* Циничный гуманист Н. Макиавелли // Личность и культура. № 3. 2009. С. 66–72.
- Завалей А.И.* Философские предпосылки исследовательского «Университета Гумбольдта» // Философские науки. № 11. 2008. С. 51–59.
- Зубов В.П.* Галилей и борьба за новую систему мира // Философский журнал. № 1 (2). М.: ИФ РАН. 2009. С. 88–110.
- Ивашкина О.В.* Интуитивное знание в гносеологических теориях Нового времени // Современные проблемы экономики, социологии и права. Вып. 4. СПб. 2008. С. 335–342.
- Иодль Ф. Л.* Фейербах: его жизнь и учение / Пер. с нем. Максимовой Е.И. / 2-е изд. М.: ЛИБРОКОМ. 2009.
- Килборн Б.* Исчезающий некто: Кьеркегор, стыд и Я // История философии. № 13. М.: ИФ РАН. 2008. С. 198–220.
- Кьеркегор С.* Философские крохи, или Крупицы мудрости. М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы. 2009.
- Кьеркегор С.* Беседы / Пер. с дат. Лызлова А.В., предисл. протоиер. А. Уминского. М. 2009.
- Киселёва М.* Антропология как дисциплинарное знание: практическая точка зрения Им. Канта // Человек вчера и сегодня. Вып. 2. М. 2008. С. 19–37.
- Коломейцева М.А., Коломейцев А.Е.* Программа бога Рене Декарта // Актуальные проблемы современной науки. № 4. М. 2009. С. 35–38.
- Концепции человеческой личности в богословии и религиозном сознании Нового и Новейшего времени. М. 2008.
- Корзо М.А.* Дискуссии о Декалоге в протестантской мысли XVI в. // Этика и философия. М.: Альфа-М. 2009. С. 200–206.
- Коротких В.И.* Религиозная философия в западноевропейской культуре Нового времени // Собор. Альманах религиоведения. Вып. 7. Елец. 2008. С. 60–66.
- Коряковцев А.А., Любутин К.Н.* Антропологическое измерение формационной теории К. Маркса и поколенческий фактор общественного развития в XX веке // Вестник НГУ. Новосибирск. Т. 7. Вып. 3. 2009. С. 137–144.
- Кричевский А.В.* Образ абсолюта в философии Гегеля и позднего Шеллинга. М.: ИФ РАН. 2009.
- Кротикова Т.И.* Трансцендентализм человеческого бытия в философии Им. Канта: рассудок и разум // Омский научный вестник. Вып. 2. Омск. 2008. С. 66–69.
- Круглов А.Н.* Первый курс по кантовской философии в России // Слово и сущность. М.: Феноменология–Герменевтика. 2009. С. 517–529.
- Круглов А.Н.* Философия Канта в России в конце XVIII — первой половине XIX веков. М.: Канон+. 2009.

- Калинина И.А.* Понятие свободы личности в трудах Иммануила Канта // Вестник Тамбовского университета. Серия «Гуманитарные науки». Вып. 4. Тамбов. 2009. С. 255–259.
- Кудрявцев О.Б.* «Запечатленный Сатурном»: астральная магия Марсилиа Фичино // Одиссей. Человек истории / Script/Oralia: взаимодействие устной и письменной традиций в Средние века и раннее Новое время. М. 2008. С. 251–274.
- Куров И.Г.* Антропоцентрические параметры философской реформы Декарта // Вестник РУДН. Серия «Философия». № 1. М. 2009. С. 88–93.
- Куров И.Г.* Образовательный ресурс cogito и его критика И. Кантом и Э. Гуссерлем // Социально-гуманитарные знания. № 2. М. 2009. С. 87–98.
- Ланге Ф.А.* История материализма и критика его значения в настоящее время. История материализма после Канта / Пер. с нем. Страхова Н.Н. / 3-е изд. М.: ЛИБРОКОМ. 2010.
- Лекторский В.А.* Кант, радикальный конструктивизм и когнитивная наука // Когнитивный подход: философия, когнитивная наука, когнитивные дисциплины. М. 2008. С. 202–226.
- Ленк Х.* Был ли Кант сторонником методологического интерпретационизма? // Эпистемология и философия науки. Т. XVIII № 4. М. 2008. С. 16–31
- Лимонов В.А.* Философия истории в трудах Николо Макиавелли // Власть и общество в России. Вып. 2. СПб. 2008. С. 32–43.
- Любутин К.Н., Кондратов П.Н.* Три модели исторического процесса в философии истории К. Маркса // Гуманитарные науки в Сибири. Серия «Культура народов Сибири». № 1. Новосибирск. 2009. С. 31–37.
- Майоров Г.Г.* Формирование средневековой философии: латинская патристика / 2-е изд. М.: ЛИБРОКОМ. 2009.
- Макьявелли Н.* Сочинения исторические и политические. Сочинения художественные. Письма / Пер. с итал., сост., вступ. ст. и примеч. Андреева М.А. М.: АСТ. 2009.
- Марков Б.В.* Человек как родовое существо и как гражданин мира в философии Канта // Гражданское общество в глобализирующемся мире. СПб. 2008. С. 138–149.
- Маркс К.* К критике гегелевской философии права. Ницета философии / Пер. с фр. и нем., вступ. ст. Аксельрод Л., Булгакова С. М.: Мир книги. Литература. 2009.
- Мейассу К.* Антропология Маркса / Пер. Арсеньева В.Р. // Общество. Среда. Развитие. № 1. СПб. 2009. С. 127–140.
- Михайлов А.А.* К истокам одной забытой полемики: Гаман versus Кант // Слово и Сущность. М.: Феноменология–Герменевтика. 2009. С. 293–304.

- Моисеев А.В.* Метафизика Барокко и «Феноменология духа» Гегеля: об исторических пределах европейской субъективности // Гуманитарные и социально-экономические науки. № 3. Ростов-на-Дону. 2009. С. 66–70.
- Мотрошилова Н.В.* Кант или Гегель? И Кант, и Гегель! // Вестник РАН. Т. 79. № 6. М. 2009. С. 560–565.
- Ненашев М.И.* Синтетические суждения a priori И. Канта // Вестник гос. гуманитарного университета. № 2. Киров. 2008. С. 26–31.
- Неретина С.С.* Вещь, как то, о чем речь. (Негативная диалектика Лоренцо Вальды) // Этика и философия. М.: Альфа–М. 2009. С. 184–199.
- Нике Б.* Кант для менеджеров. Встреча с великим философом / Пер. с нем. СПб.: Изд-во В. Регена. 2009.
- Никулина О.В.* Марбургская школа неокантианства: от теории познания к символической концепции культуры // Проблемы истории культуры. Вып. 5. Нижневартовск. 2008. С. 35–42.
- Ойзерман Т.И.* Быть или не быть? К вопросу о второй основной идее «Феноменологии духа» // Слово и сущность. М.: Феноменология–Герменевтика. 2009. С. 348–356.
- Ойзерман Т.И.* Категорический императив Канта как предмет критического анализа // Кантовский сборник. № 1. Калининград. 2008. С. 21–30.
- Ордине Н.* Граница тени: литература, философия и живопись у Джордано Бруно / Пер. с итал. Россиуса А.А. СПб. 2008.
- Паскаль Б.* Мысли / Пер. с фр. и коммент. Гинзбург Ю. М.: Эксмо. 2009.
- Пенов С.* Гегель, тринитарная «проблема», исихазм и некоторые псевдодиалектические интерпретации // Собор: альманах религиоведения. Вып. 7. Елец. 2008. С. 66–79.
- Петрушенко Л.А.* Философия Лейбница на фоне эпохи. М.: Альфа–М. 2009.
- Печурчик Ю.Ю.* Проблема свободы и долга в европейской философии позднего Просвещения // Обсерватория культуры. № 5. М. 2009. С. 122–129.
- Погоняйло А.Г.* Техника себя и философия нового времени // Человек. гл. Гуманитарный. альманах. № 5. Новосибирск. 2009. С. 67–80.
- Попов В.В.* Преодоление средневекового креационизма как отправная точка пантеистической тенденции в философии итальянского возрождения XV века // Вестник НГУ. Серия «Философия и право». Т. 7. Вып. 2. Новосибирск. 2009. С. 112–115.
- Тушенкова С.А.* Проблема отчаяния в экзистенциальной философии Сёрена Кьеркегора // Актуальные проблемы социокультурных исследований. Вып. 4. Кемерово. 2008. С. 52–56.

- Резвых П.В.* Генетизация трансцендентального идеала в «Системе трансцендентального идеализма» Шеллинга // Слово и сущность. М.: Феноменология–Герменевтика. 2009. С. 377–401.
- Розин В.М.* Конституирование себя и реальности как способ жизни Новоевропейской личности и философа // Вопросы философии. № 7. 2009. С. 91–106.
- Рокмор Т.* Гегель о конструктивизме // Конструктивистский подход в эпистемологии и науках о человеке. М.: Канон+. РООИ «Реабилитация». 2009. С. 130–140.
- Рокмор Т.* О Гегеле, Гуссерле и эпистемологической феноменологии // Слово и сущность. М.: Феноменология–Герменевтика. 2009. С. 402–414.
- Рыбакова М.С.* Руссоизм как форма кумуляции и трансляции культурного опыта / Волжский гос. инженерно-педагогический университет. Нижний Новгород. 2009.
- Рыбин В.А.* Идея «человеческой гражданственности» в философско-педагогических учениях нового времени // Развивая гуманитарное знание. М. 2009. С. 211–225.
- Савин А.Э.* Генезис трансцендентальной монадологии в работах «позднего» Гуссерля // Вопросы философии. № 8. 2009. С. 113–124.
- Секундант С.Г.* Математические парадигмы в философско-методологической рефлексии 17 века. «Scientia Generalis» Йохима Юнга // Эпистемология и философия науки. Т. XVIII. № 4. 2008. С. 224–234.
- Семёнов В.Е.* Концепция «культура разума» в метафизике И. Канта // Вестник РГГУ. № 12. 2009. М.
- Семёнов В.Е.* О деспотическом государстве и ручной мельнице: символическое познание мира культуры в метафизике И. Канта // Обсерватория культуры. № 5. М. 2009. С. 117–122.
- Семёнов В.Е.* Функционализм как трансцендентальный принцип философии И. Канта // Вопросы философии. № 7. 2009. С. 171–180.
- Соколов А.С.* Гносеологические аспекты социальной философии Нового времени и К. Маркса // Философия и общество. № 12. М. 2009. С. 82–99.
- Соколов В.В.* Спиноза / 3-е изд. М.: ЛИБРОКОМ. 2009.
- Соловьёв Э.Ю.* Кант на все времена // Философия и этика. М.: Альфа–М. 2009. С. 104–120.
- Соловьёв Э.Ю.* Реформация и становление новоевропейской цивилизации // Вестник РГНФ. № 1(54). М. 2009. С. 68–75.
- Соловьёва Н.С.* Философия Им. Канта и проблемы метафизики // Историко-философский ежегодник, 2008. Екатеринбург. 2009. С. 16–31.
- Спектор Д.М.* Книга бытия. Гегель // Спектор Д.М. Власть времени. М.: ООО Агенство «Социальный проект». 2009. С. 29–73.

- Суховерхов В.В.* Сенсуализм — мировоззренческий аспект испанского Просвещения // Вестник Московского гос. гуманитарного университета. № 1. М. 2009. С. 65–73.
- Тарасов А.Г.* Истоки картезианской метафизики // Вестник нижегородского университета. Серия «Социальные науки». Вып. 2 (10). Нижний Новгород. 2008. С. 104–109.
- Тарасов Б.Н.* «Мыслящий тростник»: жизнь и творчество Паскаля в восприятии русских философов и писателей / 2-е изд. М.: Языки славянской культуры. 2009.
- Усачёв А.В.* Особенности посткантовской теории познания // Философские науки. № 7. 2009. С. 25–33.
- Фаге Э.* Политические мыслители и моралисты первой трети XIX века / Пер. с фр. под ред. Шамолина Н.Н. / 2-е изд. М.: ЛИБРОКОМ. 2009.
- Федотова П.И.* Расовая диалектика Артюра Гобино // Вестник ИНЖЭКОНА. Серия «Гуманитарные науки». Вып. 4. СПб. 2009. С. 229–236.
- Филиппов А.Ф.* Актуальность философии Томаса Гоббса // Полития. № 2. М. 2009. С. 141–157.
- Фихте И.Г.* Речи к немецкой нации / Пер. с нем. Иваненко А.А. СПб.: Наука. 2009.
- Хауэл Р.* Кантовские предметы: проблемы и перспективы исследования // Кантовский сборник. № 1. Калининград. 2008. С. 6–20.
- Хенрих Д.* Композиция и способ обоснования «Критики чистого разума» // Слово и сущность. М.: Феноменология–Герменевтика. 2009. С. 267–283.
- Хинске Н.* «Забытая видимость»: о некоторых аспектах отношений между Ламбертом и Кантом // Слово и сущность. М.: Феноменология–Герменевтика. 2009. С. 284–292.
- Хобсбаум Э., Марчелло М.* Актуальность Маркса: 150 лет после написания «Грундриссе» / Пер. с нем. Васиной Л.А. // Альтернативы. Вып. 1. М. 2009. С. 138–143.
- Цанн Кай Си Ф., Андреева Л.* Маркс о гуманизме как решении «загадки истории» // Здравый смысл. № 2. М. 2009. С. 40–43.
- Цыпина Л.В.* Человек в мире: учение о «последней цели» природы и «конечной цели творения» в телеологии И. Канта // Вестник РХГА. Т.10. № 2. СПб. 2009. С. 116–126.
- Чернов С.А., Шевченко И.В.* Привелегированный еретик // Кантовский сборник. Калининград. 2008. № 1. С. 40–59.
- Чепурин К.В.* Анализ сознания в «берлинской» феноменологии Г.В.Ф. Гегеля // Вопросы философии. № 10. 2009. С. 134–139.

- Чесноков Г.Д. От средневековой схоластики к «естественной философии» Нового времени // Социально-гуманитарное знание. № 4. М. 2008. С. 29–42.
- Шеллинг Ф.В.Й. фон. Философские исследования о сущности человеческой свободы и связанных с ней предметах / Пер. с нем. Мееровича Л. / Бруно, или о божественном и естественном начале вещей: разговор / Пер. с нем. Давыдовой О. Под ред. Радлова Э.Л. Предисл. Новгородцева П.И. / 2-е изд. М.: ЛИБРОКОМ. 2009.
- Шопенгауэр А. Гений пессимизма / Составл. Е.В. Бельмис. СПб.: Паритет. 2009.
- Штраус Д.Ф. Вольтер: шесть лекций / Пер. с шестого нем. изд-я / 2-е изд. М.: ЛИБРОКОМ. 2009.
- Эккартсгаузен К. фон. Беседы мудрого / пер. с нем. М.: РИПОЛ классик. 2009.
- Юм Д. Диалоги о естественной религии: с приложением «О самоубийстве» / Пер. с англ. и предисл. Рогошена С.М. / 2-е изд. М.: ЛКШ. 2008.
- Яворский Д.Р. Понятие природы в философии И. Канта: социокультурный под-текст // Философия науки. № 3. Новосибирск. 2009. С. 3–10.
- Яновская Л. Монолог с Кьеркегором // Экзистенциальная традиция: философия, психология, психотерапия. Вып. 2. Ростов-на-Дону. 2008. С. 124–130.

История русской философия

- Абдулова Л.М. Человек и его общественное предназначение в учении С.Н.Булгакова / Московская международная высшая школа бизнеса «МИР-БИС» (ин-т). М. 2009.
- Абрамова Л.Г. С.И. Гессен: мировоззрение и личность — задача образования // Вестник самарского гос. университета. Гуманитарный выпуск. № 5/1. Самара. 2008. С. 90–96.
- Абульханова К.А. Философско-психологическое наследие С.Л. Рубинштейна // Психологический журнал. Т. 30. № 5. М. 2009. С. 26–45.
- Аверькова А.А. Анализ подходов к исследованию русского религиозного экзистенциализма в XX веке // *Mundus intelligibilis*: исследования по истории философии, социальной философии и философии науки. Вып. 2. Ульяновск. 2008. С. 3–12.
- Аверькова А.А., Баранец Н.Г. Рецензия и критика: парадоксы непонимания в русском экзистенциализме // История философии и теория познания: грани взаимодействия. Вып. 4. Ульяновск. 2009. С. 3–11.
- Автономов А.С. Диалектика нравственности и права в философии Владимира Соловьева // Государство и право. № 9. М. 2009. С. 73–79.
- Аксаков К.С. Государство и народ. М.: Институт русской цивилизации. 2009.
- Аксёнова Е.П. «Жрец» Клио. (К научной биографии А.В. Флоровского) // Вестник славянских культур. № 1. М. 2009. С. 32–47.

- Акулич Н.М.* Монодуализм С.Л. Франка: методологический аспект // Вестник Российского гос. университета. № 6. Калининград. 2008. С. 59–64.
- Александров В.Б., Тюлина А.В.* Антропология К.В. Кавелина // Личность. Культура. Общество. Т. 10. Вып. 3–4. М. 2008. С. 203–209.
- Аляев Г.Е.* От Я к Ты и обратно: С. Франк и философия отношения в XX веке // Сбор. Альманах религиоведения. Вып. 7. Елец. 2008. С. 162–186.
- Ананьев О.В.* Петр Бернгардович Струве: жизнь, борьба, творчество. СПб. 2009.
- Андреев О.Е.* История русской революции в трудах П.А. Сорокина / Арзамасский гос. педагогический институт им. А.П. Гайдара. Арзамас. 2009.
- Антонов К.М.* Философия религии в русской метафизике XIX — начала XX века / Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет. М. 2009.
- Астапов С.Н.* Антиномизм как место религиозной философии С.Н. Булгакова // Гуманитарные и социально-экономические науки. № 3. Ростов-на-Дону. 2009. С. 92–96.
- Астапов С.Н.* Отрицательная диалектика русской религиозной философии первой половины XX века. Ростов-на-Дону. 2009.
- Ахматов А.В.* Философия права евразийства. М. 2009.
- Баранец Н.Г., Бажанов В.А.* О жанровых предпочтениях представителей университетской философии на рубеже XIX — XX веков // Вестник РХГА. Т. 9. № 2. СПб. 2008. С. 133–142.
- Белов А.В.* Органицистская концепция культуры в русском консерватизме XIX в. // Актуальные проблемы методологии науки: Памяти проф. Кохановского В.П. Ростов-на-Дону. 2008. С. 248–255.
- Н.А. Бердяев* и единство европейского духа / Под ред. Поруса В.М. Библейско-богословский институт св. ап. Андрея. 2007.
- Биневский А.А.* История русской философии: идеи и концепции. Воронеж. 2008.
- Бернюкевич Т.В.* Буддизм в теософии Е.П. Блаватской: к проблеме «философского изобретения» // Вестник РУДН. Серия «Философия». № 6. М. 2009. С. 46–56.
- Беседа с Василием Семеновичем Франком о русской эмиграции, русском Берлине и о перспективах русского возрождения. Мюнхен. 20 декабря. 1991 г. (Беседу провел В.Ф. Колязин) // Вопросы философии. № 1. М. 2009. С. 139–144.
- Бешикарёва И.Ю.* Идеи интуитивизма в русской философии // Вестник Вяткинского гос. гуманитарного университета. № 1 (4). Киров. 2009. С. 20–23.
- Блаватская Е.* Тайная доктрина: синтез науки, религии и философии. В 2-х т. Т. 2. М.: АСТ. 2009.

- Богданов А.В.* Неизвестный Чаадаев // *Философия и общество*. № 3. М. 2009. С. 136–152.
- Богданов А.В.* Проблемы теории познания в философии П.Я. Чаадаева // *Философия и общество*. № 1 (53). М. 2009. С. 201–205.
- Буйло Б.И.* Кризис современного христианства в социальной философии Н. Бердяева // *Гуманитарные и социально-экономические науки*. № 2. Ростов-на-Дону. 2009. С. 28–31.
- Булгаков С.Н.* Философия хозяйства. М.: Институт русской цивилизации. 2009.
- Буранок С.О.* Проблема сходства философских идей Л.Н. Толстого и общественно-политических школ Древнего Китая // *Яснополянский сборник* 2008. Тула. 2008. С. 112–118.
- Бюллетень Библиотеки истории русской философии и культуры «Дом А.Ф. Лосева» / Департамент культуры города Москвы и др. М.: Водолей Publishers. 2009.
- Ванчугов В.В.* Женщины в философии: (из истории философии в России) / РУДН. М. 2009.
- Визгин В.П.* Пьер Адо о «Трагедии философии» Булгакова // *Вопросы философии*. № 7. 2009. С. 153–157.
- Владимирова Т.К., Рудакова Л.И.* Русское общество и человек на путях обновления. (П.Я.Чаадаев и И.В. Киреевский) // *Вестник РХГА*. Т. 10. № 1. СПб. 2009. С. 139–150.
- Воденко К.В.* Разум и вера русской духовно-академической философии // *Гуманитарные и Социально-экономические науки*. № 3. Ростов-на-Дону. 2009. С. 18–22.
- Возилов В.В.* П.Я. Чаадаев и В.С. Соловьев в эволюции русской омнистической мысли // *Философия и общество*. № 2. М. 2009. С. 171–183.
- Воробцова И.Ю.* Идея толерантности и философия ненасилия Л.Н. Толстого // *Ученые записки МГПУ. Общественные науки*. Вып. 5. Мурманск. 2009. С. 97–101.
- Воробьева С.А.* Нравственный смысл истории в русской мысли 30–50-х годов XIX века // *Вестник РХГА*. Т. 10. № 1. СПб. 2009. С. 151–159.
- Воскресенская М.А.* Историческое воззрение творцов Серебряного века // *Известия Российского гос. педагогического университета. Общественные и гуманитарные науки*. № 11 (75). СПб. 2008. С. 74–87.
- Гагаев А.А., Гагаев П.А.* Педагогическая система учебника. Русские философско-педагогические учения XVIII–XX веков. Культурно-исторический аспект. Саранск. 2009

- Гагаев А.А. Гагаев П.А.* Система философии. Философская и культурно-типическая антропология. Русский космо-психо-логос. Философия истории и русской истории. В 2-х. Саранск. 2009.
- Гагаев А.А., Гагаев П.А.* Система философии. Философия, логика и методология науки. Русская культурно-типическая модель науки. В 4-х ч. / Мордовский гос. университет им. Н.П. Огарева. Саранск: Издательство Мордовского университета. 2009.
- Галахтин М.Г.* Россия и авторитаризм. (К характеристике общественно-политических взглядов П.А. Флоренского и И.А. Ильина) // Философские науки. № 6. 2009. С. 60–70.
- Гальцева Р.* Непроходимые «Вехи» // Новый мир. № 9. М. 2009. С. 151–160.
- Гараева Г.Ф.* Софийный идеализм как типологическая характеристика философии всеединства В.С. Соловьева, П.А. Флоренского и С. Н. Булгакова // Актуальные проблемы философии и методологии науки. Памяти проф. Кохановского В.П. Ростов-на-Дону. 2008. С. 264–271.
- Гасилин В.Н. С.Л.* Франк: онтология абсолюта (непостижимого) // Человек. История. Культура. № 7. Саратов. 2008. С. 5–13.
- Гельфонд М.Л.* Критика учения Л.Н. Толстого о непротивлении злу насилием в отечественной религиозно-философской мысли конца XIX — начала XX вв.: три основных аргумента // Вопросы философии. № 10. 2009. С. 121–133.
- Гельфонд М.Л.* Вера как стратегия жизни. (Размышления о природе веры Л.Н. Толстого) // Этическая мысль. 2009. С. 65–84.
- Герасимов Н.* Гуманизм Петра Кропоткина и христианская этика // Здравый смысл. № 2. 2009. С. 48–53.
- Гладков П.В.* Философия свободы М.А. Бакунина. СПб.: Нестор. 2008.
- Глинникова С.В.* Декабрист А.Н. Муравьев — последователь шведского философа Э. Сведенборга (по материалам московских архивов) // Клио. №3. СПб. 2009. С. 113–125.
- Государство. Родина. Народ: философско-культурологическая концепция И.А. Ильина: к 125-летию со дня рождения. Ростов-на-Дону. 2006.
- Гробинеченко Т.В.* Концепции духа в русской религиозной философии конца XIX–начала XX вв. // Взаимодействие языка и культур в современном мире. Комсомольск-на-Амуре. 2009. С. 27–36.
- Гриднева Е.И.* Основные вехи поисков В.В. Розановым формы философствования как феномен русской религиозной философии XIX — XX вв. // Собор: альманах религиоведения. Вып. 7. Елец. 2008. С. 232–243.
- Громов М.Н.* О методологии изучения древнерусской философии // Слово и сущность. М.: Феноменология–Герменевтика. 2009. С. 124–143.

- Громов М.Н.* Русская философия в контексте отечественной культуры: новые открытия // Актуальные проблемы современности сквозь призму философии. Вып. 2. Великий Новгород. 2008. С. 101–113.
- Громов М.Н.* Субъектность вместо объективности — главная доминанта отечественной мысли // Вестник РХГА. Т. 10. № 1. СПб. 2009. С. 18–22.
- Громов М.Н.* Этическая доминанта русской мысли // Этика и философия. М.: Альфа. 2009. С. 219–234.
- Гусаков А.Ф.* Морфология В.Н. Ильина // Вопросы философии. № 7. 2009. С. 115–122.
- Гутова С.Г.* Владимир Соловьев: синкретизм философии всеединства. Нижневартовск: Издательство Нижневартовского гос. гуманитарного университета. 2009.
- Денильханов А.Х.* Право на достойное существование: (политическая философия П.И. Новгородцева) М.: Воробьев. 2009.
- Джагоурова Г.М.* Ономатология П.А. Флоренского: особенности формирования эмпирического базиса // Социально-гуманитарные знания. № 1. 2009. С. 260–272.
- Джагарова Г.М.* Концепт «исток» в творчестве П.А. Флоренского // Социально-гуманитарные знания. № 2. 2009. С. 246–258.
- Доброхотов А.А.* Антиномия права и нравственности в философии Вл. Соловьева // Слово и сущность. М.: Феноменология–Герменевтика. 2009. С. 530–540.
- Доброхотов А.А.* Моральные коллизии споров о войне в русской философии Серебряного века // Этика и философия. М.: Альфа. 2009. С. 306–311.
- Долгов К.М.* Россия и Греция в творчестве Константина Леонтьева // Полигнозис. № 4. М. 2009. С. 29–42.
- Доля О.В.* Философия Н.И. Пирогова. М.: Республика. 2009.
- Дудина И.А.* Общеметодологические основы философской антропологии И.А. Ильина // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. № 1. Тамбов. 2009. С. 33–39.
- Дудышкин В.А.* А.И. Введенский и русское неокантианство // Вестник Тамбовского университета. Серия «Гуманитарные науки». Вып. 7. Тамбов. 2009. С. 127–131.
- Дудышкин В.А.* Проблема соотношения веры и знания в гносеологии А.И. Введенского // Вестник Тамбовского университета. Серия «Гуманитарные науки». Вып. 5. Тамбов. 2009. С. 63–66.

- Емельянов–Лукьянчиков М.А.* Иерархия радуги: русская цивилизация в наследии К.Н. Леонтьева, Н.Я. Данилевского, О.А. Шпенглера, А. Дж. Тойнби. М.: Русский Мирь. 2008.
- Епина А.В., Сутайкина М.В.* Формирование философской традиции символизации любви и женского начала в русской религиозной философии конца XIX — начала XX века // Известия Уральского гос. экономического университета. № 2. Екатеринбург. 2008. С. 120–126.
- Ермаков В.А.* Философия культуры К.Н. Леонтьева / Науч. ред. Карпушин И.И. / Российский гос. технологический университет им. К.Э. Циолковского. М. 2009.
- Ермичев А.А.* История русской философии в журнале «Вера и разум» // Вестник РХГА. Т. 9. № 2. СПб. 2008. С. 143–152.
- Ермишин О.Т.* Б.В. Яковенко и философия русской эмиграции // Философские науки. № 6. 2009. С. 71–79.
- Зайцев Е.* Учение Лосского о теозисе. М.: Библейско-богословский институт св. ап. Андрея. 2007.
- Замалеев А.Ф.* Перспективы развития русской философии // Актуальные проблемы современности сквозь призму философии. Вып. 2. Великий Новгород. 2008. С. 116–126.
- Зеньковский В.В.* Собрание сочинений / Сост., подг. текста., вступ. ст. и примеч. Ермишина О.Т. Т.1. О русской философии и литературе. Статьи, очерки и рецензии 1912–1961. М.: Русский путь. 2008.
- Зеньковский В.В.* Собрание сочинений / Сост., подгот. текста, вступ. ст. и примеч. Ермишина О.Т. Т.2. О православии и религиозной культуре. Статьи и очерки 1916–1957. М.: Русский путь. 2008.
- Зимянина Е.В.* К вопросу об онтологической гносеологии (Н.А. Бердяев, Н.О. Лосский, С.Л. Франк) // Вестник московского университета. Серия 7 «Философия». № 5. М. 2008. С. 46–55.
- Зинovieв И.В.* Теория субъект-объектных отношений А.И. Введенского: от Канта к диалогизму // Вестник университета Российской академии образования. № 3. М. 2008. С. 10–12.
- Ивлева М.И.* Взгляды А.А. Козлова и их значение в российской философской культуре // Социально-гуманитарные знания. № 5. М. 2009. С. 212–222.
- Игошина Ю.В.* Философия имени о. Павла Флоренского в контексте оппозиции мировоззрений / Вяткинский гос. гуманитарный университет. Киров. 2008.
- Идейное наследие С.Л. Франка в контексте современной культуры / Под ред. Поруса В.Н. М.: Библейский богословский институт св. Андрея. 2009.
- Ильин Н.П.* Трагедия русской философии. М.: Айрис–пресс. 2008.

- Исследования по истории русской мысли: ежегодник 2006–2007 / Под ред. М.А. Колерова, Н.С. Плотникова. М.: Модест Колеров. 2009.
- Исупов К.Г.* Русская философия как национальный тип творчества // Вестник РХГА. Т. 10. № 1. СПб. 2009. С. 133–138.
- Ишимбаева Г.Г.* Философия Гердера в контексте эпопеи Л.Толстого «Война и мир» // Вестник РХГА. Т.10. № 1. СПб. 2009. С. 98–106.
- Камский М.В.* Мироустройство в свете учений антропософии и Розы Мира // Ориентиры. Вып. 5. М. 2009. С. 142–165.
- Кантор В.К.* Культурфилософия Ф.М. Достоевского // Вестник РГНФ. № 3 (56). М. 2009. С. 89–98.
- Кантор В.К.* Русская революция, или Вера в кумиры: (Размышления над книгой С.Л. Франка «Крушение кумиров») // Вопросы философии. № 1. 2009. С. 109–124.
- Кантор В.К.* Достоевский и Ветхий Завет // Этика и философия. М.: Альфа–М. 2009. С. 262–275.
- Кантор В.К.* Русские европейцы на Западе: письма Ф.А. Степуна к Г.П. Федотову и В.В. Вейдале // Вопросы философии. № 6. 2009. С. 106–115.
- Кара-Мурза А.А.* Интеллектуальные портреты: очерки о русских мыслителях XIX–XX вв. М. 2009.
- Карякин Ю.Ф.* Достоевский и Апокалипсис. М.: Фолио. 2009.
- Кахарова С.Н.* Исследование внутреннего опыта в философии Л.М. Лопатина // Социо-гуманитарные науки: XXI век. Вып. 1. М. 2009. С. 100–103.
- Квитко Д.Ю.* Философия Толстого / 3-е изд. М.: ЛИБРОКОМ. 2009.
- Кецкало Н.М.* Философы «Серебряного века» о роли личности в истории (Л.П. Карсавин, С.Н.Булинов, Н.А.Бердяев, С.А. Франк) // Вестник МГТУ. Т. 1. № 1. Мурманск. 2008. С. 70–75.
- Киселева М.С.* К проблеме антропологии русского барокко // Этика и философия. М.: Альфа–М. 2009. С. 235–247.
- Китаев В.А.* XIX век: пути русской мысли / Нижегородский гос. университет им. Н.И. Лобачевского. Нижний Новгород. 2008.
- Клюкина Л.А.* Метафизика и философская антропология в перспективе символики П.А. Флоренского // Обсерватория культуры. № 4. М. 2009. С. 109–117.
- Клюкина Л.А.* Метафизика и философская антропология в перспективе символики. П.А. Флоренского // Обсерватория культуры. № 4. М. 2009. С. 109–117
- Ковалева Е.С.* Проблема человека в русском масонстве // Initia. Сборник статей студентов и молодых ученых. Томск. 2008. С. 131–138.

- Козырев А.Н.* Рациональное и мистическое в философии Вл. Соловьева // Слово и сущность. М.: Феноменология–Герменевтика. 2009. С. 541–550.
- Костюков А.Е.* Концепция евразийской государственности в политическом учении Н.Н. Алексеева (1879–1964). М.: Воробьев. 2009.
- Костюкович Н.В.* Идеи персонологии в философии культуры Н.С. Трубецкого // Философская и педагогическая антропология. СПб. 2009. С. 188–196.
- Коцюба В.И.* Учение о высших способностях человека в духовных академиях Москвы и Киева в первой половине XIX в. // Вестник РГГУ. № 12. М. 2009. С. 250–262.
- Красицкий Я.* Бог, человек и зло: исследование философии В.Соловьева / Пер. с польск. М.: Прогресс–Традиция. 2009.
- Кребель И.А.* Топологическая рефлексия-стратегия реанимации неподвинутого мышления: (опыт понимания мысли Серебряного века) // Философия и социальная динамика XXI века: проблемы и перспективы. Ч. 2. Омск. 2008. С. 250–260.
- Кропоткин П.А.* Речи бунтовщика / Пер. с фр. Н. и С. Тамамшевых. Вступ. ст. Рублева Д.И. / 2-е изд. М.: АИБРОКОМ. 2009.
- Кручинин С.В.* Мировоззренческое наследие Даниила Андреева в контексте развития мировой политической мысли: концептуальные сопоставления // Право и политика. М. 2009. С. 1729–1734.
- Кузнецова С.В.* Понятие абсолютного всеединства в метафизической концепции Л.П. Карсавина // Преподаватель XXI век. М. 2008. № 1. С. 150–153.
- Кузнецова С.В.* Понятие Абсолютного Сущего и принцип всеединства в метафизике Е.Н. Трубецкого // Полигнозис. № 2. М. 2009. С. 42–48.
- Куляскина И.Ю.* Свободная теократия В. Соловьева как утопизм на религиозной основе // Вестник амурского гос. университета. Серия «Гуманитарные науки». Вып. 49. Благовещенск. 2009. С. 3–7.
- Куценко Н.А.* К вопросу о формировании русской философской лексики в первой половине XVIII века // История философии. № 14. М.: ИФ РАН. 2009. С. 157–169.
- Куценко Н.А.* Из истории российского кантоведения XIX века // Кантовский сборник. № 2 (28). Калининград. 2008. С. 125–131.
- Куценко Н.А.* Отечественные богословы XVIII века как историки философии // Вестник Московского университета. Серия 7 «Философия». № 3. М. 2009. С. 38–53.
- Куценко Н.А.* Профессиональная философия в России первой половины — середины XIX века: процесс становления и виднейшие представители. М. 2008.

- Куценко Н.А.* Формирование профессиональной философской среды в Российской империи в первой половине XIX века // Вестник Российского гос. университета. № 6. Калининград. 2008. С. 41–51.
- Лаврёнова О.* Философия пространства в русском космизме // Россия: воображение пространства / пространство воображения. М.: Аграф. 2009. С. 82–93.
- Леонова М.С.* Экспликация проблемы веры и знания в русской религиозной философии // Актуальные проблемы Гуманитарных наук. Т. 2. Шахты. 2009. С. 268–271.
- Летина Н.Н.* Культурно-философские основания самосознания творца рубежа XIX–XX вв. в России // Вестник Вяткинского гос. гуманитарного университета. № 1 (1). Киров. 2009. С. 66–70.
- Ли Хайянь.* Наследие Н.Я. Данилевского в Китае: историографический очерк // Вестник Московского университета. Серия 7 «Философия». № 4. М. 2009. С. 18–26.
- Лопатин Л.М.* Неотложные задачи современной мысли / 2-е изд. М.: ЛИБРОКОМ. 2009.
- Лосев А.* Вспоминая о Павла Флоренского // Наш современник. № 4. М. 2009. С. 241–252.
- Лосев А.Ф.* Владимир Соловьев и его время. М.: Молодая гвардия. 2009.
- Лосев А.Ф.* Философия имени. М.: Академический проект. 2009.
- Алексей Фёдорович Лосев / Под ред. А.А. Тахо-Годи и Е.А. Тахо-Годи. М.: РОССПЭН. 2009.
- Лю Цзоюань.* Историко-философский анализ «русской идеи» Н.А. Бердяева // Социально-гуманитарные знания. № 4. М. 2009. С. 246–253.
- Мак Кенон Дж.* Сердце Евразии: Россия как священное пространство в мысли Николая Рериха // Россия: воображение пространства / пространство воображения. М.: Аграф. 2009. С. 140–147.
- Малин М.* Александр Герцен и происхождение русского социализма 1812–1855 / Пер. с англ. Павлова А. М.: Территория будущего. 2010.
- Манифесты русского идеализма: проблемы идеализма. Вехи. Из глубины / Сост. и коммент. Сапова В.В. М.: Астрель. 2009.
- Маслин М.А.* «Вехи»: Россия, зарубежье и современный контекст // Вестник Московского университета. Серия 7 «Философия». № 4. 2009. С. 3–17.
- Материалы VII–X всероссийских чтений, посвященных братьям Киреевским «Оптина Пустынь и русская культура». Калуга–Оптина Пустынь, 1–3 октября 2009 г. Калуга, Оптиная Пустынь. 2009.
- Матренина Л.Ф.* Осмысление феномена качества в русской религиозной философии (В.С. Соловьев, Н.А. Бердяев, И.А. Ильин) // Философские опыты. Вып. 1. Познание. Наука. Культура. М. 2008. С. 280–293.

- Матюхин А.В.* Общественная мысль России XIX — начала XX века // Социально-гуманитарные знания. № 2. М. 2009. С. 230–245.
- Махлин В.А.* Второе сознание: подступы к гуманитарной эпистемологии. М.: Знак. 2009.
- Мачкарина О.Д.* Рецепция немецкой философии в России XIX века. Мурманск. 2009.
- Микешина Л.А.* Флоренский: между религиозно-антропологической и рационально-критической философией познания в «Столпе и утверждении истины» // Эпистемология и философия науки. Т. XVIII. № 4. М. 2008. С. 176–194.
- Морозова Я.В.* Московское религиозно-философское общество памяти Вл. Соловьева: вопросы возникновения // Вестник РХГА. Т. 9. № 2. СПб. 2008. С. 181–191.
- Мотрошилова Н.В.* Нравственно-моральное измерение экзистенциального опыта и проблема смерти в художественном творчестве Л. Толстого // Этика и философия. М.: Альфа-М. 2009. С. 467–485.
- Мочалов Е.В., Шириов А.В.* Русская философия: проблема осмысления // Гуманитарные науки в поиске нового. Вып. 7. Саранск. 2009. С. 54–58.
- Мочалов Е.В.* Русские мыслители о свободе // Социально-гуманитарные исследования. Вып. 7. Саранск. 2009. С. 3–10.
- На пути к синтетическому единству европейской культуры: философско-богословское наследие П.А. Флоренского и современность / Под ред. Поруца В.Н. М.: Библейско-богословский институт св. ап. Андрея. 2006.
- Назарова О.* Философия истории Семена Людвиговича Франка // Вопросы философии. № 1. 2009. С. 125–136.
- Наследие В.В. Розанова и современность: материалы Международной научной конференции. Москва, 29–31 мая 2006 г. / Науч. ред. и сост. Николоюкина А.Н. М.: РОССПЭН. 2009.
- Нечаева М.Ю.* Природа идеала в русской христианско-антропологической традиции // Философская и педагогическая антропология. СПб. 2009. С. 118–126.
- Никольский С.А., Филимонов В.П.* Русское мировоззрение. Как возможно в России позитивное дело: поиски ответа в отечественной философии и классической литературе 40–60-х годов XIX столетия. М.: Прогресс–Традиция. 2009.
- Носов С.Н.* Антирационализм в художественно-философском творчестве И.В. Киреевского. СПб.: Дмитрий Буланин. 2009.
- Океанская Ж.Л.* Ословесный космос отца Сергея Булгакова: «Философия имен» в контексте поэтической метафизики конца Нового времени. Иваново: Областная типография. 2009.

- Осинов В.И.* Философия в мировоззрении русских естествоиспытателей: вторая половина XIX — начало XX вв. / Поморский государственный университет им. М.В. Ломоносова. Архангельск. 2009.
- Отечественное философское наследие и современность: идеи, проблемы, люди. Материалы Володинских чтений. М. 2009.
- Павлов А.Т.* Три ипостаси князя С.Н.Трубецкого: педагог и философ // Философские науки. № 11. 2008. С. 60–75.
- Панченко Ф.К.* Н.К. Михайловский и Л.И. Шестов: творческие параллели // Вестник РГГУ. № 12. 2009. С. 272–277.
- Плотников Н.С.* От романтической герменевтики к феноменологии языка: Фридрих Шлейермахер — Павел Флоренский, Густав Шпет // Вопросы философии № 4. 2009. С. 107–113.
- Подоксёнов А.М.* Михаил Пришвин: философско-мировоззренческие контексты творчества. Белгород, Елец. 2009.
- Половинкин С.М.* Конкретный субстанциальный спиритуализм Л.М. Лопатина // Вестник РХГА. Т. 9. № 2. Спб. 2008. С. 172–180.
- Положенкова Е.Ю.* Соотношение религиозной философии и христианского богословия в русской религиозно-философской мысли XIX — начала XX вв. Новочеркасск. 2009.
- Поляков Д.Д.* Соборность как системообразующая категория философии образования о. Сергея Булгакова // Вестник РХГА. Т. 10. № 2. СПб. 2009. С. 189–206.
- Порус В.Н.* Онтология культуры С.Л. Франка // Философские науки. № 6. 2009. С. 8–28.
- Посадский А.В., Посадский С.В.* Л.А. Тихомиров: философско-культурологические искания. СПб.: СПбКО. 2009.
- Прасолов М.А.* Проблема внутреннего опыта в философии русского метафизического персонализма // Вопросы философии. № 8. 2009. С. 101–112.
- Пушкарёв В.В.* Философская концепция Н.О. Лосского в историческом времени // Вестник Читинского гос. университета. № 6. Чита. 2008. С. 131–136.
- Пятые Саранские философские чтения. Современная историография русской философии: проблемы и перспективы. Всероссийская научно-практическая конференция. Саранск. 29–30 мая 2008 г. / Под ред. Мочалова Е.В. Саранск. 2009.
- Рожковский В.Б.* Безмолвие русской религиозной философии: онтологический и культурный горизонты восточно-христианского опыта // Философия права. № 1. Ростов-на-Дону. 2009. С. 9–13.
- Рожковский В.Б.* Время славянофильствует. Перспективы философии И.В. Киреевского // Философия права. № 4. Ростов-на-Дону. 2009. С. 16–20.

- Розанов В.В.* Сочинения / Литературные изгнанники / Под ред. В.Г. Сукача. Т. 2. Красота в природе и ее смысл. Другие статьи. 1882–1890. М.: Прогресс–Плеяда. 2009.
- Розанов В.В.* Собрание сочинений / Под общ. ред. Николюкина А.Н. Т.: 25, 27, 28. М.: Республика. СПб.: Росток. 2008.
- Розанов В.В.* Уединенное. Опавшие листья / Вступ. ст., коммент. Николюкина А.Н. М.: Мир книги. Литература. 2009.
- Розановская энциклопедия / Сост. и общ. ред. Николюкин А.Н. М.: РОС–СПЭН. 2008.
- Россия и Вселенская церковь. В.С. Соловьев и проблемы религии и культурного единения человечества / Под ред. Поруса В.Н. М.: Библейско-богословский институт св. ап. Андрея. 2004.
- Рукавишников А.Т.* Соотношение эстетического и этического в интуитивизме Н.О. Лосского // Обсерватория культуры. № 5. М. 2008. С. 20–27.
- Рыжкова Д.А.* Н.О. Лосский как философ и историк философии // VI Пасхальные чтения: гуманитарные науки и православная культура М. 2009. С. 195–199.
- Савка А.В.* Социальный идеал христианства и задачи конструктивного социализма в философии Т.П. Федотова // Ученые записки Российского гос. социального института. № 3. М. 2008. С. 47–54.
- Свалов П.Н.* Философия любви Николая Станкевича // Знание. Понимание. Умение. № 3. М. 2009. С. 222–227.
- Семёнов А.Т.* Психологизм в русском языкознании: развитие общей теории языка в лингвофилософских концепциях. Пятигорск. 2008.
- Самина М.П.* Аспект веры в творчестве Л. Шестова // Известия вузов Поволжского региона. Гуманитарные науки. № 2 (10). Пенза. 2009. С. 29–35.
- Сидорова Ю.В.* Философско-религиозные взгляды Ф.М. Достоевского // VI Пасхальные чтения: гуманитарные науки и православная культура. М. 2009. С. 104–109.
- Симонишвили Е.Н.* Феномен духовности в русской философии // Вестник МГТУ. Т. 1. № 1. Мурманск. 2008. С. 132–137.
- Синеокая Ю.В.* По ту сторону бесконечного тупика. (Проблема культуры в философии Серебряного века) // Сущность и слово. М.: Феноменология–Герменевтика. 2009. С. 572–582.
- Ситникова Ю.В.* Ф.М. Достоевский о свободе: подходит ли либерализм для России? // Личность. Культура. Общество. Т. XI. Вып. 3. № 50. М. 2009. С. 501–508.

- Славгородский Е.И.* От энергии слова к энергии вещи: развитие лингвофилософских идей А.А. Потебни в трудах С.Н. Булгакова // Вестник Российского гос. университета . № 6. Калининград. 2009. С. 62–68.
- Славянофильство: pro et contra. Творчество и деятельность славянофилов в оценке современников. Антология / РХГА. Сост. Фатеев В.А. Отв. ред. Бурылака Д.К. / 2-е изд. СПб.: Изд-во СПбГУ. 2009.
- Сливицкая О.* «Истина в движенъи»: о человеке в мире Л. Толстого. СПб.: Амфора. 2009.
- Снетова Н.В.* Идея поступательного исторического развития в критической рефлексии Н.Н. Страхова // Личность. Культура. Общество. Т. XI. Вып. 4. № 51–52. М. 2009. С. 416–423.
- Соваков Б.Н.* О формальной онтологизации понимания в русской философии // Этносоциум и межнациональная культура. № 6. 2008. С. 140–150.
- Соина О.С., Сабиров В.Ш.* О свободе добра и зла. Ильин против Канта, Соловьева и Бердяева // Человек. № 3. 2009. С. 7–20.
- Солопов Е.Ф.* Диалектика и материализм: к 100-летию кн. В.И. Ленина «Материализм и эмпириокритицизм». М. 2009.
- Стародубец С.Н.* Бинарный синкретизм плана содержания в дискурсе И.А. Ильина // Известия Российского гос. педагогического университета. Ответственные и гуманитарные науки. № 11 (75). 2008. СПб. С. 87–96.
- Степун Ф.А.* Письма к В.В. Вейдле // Вопросы философии. № 6. 2009. С. 123–127.
- Степун Ф.А.* Письма к Г.П. Федотову // Вопросы философии. № 6. 2009. С. 116–123.
- Субетто А.И.* Сочинения. Ноософеризм. В 13-ти т. Т. 8. Квалитативизм: философия и теория качества, квалитология, качество жизни, качество человека и качество образования. СПб.: Кострома. 2009.
- Судаков А.К.* Аристотель как выразитель и погубитель духа язычества: И.В. Киреевский о классической греческой мысли // Этика и философия. М.: Альфа–М. 2009. С. 248–261.
- Судаков А.К.* Четверичное строение духовной культуры в философии И.В. Киреевского // Грани культуры: история и современность. М. 2008. С. 291–303.
- Судаков А.К.* Образы верующего разума в философии И.В. Киреевского // Философские науки. № 6. М. 2009. С. 29–50.
- Суровцев С.С.* Развитие и становление философских взглядов Ф.М. Достоевского // Вестник МГТУ. Т. 1. Ч. 1. Мурманск. 2008. С. 49–54.
- Сухов А.Д.* Литературно-философские кружки в истории русской философии (20-е — 50-е годы XIX века). М. 2009.

- Счастливица Е.А.* Феноменологические основания концепции Густава Шпета: к критике Х. Зигварта // Вестник Тамбовского университета. Серия «Гуманитарные науки». Вып. 8. Тамбов. 2009. С. 143–150.
- Творческое наследие Г.Г. Шпета в контексте современного гуманитарного знания / Г.Г. Шпет. Comprehensio: пятые шпетовские чтения. Материалы Международной научной конференции 1–5 декабря 2008 г. Томск / Отв. ред. О.Г. Мазаева. Томск: Изд-во Томского университета. 2009.
- Тахо-Годи Е.А.* А.Ф. Лосев и зарубежная литература // Культура в зеркале языка и литературы: материалы Международной научной конференции 15–16 апреля 2008. Тамбов. 2008. С. 205–210.
- Тинина З.П.* Философско-богословский аспект теоретических умозаключений В.В. Соловьева в отечественной историографии // Вестник Волгоградского гос. института искусств и культуры. Вып. 6. Волгоград. 2008. С. 126–134.
- Ткачев П.Н.* Анархия мысли. М.: ЛИБРОКОМ. 2010.
- Толстой Л.Н.* Исповедь. О жизни. СПб.: Азбука–классика. 2009.
- Толстой Л.Н.* Так что же нам делать? Исповедь. М.: ЛИБРОКОМ. 2010.
- Томилов В.Г.* Русская философия от Чаадаева до Толстого как проводник в будущее. Томск. 2009.
- Треушников И.А.* Проблема универсального и специфического в развитии Российского общества в творчестве представителей «философии всеединства» // Наука и практика. № 2. Орел. 2009. С. 85–90.
- Трофимова Е.А.* Русский космизм: опыт поисков единства человека и мира // Полигнозис. № 4. 2009. С. 89–96.
- Трубецкой Е., Булгаков С., Покровский Н.* Иконы великой России. М.: Эксмо. 2009.
- Трубецкой Н.С.* Письма П.П. Сувчинскому 1921–1928 гг. / Сост., подгот. текста, вступ. ст., примеч. Ермишиной К.Б. М.: Библиотека фонда «Русское зарубежье». Русский путь. 2008.
- Туровский Р.* Географические особенности русской философии XIX — начала XX вв. М. 2008. С. 172–186.
- Тюлькин В.А.* Ленин как мыслитель // В.И. Ленин в современном мире. СПб. 2009. С. 79–83.
- Тютюнник Ю.* Топология нигилистического миропонимания: от Базарова до Вернадского // Россия: воображение пространства / пространство воображения. М.: Аграф. 2009. С. 417–426.
- Тяпин И.Н.* Проблема исторической преемственности России в философии российского консерватизма. К.Н.Леонтьев // Труды членов ПФО. Вып. 15. М. 2008. С. 368–376.

- Усачев А.В.* Феномен преемственности в русской философии // Вестник РХГА. Т. 1, № 2. СПб. 2009. С. 165–174.
- Феномен философской критики российского Серебряного века (к 100-летию выхода сборника статей о русской интеллигенции «Вехи») / Общество русской философии при УФФ. Полтава: АСМИ. 2009.
- Фетисов В.П.* О философичности русского человека и сердечности русской философии // Собор. Альманах религиоведения. Вып. 7. Елец. 2008. С. 27–40.
- Филатова О.В.* Формирование русской философии как коммуникативный процесс // Вестник НГУ. Серия «Философия и право». Т. 7. Вып. 2. Новосибирск. 2009. С. 116–121.
- Филитов Г.Г.* Снизу виднее. Взгляд на философское дело в России // Вестник РХГА. Т. 10, № 1. СПб. 2009. С. 32–38.
- Филитская Е.В.* Философские основы консерватизма: на примере идей Л.А. Тихомирова // Вестник МГУ. Серия 12 «Политические науки». № 5. М. 2008. С. 33–38.
- Философия Серебряного века / Сост. Бельмис Е.В. СПб.: Паритет. 2009.
- Флоренский П.А.* Знание как система актов различения: (потенция сознания) // Философские науки. № 6. М. 2009. С. 92–100.
- Флоренский П.* Иконостас. Имена. М.: АСТ. 2009.
- Флоренский П.А.* У водоразделов мысли: черты конкретной метафизики. М.: АСТ. 2009.
- П.А. Флоренский : библиография 1980–2009 / Сост. Ильина И.И. // Библиография. № 44. М. 2009. С. 156–159.
- Флоровский Г.В.* Пути русского богословия. М.: Институт русской цивилизации. 2009.
- Хайнади З.* Искусство и метафизика смерти: Лев Толстой и Мартин Хайдеггер. Философско-поэтический опыт сравнительного изучения // Вопросы литературы. Вып. 5. М. 2009. С. 304–332.
- Хайруллин И.И.* Философское учение А.А. Потебни в компаративистской перспективе / Мурманский гос. технический университет. Мурманск. 2009.
- Чаадаев П.Я.* Философические письма. Апология сумасшедшего / Вступ. ст., коммент. Каменского З.А. М.: ТЕРРА. Книжный клуб. 2009.
- Чапалева М.В.* Понятие личности в русской религиозной философии // Философия и социальная динамика XXI века: проблемы и перспективы. Ч. 2. Омск. 2008. С. 127–132.
- Человек в истории русской философии: (к 60-летию Л.Е. Шапошникова) / Нижегородский гос. педагогический университет. Под ред. Фёдорова А.А. Нижний Новгород. 2009.

- Чернозуб С.П.* Институционализация философии в российской модели университета (Парадигма МИФЛИ) // ОНС. Общественные науки и современность. № 6. М. 2008. С. 105–115.
- Чернышёва А.К.* Проблемы культуры в русской философии: от П.Я. Чаадаева до наших дней. Учебное пособие / Гос. университет гуманитарных наук. Институт культурологии. М. 2008.
- Четверикова Н.А.* Философско-антропологические идеи В.В. Розанова в проблемном поле Русского зарубежья // Вестник Российского гос. университета. Вып. 6. Калининград. 2009. С. 13–19.
- Чуров А.С.* Истоки и особенности развития русской социальной философской мысли // Социум и власть. 32. Челябинск. 2009. С. 86–91.
- Шапошникова А.В.* К 80-летию Центрально-Азиатской экспедиции: Н.К. Рерих как мыслитель и историк культуры // Культура и время. № 3. М. 2008. С. 5–77.
- Шарифулина А.Р.* К вопросу о культуре в философии С.Л. Франка // Социально-гуманитарные науки. XXI век. Вып. 1. М. 2009. С. 106–112.
- Широкова М.А.* Проблема сущности политической власти в философии славянофилов // Философские дескрипты. Вып. 7. Барнаул. 2008. С. 253–259.
- Шпет Г.Г.* Очерк развития русской философии / Российские Пропилеи. М.: РОССПЭН. 2008.
- Щадрина О.Н.* Человек, природа и культура в «Избирательном средстве» Гёте // Человек. № 3. М. 2009. С. 164–172.
- Щедрина Т.Г.* Наследие Г.Г. Шпета в контексте современного гуманитарного знания // Вопросы философии. № 6. М. 2009. С. 177–183.
- Шенникова О.Н.* П.А. Кропоткин в контексте истории русского анархизма / Алтайский гос. университет. Барнаул. 2009.
- Щерба А.А.* Истоки антибуржуазных взглядов в философии русского зарубежья // Социально-гуманитарные знания. № 4. М. 2009. С. 236–245.
- Щукин В.* Европейские ландшафты и цивилизация большой равнины (Ф.А. Степун) // Россия: воображение пространства / пространство воображения. М.: Аграф. 2009. С. 378–397.
- Энеева Н.Т.* Топология духовного пространства в концепции отца Павла Флоренского // Концепции человеческой личности в богословии и религиозном сознании Нового и Новейшего времени. М. 2008. С. 45–74.
- Юсупова Ф.Н.* П.Д. Юркевич и П.А. Флоренский // Историко-философский ежегодник, 2008. Екатеринбург. 2009. С. 53–60.
- Юсупова Ф.Н.* Метафизика сердца в русской философии и культуре второй половины XIX — первой половины XX вв. // Вопросы гуманитарных наук. № 2. М. 2009. С. 129–134.

Юсупова Ф.Н. Метафизика сердца в русской философии и культуре: Б.П. Вышеславцев, И.А.Ильин, Н.К. и Е.И. Рерихи //Историко-философский ежегодник, 2008. Екатеринбург.2009. С. 61–77.

Философия Востока

- Александрян А.Г.* Манихейство в Китае: опыт историко-философского исследования / Институт Дальнего Востока Философия Востока. М. 2008.
- Анисов А.М., Смирнов А.В.* Логические основания философии времени мутазилитов //Философский журнал. № 2 (3). М.: ИФ РАН. 2009. С. 132–163.
- Артхашастра Каутильи. Книги 1–2 / Пер. с санскрита, введ., коммент., исслед. и прил. Самозванцева А.С. М.: Восточная литература. 2009.
- Атраш И.А.* Бон буддизм — две социокультурные традиции Тибета: путь к компромиссу //Вопросы философии. № 2. 2009. С. 158–166.
- Бабкова М.В.* Отражение теории «исконной просветленности» в учении До: гэн // Вопросы философии. № 1. 2009. С. 156–165.
- Бадмаев Б.Б.* Лекции по философии и практике буддизма. СПб.: Гиперион. 2009.
- Балабанова Н.В.* Идея гармонии в философской культуре древнего Востока // «Порой опять гармонией упьюсь...». Проблема гармонии в современных реалиях. Краснодар. 2009. С. 147–151.
- Белая И.В.* Поэтическое и техническое измерение мышления в даосизме на примере «Трактата о восхождении на Запад» //Вестник МГУ. Серия 7 «Философия». М. 2009. № 4. С. 27–35.
- Бергман Т.Т.* Влияние иудейского мистицизма на концепцию школы Василида // Философские дескрипты. Барнаул. 2008. Вып. 7. С. 21–29.
- Бернюкович Т.* Буддийская антропология в контексте проблематики русской философии конца XIX — первой половины XX в. //Человек вчера и сегодня. Междисциплинарные исследования. М. 2008. С. 234–245.
- Бибикова О.П.* Арабо-мусульманские и западные ценности: симбиоз или противостояние //Ближний Восток: вызовы XXI века. М. 2009. С. 118–125.
- Бордиловская А.В.* Коммуникация философских идей в рамках Киотской школы //Социальные и гуманитарные науки на Дальнем Востоке. № 1 (21). Хабаровск. 2009. С. 85–91.
- Бурлуцкий А.Н.* Интуиция как метод философии адвайта-веданты Шанкары // Известия вузов Северо-Кавказского региона. Общественные науки. № 1. Ростов-на-Дону. 2009. С. 8–12.
- Бурмистров К.Ю.* «Ибо он как огонь плавильщика»: каббала и алхимия. М.: ИФ РАН. 2009.

- Бурмистров С.А.* К вопросу о месте джайнизма в историко-философских концепциях Современной Индии // Восток. № 4. М. 2009. С. 51–63.
- Бурмистров К.Ю.* «Он сжал Себя в Самом Себе»: каббалистическое учение о «самоудалении» Бога (цимцум) и его интерпретации в европейской культуре // История Философии. № 14. М.: ИФ РАН. 2009. С. 3–44.
- Вебер М.* Конфуцианство и пуританизм / Пер. А.Б. Рахманова // Личность. Культура. Общество. Т. XI. Вып. 3. № 50. М. 2009. С. 24–43.
- аль-Газали Абу Хамид.* 99 прекрасных имен Аллаха / Пер. с арабск. СПб.: ДИЛЯ. 2009.
- аль-Газали.* О сердце человека, знании рациональном и религиозном и о причине ограниченности людей в Богопознании. Фрагменты из «Возрождения религиозных наук» / Пер. и коммент. И.Р. Насырова // История философии. № 14. М.: ИФ РАН. 2009. С. 207–239.
- Герасимова Е.А.* Концепция гармонии в раннем греческом и китайском мировоззрении // Вестник Вяткинского гос. гуманитарного университета. № 4 (1). Киров. 2008. С. 142–146.
- Гордеев Р.В.* Основные категории философского учения Го Сана // Вестник Российского философского общества. № 1. М. 2009. С. 188–190.
- Григорьева Т.* Эволюция к духу: От горизонтали к вертикали // Человек. № 1. М. 2009. С. 26–41; № 2. С. 78–94.
- Денисов Д.В., Колесникова Е.К., Жибутович Н.Ю.* Единое учение о человеке в древнеиндийском научном контексте: общенаучный аспект // Наука и культура России. Самара. № 1. 2009. С. 76–80.
- Духовная культура Китая. Энциклопедия в 5-ти т. / Гл. ред. М.Л. Титаренко. Т. 4. Историческая мысль. Политическая и правовая культура. М.: Восточная литература. 2009.
- Елин С.П.* Особенность философского воззрения о космосе в Древнем Китае // Актуальные проблемы социокультурных исследований. Вып. 4. Кемерово. 2008. С. 54–61.
- Емельянов В.В.* Предфилософия Древнего Востока как источник нового философского дискурса // Вопросы философии. № 9. 2009. С. 153–163.
- Зиядех А.* Эволюция логических исследований в арабо-мусульманской мысли // Вопросы гуманитарных наук. № 5. М. 2008. С. 37–41.
- Индийская философия. Энциклопедия / Отв. ред. Степанянц М.Т. М.: Восточная литература. 2009.
- Канаева Н.А.* Винайя Видтайа Махараджа. «Найя-карника» // История философии. № 14. М.: ИФ РАН. 2009. С. 240–261.
- Киктенко В.А.* Историко-философская концепция Джозефа Нидэма: китайская наука и цивилизация. Философский анализ теоретических подходов /

- Под общ. ред. Мясникова В.С. Институт истории естествознания и техники им. С.И. Вавилова. УРАН. М. 2009.
- Книга Будды / Сост., вступ. ст. и коммент. Галата А.А. СПб.: Амфора. 2009.
- Крушинский А.А.* Стиль мышления древнего Китая: логико-методологический аспект // Вопросы философии. № 1. 2009. С. 104–108.
- Кульпин Э.С.* Восток: природа, технологии, ментальность на Дальнем Востоке М.: ЛИБРОКОМ. 2009.
- Лысенко В.* «Натурфилософия тела» в Индии: аюрведа, санкхья и вайшешика // Телесность как эпистемологический феномен. М. 2009. С. 103–123.
- Лысенко В.Г.* Шабда как звук и смысл: анализ моделей слова в философии вьякараны и мимансы // Donum Paulum: Studia Poetica et Orientalia: к 80-летию П.А. Гринцера. М. 2008. С. 450–465.
- Лысенко В.Г.* «Метафизика возвращения» и сансара // Русская антропологическая школа. Вып. 6. М. 2009. С. 54–71.
- Лукашён А.А.* Соотношение существования и несуществования в философской поэме-трактате Махмуда Шабистари «Голшан-е раз» («Цветник тайны») // История философии. № 14. М.: ИФ РАН. 2009. С. 64–84.
- Леонтьева Е.В.* Тантризм в тибетском буддизме // Восток. № 6. М. 2009. С. 19–27.
- Майданов А.С.* Проблемы контрастности и их решение в Чань-буддизме // Вопросы философии. № 4. М. 2009. С. 126–138.
- Насыров И.Р.* Духовная практика в исламском мистицизме (суфизме): альтернатива откровению или имитация // Философский журнал. М. 2009. № 2 (3). С. 49–63.
- Насыров И.Р.* Основания исламского мистицизма: генезис и эволюция. М.: Языки славянских культур. 2009.
- Необходимо дифференцировать парадигму Востока (Беседа с Е.П. Островской) // Хора. № 3. Курск. 2008. С. 127.
- Нурбакт Д.* Беседы о суфийском Пути / Пер. с англ. М.: Ризлетивеб. 2009.
- Пастухова Э.Р.* Онтологические схемы упанишад и адвайта-веданты в аспекте субъект-объектной парадигмы // Вестник МГУ. Серия 7 «Философия». № 1. М. 2009. С. 26–36.
- Переломов А.С.* Конфуций и конфуцианство с древности по настоящее время (V в. до н.э.–XXI в.). М.: Стиллсервис. 2009.
- Подборка важных сведений школы Небесной Опоры и Цветка Дхармы об учении Бычьей Головы: (Тэндай Хоккэ-сю: Годзу хо:мон ё:дзан) / Пер. и примеч. Н.Н. Трубниковой. // Вопросы философии. № 12. 2009. С. 127–138.
- Путьшева Н.В.* «Великие элементы» как знаковая система буддийской культуры // Религиоведение. № 4. Благовещенск. Москва. 2008. С. 73–78.

- Родин Е.В.* Восточно-арамейское происхождение гностицизма в свете западной христианской традиции // *ΣΧΟΛΗ*. Т. II. Вып. 2. Новосибирск. 2008. С. 235–244.
- Рубец М.* Восприятие тела в китайской традиции // *Телесность как эпистемологический феномен*. М. 2009. С. 147–161.
- Рыков С.Ю.* Проблема методологических оснований китайской классической философии в современной синологии // *История философии*. № 14. М.: ИФ РАН. 2009. С. 123–142.
- Сагадеев А.В.* Восточный перипатетизм. М.: Марджани. 2009.
- Саидов Н.С.* Проблема происхождения и развития человека в философии Ибн Сины // *Мир образования — образование в мире*. № 2. М. 2009. С. 113–123.
- Саидов Н.С.* Сущность предназначения человека в философии Абу Али Ибн Сины // *Мир психологии*. № 3. М. 2009. С. 252–257.
- Собрание главных нитей исконной основы (Хонри дайко:-сю) восходит к Сайтё / Пер. и примеч. Н.Н. Трубниковой // *Вопросы философии*. М. 2009. С. 151–167.
- Старостина А.Б.* Философия истории Лян Шумина / Институт Дальнего Востока УРАН. М. 2009.
- Степаняц М.Т.* Восток в контексте истории философии // *Сущность и слово*. М.: Феноменология–Герменевтика. 2009. С. 81–95.
- Степаняц М.Т.* Исламский мистицизм. М.: Канон+. 2009.
- Ткаченко Г.А.* Хаос и космос в традиционной китайской космологии и антропологии // *Культурология*. № 4. 2009. С. 102–108.
- Трубникова Н.Н.* Традиция «исконной просветленности» и наследие школы Тэндай // *Вопросы философии*. № 4. 2009. С. 139–150.
- Трубникова Н.Н.* Учение об «исконной просветленности» и осмысление природы «родных богов» в японской философской мысли // *Вопросы философии*. № 12. 2009. С. 116–126.
- Туманян Т.Г., Держивицкий Е.В.* Теория воспитания Платона в политической философии Ал-Фараби // *Политика и образование*. СПб. 2008. С. 135–148.
- Филитов М.И.* Проблема познания Атмана как Брахмана и проблема самопознания воли к жизни // *Initia*. Сборник статей студентов и молодых ученых. Вып. 9. Томск. 2008. С. 178–185.
- Фролова Е.А.* Арабские философы-марксисты // *История философии*. № 14. 2009. С. 85–110.
- Хисматуллин А.А.* Суфизм. СПб.: Азбука–Классика. 2008.
- Хундаев В.Ю.* Историко-философские тибетоязычные сочинения в жанре сидуханты // *Восток*. № 4. М. 2009. С. 169–177.

Шах И. Знать как знать: практическая философия в суфийской традиции / Пер. с англ. Аранова Ю. / 2-е изд., перераб. М.: Эннеагон–Пресс. 2009.

Шохин В.К. Индийский атмавада и психофизический дуализм // Наука и человеческая природа: российская и западная перспектива. М.: ИФ РАН. 2009. С. 143–157.

Шуньо П. Алмазные дни с Ошо. Новая алмазная сутра / Пер. с англ. СПб.: Весь. 2009.

Эволюция разума и сознания / Сборник статей под общ. ред. Гальцева Ю.В. / Всемирная научная ассоциация Санкт–Петербургский центр. Международный институт философии религий. Всемирная научная ассоциация. Самара. 2009.

Философия XX-го и XXI-го вв.

Автономова Н.С. Открытая структура: Якобсон–Бахтин–Гаспаров М.: РОС–СПЭН. 2009.

Акимова Д.В. Философия Э. Кассирера: «поворот» от философии науки к антропологии и философии культуры // Философия и педагогическая антропология. СПб. 2009. С. 91–105.

Алексеев П.В. Философы России начала XXI столетия: биографии, идеи, труды. Энциклопедический словарь. М.: РОССПЭН. 2009.

Алейник Р.М. Постмодернизм и социально-гуманитарное знание / Российский химико-технологический университет им. Д.И. Менделеева. М. 2009.

Байдиева Ф.Б. Человек, его время и бытие в экзистенциальной философии Карла Яспера. М.: Московский гос. университет природоустройства. 2008.

Баранец Н.Г. «Революционный пафос» дискуссий 20-х годов в СССР // *Mundus intelligibilis*: исследования по истории философии, социальной философии и философии науки. Вып. 2. Ульяновск. 2008. С. 12–28.

Баранец Н.Г. Центры философской жизни в 70-е годы в СССР // *Mundus intelligibilis*: исследования по истории философии, социальной философии и философии науки. Вып. 2. Ульяновск. 2008. С. 28–36.

Бибихин В.В. Ранний Хайдеггер: материалы к семинару. М.: Институт философии, теологии и истории Св. Фомы. 2009.

Бибихин В.В. Чтение философии. СПб.: Наука. 2009.

Биневский А.А. Вехи русской философии советского периода // Современная философия в контексте межкультурных коммуникаций. Уссурийск. 2009.

Бофре Ж. Диалог с Хайдеггером. В 4-х кн. СПб.: Владимир Даль. 2009.

Бирич И.А. Философия русского космизма как новая научно-мировоззренческая система. История и современность // Ноосферное образование в евразийском пространстве. СПб. 2009. С. 62–73.

- Бодрийяр Ж.* Прозрачность зла / Пер. с фр., 3-е изд. М.: Добросвет. Изд-во КДУ. 2009.
- Вдовина И.С.* Проблема личности: П. Рикёр — Э. Мунье // Слово и сущность. М.: Феноменология–Герменевтика. 2009. С. 476–492.
- «Вещь в себе на Волхонке, 14» / Из стенограммы заседания общего собрания штатных работников и договорников Института философии АН СССР 17 мая 1937г. / Публ. Корсакова С.Н. // Вопросы философии № 11. 2009. С. 147–159.
- Витгенштейн Л.* Дневники 1914–1916 / Под общ. ред. В.А. Суровцева. М.: Канон+, 2009.
- Водолагин А.* Психопатология и метафизика воли. К 125-летию Карла Ясперса // Развитие личности. № 3. М. 2008. С. 167–181.
- Гаевой В.С., Гаевой С.В.* Европейская философия XX века. М. 2009.
- Гольдман Л.* Лукач и Хайдеггер / Пер. с фр. Быстрова В.Ю. СПб.: Владимир Даль. 2009.
- Горан В.П.* Ленинское определение в историко-философской перспективе // Вестник НГУ. Серия «Философия и право». Т. 76. Вып. 2. Новосибирск. 2009. С. 136–146.
- Григорьева Н.Я.* Радикализация образа человека в философской антропологии: подходы к проблеме (Т. Андерс, А. Гелен, С. Вейль) // Человек Ru. Гуманитарный альманах. № 5. Новосибирск. 2009. С. 151–173.
- Губман Б.Л.* Ценностные основания иудео-христианского мировоззрения и философия истории постмодерна // Ценностный дискурс в науках и теологии. М. 2009. С. 220–234.
- Гуссерль Э.* Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии / Пер. с нем. / Серия «Философские технологии». М.: Академический проект. 2009.
- Джентиле Дж.* Избранные философские произведения / Краснодарский гос. университет культуры и искусств. Краснодар. 2009.
- Доброхотов А.Л.* Аверинцев как философ культуры // Аверинцевские чтения. М. 2008. С. 58–67.
- Доманова О.А.* «Желание» в философии Хайдеггера // Вестник НГУ. Серия «Философия». Т. 7. Вып. 1. Новосибирск. 2009. С. 151–155.
- Домников С.Д.* После Ж. Бодрийяра, или «бунт вещей» // Культурные трансформации в современной России. (Социально-философский анализ). М. 2009. С. 138–158.
- Дорофеев Д.Ю.* Значение философской антропологии Макса Шелера для ранней философии Михаила Бахтина // Философские науки. № 7. 2009. С. 72–88.

- Дугин А.* Постфилософия: три парадигмы в истории мысли. М.: Евразийское движение. 2009.
- Дьяков А.В.* Система симуляции как невозможность полагания социального. (К социологии культуры Ж. Бодрийяра) // Личность. Культура. Общество. Т. XI. Вып. 4. № 51–52. М. 2009. С. 168–174.
- Ежегодник по феноменологической философии / РГГУ. Центр феноменологической философии. М. 2008.
- Жданова Г.В.* Синтез наук и персонология в учении евразийства // Вестник МГУ. Серия «Философия». № 2. 2009. С. 19–29.
- Жданова Г.В.* Проблема общества и коммуникации в учении евразийства // Вопросы философии. № 2. 2009. С. 30–38.
- Жильцова Е.А.* Фридрих Ницше как концептуальный персонаж философии Л. Шестова // Научный вестник Уральской академии гос. службы. № 4. Екатеринбург. 2008. С. 14–17.
- Иванов Д.В.* Судьба метафизики в аналитической философии: Карнап, Куайн, Крипке // Философские науки. № 4. 2009. С. 99–113.
- Ильина Ю.А.* Проблема универсалий Львовско–Варшавской школы // Вестник Оренбургского гос. университета. № 9. Оренбург. 2008. С. 4–9.
- Инсталляция страсти. Сборник произведений западных философов XX–XXI вв. / Пер. с англ, фр., нем. / Ред. Селин О.В. М.: Алгоритм. 2009.
- Инишев И.Н.* Медиалистская трактовка языка в философской герменевтике Х.–Г. Гадамера // Вопросы философии. № 4. 2009. С. 168–175.
- Иргизцева Ю.К.* Онтологический аспект герменевтики: от Хайдеггера к Гадамеру // Личность. Культура. Общество. Т. XI. Вып. 4. № 51–52. 2009. С. 371–377.
- Источникова А.В.* Историко-философские предпосылки формирования герменевтических позиций М. Хайдеггера и М. Бахтина // Поиск. Вып. 13. Мурманск. 2008. С. 37–45.
- Казаков С.О.* Современная историография творчества Эрнста Юнгера // Известия Уральского гос. университета. № 59. Екатеринбург. 2008. С. 127–136.
- Каразеева Ж.В.* Учение Николая Гартмана о слоях бытия // Историко-философский ежегодник, 2008. Екатеринбург. 2009. С. 32–39.
- Карташёв П.Б.* Шарль Пегги о литературе, философии, христианстве. М.: Флинта. Наука. 2009.
- Квашинина С.П.* Онтология текста Мамардашвили // Философия и социальная динамика XXI века: проблемы и перспективы. Ч. 2. Омск. 2008. С. 306–312.
- Квитко Д.Ю.* Очерки современной англо-американской философии / Изд-е 2-е, испр. М. ЛИБРОКОМ. 2009.

- Кирьянов Д.В.* Томистская философия XX века / Нижневартровский гос. гуманитарный университет. СПб.: Алетейя. 2009.
- Кирющенко В.* Чарльз Сандерс Пирс, или Оса в бутылке: введение в интеллектуальную историю Америки. М.: Территория будущего. 2008.
- Клейн Л.* Антропологическая феноменология (М. Элиаде) // Развитие личности. № 4. М. 2008. С. 69–115.
- Книга В.И. Ленина «Материализм и эмпириокритицизм» и философия XX века: к 100-летию со дня издания. Материалы научной конференции. Симбирск–Ульяновск. 12–14 апреля 2009. Ульяновск. 2009.
- Коваленко Е.М.* Культура как символическое выражение духовной жизни в концепциях О. Шпенглера и Н.Бердяева // Гуманитарные и социально-экономические науки. № 3. Ростов-на-Дону. 2009. С. 70–74.
- Комаров С.В.* Опыт реконструкции структуры времени в произведении «Бытие и время» М. Хайдеггера // Личность. Культура. Общество. Т. XI. Вып. 4. № 51–52. М. 2009. С. 377–385.
- Кончаева С.А.* О теологических истоках фундаментальной онтологии М. Хайдеггера // Ценностный дискурс в науках и теологии. М. 2009. С. 267–284.
- Кончаева С.А.* Фундаментальная и региональная онтология: соотношение философии и теологии в экзистенциальной аналитике М. Хайдеггера // Вестник РГГУ. № 12. М. 2009. С. 136–148.
- Колчинский Э.И.* Феномен Вернадского // Человек. № 6. М. 2009. С. 39–51.
- Конев В.А.* Философия XX века: утверждение неклассических идей // Постнеклассика: философия, наука, культура. СПб. 2009. С. 19–45.
- Кривых Е.Ю.* Метафизика воли в немецкой философии: А. Шопенгауэр, Вагнер, Ф. Ницше // Вестник Волжского института экономики, педагогики и права. Вып. 5. Волжский. 2008. С. 130–142.
- Круглова И.Н.* Теология зеркал танатологии: теос, антропос и танатос в творчестве Ж. Батая и В. Янкевича // Философия без окраин. Красноярск. 2008. С. 55–73.
- Кузнецов Д.М.* Проблема социокультурных функций научной истории в социальной философии второй половины XX века // Вестник Самарского гос. университета. Гуманитарная серия. № 7 (73). Самара. 2009. С. 163–167.
- Кукарцева М.А.* Аналитическая философия истории: вчера и сегодня // Полигнозис № 3. М. 2009. С. 62–71.
- Кутырёв В.А.* Смерть человека в философии постмодернизма // Спектр антропологических учений. Вып. 2. Гл. 7. М. 2008. С. 111–123.
- Кучеренко А.В.* Эпистемологическая функция понятия эпохе в феноменологии Э. Гуссерля // Вестник РУДН. Философия. № 4. М. 2008. С. 64–71.

- Кьюльпе О.* Очерки современной германской философии / Пер. с нем. Чулока С. Вступ. статья Журавлева И.В. / Изд. 3-е, дополн. М.: ЛИБРОКОМ. 2009.
- Лифинцева Т.П.* Категория «мужество быть» в онтологии, антропологии и этике Пауля Тиллиха // Человек. № 4. М. 2009. С. 96–111.
- Лифинцева Т.П.* Пауль Тиллих: философия и теология // Философский журнал. № 2 (3). М. 2009. С. 39–48.
- Логос. М. 2009. № 1. С. 3–184. Номер посвящен анализу философии Э. Ильенкова.
- Лобовиков В.О.* «Нищета философии» и возможность ее преодоления «цифровой метафизикой»: дискретная математическая модель ницшеанской философии сознания, религии, морали и преступления / Уральское отделение РАН. Институт философии и права. Екатеринбург. 2009.
- Дёрдь Лукач* // Вопросы литературы. Вып. 1. М. 2009. С. 5–131.
- Луман Н.* Самоописания / Пер. с нем. М.: Логос, Гнозис. 2009.
- Лекторский В.А.* О философии России второй половины XX в. // Вопросы философии. № 7. М. 2009. С. 3–11.
- Любимова Т.Б.* Рене Генон: о традиционном посвящении // Полигнозис. № 2. М. 2009. С. 61–77.
- Мамедов А.А.* Антииндуктивизм как путь развития научного знания в философии К. Поппера // Социально-гуманитарные знания. № 5. М. 2009. С. 223–234.
- Мареев С. Н.* От Канта и Кассирера к Ильенкову: проблема идеальности человеческих чувств // Вопросы философии. № 9. М. 2009. С. 142–152.
- Марксизм. Альтернативы XXI в.: дебаты постсоветской школы критического марксизма. М. 2009.
- Маркузе Г.* Одномерный человек / Пер. с англ. М.: АСТ. 2009.
- Мартынов Д.Е.* К рассмотрению семантической эволюции понятия «утопия» (XX в.) // Вопросы философии. № 10. М. 2009. С. 152–158.
- Мелих Ю.Б.* Личность, лик, лик другого: опыт необычного историко-философского сопоставления: (Левинас, Киркегор, Флоренский, Карсавин) // Слово и сущность. М. Феноменология–Герменевтика. 2009. С. 551–571.
- Мильнер Ж.–К.* Констатации / Сост., пер. с франц. и примеч. Лапицкого В.Е. СПб.: Machina. 2009.
- Миронов В.В.* Наш Александр Зиновьев // Вестник МГУ. Серия 7 «Философия». № 5. М. 2008. С. 3–8.
- Молчанов В.И.* О пространстве и времени внутреннего опыта (Брентано) // Слово и Сущность. М.: Феноменология–Герменевтика. 2009. С. 436–456.
- Наджафова А.К.* К вопросу об образной природе восприятия философских систем XX века // Труды членов РФО. Вып. 15. М. 2008. С. 98–105.

- Назаров М.М.* Постмодерная медиа культура в концепциях Ж. Бодрийяра // Поиск. Вып. 3. М. 2009. С. 29–40.
- Назарова О.А.* Возрождение метафизики в XX веке: на примере христианских философских традиций: немецкоязычной неотомистской философии (Э.Корет) и русской религиозной философии (С.Л. Франк) // Историко-философский ежегодник. 2008. М. Наука. 2009. с. 369–387.
- Назарчук А.В.* Осмысление коммуникации в современной французской философии // Вопросы философии. № 8. М. 2009. С. 147–162.
- Неретина С.С.* Философские одиночества. М.: ИФ РАН. 2008.
- Нижников С.А.* Онтология веры и преобразования метафизики в русской философии первой половины XX века // Вестник РУДН. № 4. Философия. М. 2008. С. 54–63.
- Ницше Ф.* Полное собрание сочинений в 13-ти т. Т.6. / Пер. с нем. Общ. Ред. И.А. Эбанойдзе. М.: Культурная революция. 2009.
- Ницше Ф.* Полное собрание сочинений в 13-ти т. Т. 8. / Институт философии РАН. М.: Культурная революция. 2008.
- Ницше Ф.* Полное собрание сочинений в 13-ти т. Т. 7. / Институт философии РАН. М.: Культурная революция. 2007.
- Новичкова Г.А.* Р. Арон о политике и власти // Вопросы философии. № 2. М. 2009. С. 113–133.
- Носачев П.Г.* У. Эко: путь от семиотики к онтологии // Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. / Богословие. Философия. Вып. 3. М. 2008. С. 33–44.
- Орлов В.В., Гриценко В.С.* Проблемы диалектики в современной зарубежной философии // Новые идеи в философии. Вып. 18. Пермь. 2009. С. 102–113.
- Павлов А.Т.* Философия в Московском университете в преддверии расцвета русской философской мысли в начале XX века // Вестник РХГА. Т.10. № 2. СПб. 2009. С. 175–188.
- Пантин И.К.* Проблема политического в концепции Антонио Грамши // Этика и философия. М.: Альфа–М. 2009. С. 312–325.
- Платонова Ю.А.* Проблема веры в философии первой половины XX века // Вестник Нижегородского университета. Серия «Социальные науки». Вып. 2. Нижний Новгород. 2009. С. 113–116.
- Перцев А.В.* Фридрих Ницше у себя дома: опыт реконструкции жизненного мира. СПб.: Владимир Даль. 2009.
- Подорога В.А.* Боль: некоторые подходы к этике Ф. Ницше // Этика и философия. М.: Альфа–М. 2009. С. 459–466.
- Попов П.С.* Бергсон и его критики // Вопросы философии. № 3. М. 2009. С. 128–141.

- Раевский П.Э.* Неомарксистские аспекты мировоззрения М. Хоркхаймера // Философия и общество. № 3. М. 2009. С. 131–135.
- Разов О.С.* Типы рефлексии в миропонимании Э. Гуссерля // Феноменологические исследования: обзор философских идей и тенденций. Российско-американский ежегодник. № 9. Владимир: Napover. 2008. С. 64–77.
- Религиозно-философское общество в Санкт-Петербурге (Петрограде): история в материалах и документах (1907–1917). В 3-х т. Т.1: 1907–1909./ Сост., подг. текста, вступ. статья. и примеч. О.Г. Ермишина, О.А. Коростелёва, Л.В. Хачатурян. Московско–Петербургский философский клуб; Федеральное архивное агентство; РГАЛИ; Библиотека-фонд «Русское Зарубежье». М.: Русский путь. 2009.
- Рерих Н.* Семь великих тайн Космоса. Сочинения. М.: Эксмо. Харьков: Фолио. 2009.
- Риль А.* Введение в современную философию / Пер. с нем. Штейнберга С. Вступ. ст. Журавлева И.В. / Изда. 2-е, доп. М.: ЛИБРОКОМ. 2009.
- Римон Е.* Обзорение и наказание: вспомнить Фуко // Новый мир. № 9. М. 2009. С. 161–170.
- Россиус Ю.Г., Гущина Т.Г.* Философия Бергсона и бергсонизм XXI века // Философские науки. № 8. М. 2009. С. 141–152.
- Руткевич А.М.* Койре о Гегеле // Слово и сущность. М.: Феноменология–Герменевтика. 2009. С. 457–475.
- Савин А.Э.* О понятии интенциональной истории у «позднего» Гуссерля // Философские науки. № 10. М. 2008. С. 121–130.
- Саркисов В.А.* Философия 21 века. М.: Маска. 2009.
- Сартр Ж.-П.* Бытие и ничто: Опыт феноменологической онтологии / Пер. с фр. М.: АСТ. 2009.
- Семёнов В.В.* Перспективы современной философии // Актуальные проблемы современной науки. № 4. М. 2009. С. 43–62.
- Серебренникова О.С.* Философия надежды Габриэля Марселя // Историко-философский Ежегодник, 2008. Екатеринбург. 2009. С. 40–52.
- Смирнов С.А.* О смысле онтологической заботы/работы. (Комментарий на полях «Герменевтики субъекта» М. Фуко) // Человек. Ри. Гуманитарный альманах. № 5. Новосибирск. 2009. С. 81–103.
- Соболева М.Е.* Карнавал деконструкции: бахтинская концепция диалогического разума // Вопросы философии. № 12. М. 2009. С. 80–95.
- Современная западная философия: энциклопедический словарь / Под ред.: Хёффе О. и др. Сост.: Малахов В.С., Филатов В.П. М.: Культурная революция. 2009.

- Спирин В.А., Попонов М.А.* Медиа-философия Маршалла Маклюэна / Санкт-Петербургский гос. университет сервиса и экономики. СПб. 2009.
- Старовойтов В.В.* Психоанализ и общество: психоаналитическое учение Э. Фромма о поведении // История философии. № 14. М. 2009. С. 143–150.
- Стросон П. Ф.* Индивиды. Опыт дескриптивной метафизики / Пер. с англ. Калининград: РГУ им. Иммануила Канта. 2009.
- Тавризян Г.М.* Философы XX века о технике и «технической цивилизации» / М.: РОССПЭН. 2009.
- Тимофеева О.* Введение в эротическую философию Жоржа Батая. М.: Новое литературное обозрение. 2009.
- Уайтхед А.Н.* Приключения идей. / Пер. с англ. М.: ИФ РАН. 2009.
- Федорова М.М.* Парадоксы политического (читая Поля Рикёра) // Этика и философия. М.: Альфа-М. 2009. С. 605–618.
- Федяева Т.А.* Витгенштейн и Россия = Wittgenstein und Russland. СПб.: Дума. 2009.
- Философия XX век: проблемы, тенденции, перспективы. Материалы I-й Всероссийской научной конференции молодых ученых. Екатеринбург. 12–14 марта 2009 г. / Уральский гос. университет им. А.М. Горького. Екатеринбург. 2009.
- Философия двадцатого века. Кн. 3. М.: Искусство–XXI век. 2009.
- Фромм Э.* Анатомия человеческой деструктивности / Пер. с нем. М.: АСТ. 2009.
- Фромм Э.* Бегство от свободы / Пер. с англ. М.: АСТ. Москва. 2009.
- Хайдеггер М.* Парменид / Пер. с нем. Шурбелёва А.П. СПб.: Владимир Даль. 2009.
- Хайек Ф. фон* Судьбы либерализма в XX веке. / Пер. с англ. М.: Ирисэн. Мысль. 2009.
- Черняков А.Г.* Онтология как математика: Гуссерль, Бадью, Платин // Слово и сущность. М. Феноменология–герменевтика. 2009. С. 415–436.
- Широкова А.В.* Э. Гуссерль как последователь И. Канта (Философский анализ) // Традиции и инновации в отечественной и мировой культуре и истории в эпоху глобализации. Нижний Новгород. 2009. С. 130–134.
- Шихардин Н.В.* Луи Альтюссер: критика, реконструкция и защита марксизма // Вестник Самарского гос. университета. Гуманитарная серия. № 1(67). Самара. 2009. С. 11–17.
- Шпенглер О.* Закат западного мира: очерки морфологии мировой истории. Т.1. Образ и действительность. / Пер. с нем. / Серия «Социокультурные технологии». М.: Академический Проект. 2009.
- Шмалый В.* (свящ.). Основные направления русской богословской антропологии XX в. // Наука и человеческая природа: российская и западная перспектива. Материалы конференции. М.: ИФРАН. 2009. С. 115–142.

- Щербачова Е.В.* Значение архива Ницше в формировании ницшеанства в Германии конца XIX — первой половины XX веков // Полигнозис. № 2. М. 2009. С. 49–60.
- Уколов К.И.* Проблема религиозного априори в западной религиозной философии (Э. Трёльч, П. Тиллих) // Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Богословие. Философия. Вып. 3. М. 2008. С. 45–55.
- Эрибон Д.* Мишель Фуко. / Пер. с франц. М.: Молодая гвардия. 2008.
- Юнг К.Г.* Символы трансформации. / Пер. с англ. М.: АСТ. 2009.
- Юнг К.Г.* Эон. М.: АСТ. 2009.
- Юнгер Э.* Сады и дороги. / Пер. с нем. М.: Ad Marginem Пресс. 2008.
- Ямпольская А.В.* Идея бесконечного у Левинаса и Койре // Вопросы философии № 4. М. 2009. С. 125–134.

АННОТАЦИИ

Вольф М.Н.

К вопросу интерпретации *доксы* у Парменида: в поисках космологии

В статье намечаются варианты непротиворечивой трактовки учения Парменида с позиций некоторых современных интерпретаций, прежде всего экзистенциальной (Калоджеро, Оуэн) и предикационной (Мурелатос, Керд). Анализируется место *доксы* в учении Парменида, ставится вопрос о том, возможна ли с позиций этих интерпретаций космология у Парменида, а также можно ли истолковать *доксу* как самостоятельный раздел его доктрины или как самостоятельный путь, т. е. способ философского поиска. Делается вывод, что у Парменида нет собственного космологического учения, *докса* не является ни учением о мире, ни специфическим путем познания. Задача *доксы* в том, чтобы закрепить новый философский принцип поиска истины (*didzeis*) через осмысление обычно допускаемых смертными ошибок поиска путем неистинного мышления.

Ключевые слова: Парменид, философский поиск (*didzeis*), космология, путь мнения, *докса*, негативные суждения, экзистенциальная интерпретация, предикационная интерпретация

Гагинский А.М.

Онтологический статус Бога у Григория Богослова

В статье исследуется понимание свт. Григорием Богословом онтологического статуса Бога. Выявляются три основных подхода: онтический, онтологический и гиперохический, которые представляют собой разные способы описания Божественного. Автор показывает, что на основании Библейских положений (Исх 3.14) Григорий отдает предпочтение онтологическому подходу, используя вместе с тем и два других.

Ключевые слова: Бог, Сущий, бытие, тождество, собственный признак, ономотология, катафатика, апофатика

Фокин А.Р.

Элементы апофатической теологии в трудах Мария Викторина

Статья посвящена исследованию элементов апофатической теологии в трудах Мария Викторина. Выделяются три различных варианта апофатизма. Во-первых, последовательно философский апофатизм, основанный на неоплатоническом учении о Едином, в котором Ипостаси Бога–Троицы рас-

смаатриваются как проявление безличного Единого. Во-вторых, апофатизм, основанный на отождествлении с непознаваемым Единым Бога Отца как Не-сущего, Которое превьше сущего и Которое порождает всецелое Сущее — Сына, в развернутом виде являющего скрытое содержание Отца. В-третьих, апофатизм, связанный с представлением о Боге Отце как чистом Бытии без каких-либо определений, Которое раскрывается в Логосе как Сущем, заключающем в Себе Божественную Жизнь и Мышление. Последний вариант апофатизма является наиболее оригинальной разработкой Викторина, идею которой он мог почерпнуть у Порфирия и которая оказала определенное влияние на средневековую философию в лице Боэция и Иоанна Скота Эриугены.

Ключевые слова: философия, теология, поздняя античность, раннее христианство, апофатизм

Сильвия Париджи

«Сирус» и Ренессанс: незамеченные источники Беркли

Вниманию читателя предлагается перевод статьи итальянской исследовательницы творчества Беркли Сильвии Париджи, в которой рассматриваются исторические источники теории Беркли, лежащей в основе его кампании за использование дегтярной воды в медицинских целях. В эпоху Ренессанса происходит слияние космологических и физиологических представлений о духе, почерпнутых из трудов античных философов, с одной стороны, и практических врачей и ученых, с другой. Обогащенные идеями алхимиков, астрологов и герметических магов, эти идеи сохраняют свое влияние и в эпоху Беркли. Будучи в курсе достижений современной ему химии и движимый необходимостью найти эффективное и простое решение для санитарных нужд населения своей епархии, Беркли экспериментально находит оптимальный состав избранного им средства и создает оригинальную эклектическую научно-философскую теорию для обоснования его действия.

Ключевые слова: дегтярная вода, жизненное начало, дух, медицинская теория, неоплатонизм, Беркли, Фичино, Аристотель, эликсир, пятая сущность, питьевое золото

Лоранс Геллек

Незнакомые картезианцы: философский метод американцев глазами

Токвиля

«Мыслить независимо» — в первой главе второй книги «Демократии в Америке» (1840) Токвиль исследует этот современный девиз, являющийся также и философским методом. На примере Америки, которая представляет для автора образец демократической антропологии, Токвиль подчеркивает двус-

мысленность картезианской философии и исследует ее перспективы: если индивидуальный разум свободен от оков традиции и предрассудков, сможет ли каждый найти в самом себе средства для систематического мышления? Возможно, наоборот, обнаружится пустота умов, которая свойственна суверенному и демократическому большинству. Показывая, как интеллектуальный индивидуализм становится источником новой формы отчуждения, Токвиль зароняет сомнение в либеральном оптимизме в тот самый момент, когда официальный либерализм (Кузен, Гизо) вновь обращается к картезианству и провозглашает его «французским духом».

Ключевые слова: Америка, большинство, Декарт, демократия, индивидуализм, картезианство, метод, мнение, политика, разум, современность, Токвиль

Филипп Салтель

«Machiavel himself...»: Юм и «Флорентинский секретарь»

Автор статьи пытается найти точки соприкосновения в творчестве несхожих на первый взгляд мыслителей, Н. Макиавелли и Д. Юма. Он видит эти точки не только в обращении к проблемам государства, нравственности, справедливости и проч., но в укорененности политического исследования в истории. Анализируя как взгляды самого шотландского мыслителя, так и его оценку взглядов Макиавелли в исторической перспективе, автор выделяет макиавеллевские и немакиавеллевские аспекты в воззрениях Юма относительно форм политического правления.

Ключевые слова: политическая наука, история, нравственность, справедливость, государство

Озюбкина Е.В.

Антропологический проект Иммануила Канта

Статья посвящена нескольким важнейшим темам кантовской «Антропологии с прагматической точки зрения»: позиции наблюдателя, пониманию Я, пяти внешним чувствам и характеристике чувственности. В качестве модели для сравнения используется антропологический проект Д. Юма, а также образ Канта в интерпретации Мераба Мамардашвили. В ходе анализа демонстрируется метод работы Канта с языком классической философии.

Ключевые слова: Иммануил Кант, Дэвид Юм, Мераб Мамардашвили, антропология, наблюдатель, Я, опыт, пять внешних чувств, рассудок, болезнь

Соловьева Г.Г.

Теодор Адорно и его «Эстетическая теория»: современный взгляд.

В статье анализируется современная перцепция «Эстетической теории» Теодора Адорно, методолога Франкфуртской школы. Автор показывает, что Адорно создал теорию искусства эпохи Модерн, ориентируясь на парадигму новой музыки (Арнольд Шонберг), на произведения Франца Кафки и живописные полотна Василия Кандинского. Идеи констелляции и паратаксиса, нетрадиционного понимания прекрасного и безобразного обнаруживают свою актуальность в современном философском дискурсе и требуют пристального внимания исследователей.

Ключевые слова: эстетика, музыка, риторика, модерн, констелляция, паратаксис, мимезис, шок, диссонанс, примирение

Духан И. Н.

Мерло-Понти и Сезанн: к становлению феноменологии видимого

Живопись и экзистенциальная проекция личности Поля Сезанна сыграли заметную роль в формировании новаторской феноменологии Мориса Мерло-Понти. В статье рассматривается движение философа к проекту феноменологии видимого в корреляции с его обращением к творчеству Сезанна. Мерло-Понти вступает в активный диалог с художником в 1940-е г. («Сомнение Сезанна». 1945) на этапе кристаллизации своего собственного стиля философствования, сезанновские образы сохраняются в сердцевине его размышлений вплоть до самых поздних сочинений и записей конца 1950-х — 1961 гг. Усиление интереса Мерло-Понти к живописи вообще и творчеству Сезанна в особенности возникает в период наиболее интенсивной проработки философом основных концептов его феноменологии. Статья «Сомнение Сезанна» опубликована в год выхода его opus magnum «Феноменология восприятия», последняя прижизненно изданная работа «Око и дух» пишется в основном летом 1960 г., во время кристаллизации идей «Видимого и невидимого». Феноменология Мерло-Понти — пример исключительного доверия к видимому как свидетельству изначального бытия. Искусство видимого — живой идеал философского мышления — вызов философской рефлексии. Новаторство Мерло-Понти — в претворении новой феноменологии видимого в процессе переосмысления гуссерлевского проекта феноменологии. Видимое есть квинтэссенция всей совокупности телесного опыта, «поверхность неисчерпаемой глубины», и в унисон ренессансным авторам Мерло-Понти говорит об универсальной всеобъемлющей силе глаза и зрения, способного распознать сущности мира. Оригинальный стиль философствования Мерло-Понти пластично обогатился живописным умозрением Сезанна, многие идеи филосо-

фа — «плоть мира», «хиазма», «дикое бытие» — получили свою кристаллизацию в этом живом диалоге.

Ключевые слова: феноменология, философия искусства, М. Мерло-Понти, П. Сезанн, пространство и время, видимое, перспектива, живопись XIX в.

Жослен Бенуа

Преодоления метафизики

В статье исследуются два образа преодоления метафизики, существовавшие в XX в.: феноменология, критиковавшая метафизику вначале резко, в позитивистском духе, превращалась постепенно в метафизику нового типа, а затем, как таковая, подверглась критике со стороны начавшей свое развитие аналитической философии. В статье ставится вопрос о том, чем эти две традиции, феноменологическая и аналитическая, могли бы способствовать сегодня критике метафизики.

Ключевые слова: феноменология, метафизика, аналитическая философия, Гуссерль, Хайдеггер, Карнап

Ги Самама

Поля Рикёр: опережающее себя предшествование на пути от идентичности к обещанию

В центре внимания автора последние книги Поля Рикёра «О переводе» и «Путь признания», опубликованные при жизни философа в 2004 г. Анализируя основные идеи этих произведений: самость, идентичность, встреча с другим, признание, взаимность и др., автор статьи, опирается фактически на всё творчество мыслителя, особенно на книги, увидевшие свет во второй половине XX — начале XXI вв.: «Живая метафора» (La Métaphore vive. 1975), «Время и рассказ» / 3 тома. (Temps et Récit / T. 1–3. 1979–1985); «Я-сам как другой» (Soi-même comme un autre. 1990); «Память, история, забвение» (La mémoire, l'histoire, l'oubli. 2000); «Жить до самой смерти» (Vivant jusqu'à la mort. 2007). К переводу статьи прилагается комментарий переводчика

Ключевые слова: рефлексивная философия, герменевтика, самость, идентичность, встреча с другим, ответственность, дар, обещание, признание, взаимность, этическая жизнь, человек могущий, социальная справедливость

Черняев А.В.

Идея «самовластия» человека в русской социально-философской мысли XVI в.

Статья посвящена проблемам рецепции идеи «самовластия» человека русской философско-богословской мыслью позднего Средневековья. Прослежена эволюция представлений о личности и моральном суверенитете человека в духовной культуре и общественной практике Древней Руси. Показано, что с конца XV в. начинается новый этап осмысления в России идеи «самовластия», традиционная религиозно-моралистическая трактовка которого в данный период дополняется богословско-философскими, социальными, политическими аспектами. Вопрос о «самовластии» человека стал одним из ключевых в идейной полемике конца XV–XVI вв., нашел отражение у представителей основных направлений русской мысли: религиозно-реформационного (Федор Курицын, Матвей Башкин, Феодосий Косой), богословско-догматического (Иосиф Волоцкий, Максим Грек, Ермолай-Еразм), богословско-политического (Иосиф Волоцкий, Иван Грозный, Андрей Курбский). Их творчество демонстрирует широкий спектр интерпретаций идеи «самовластия»: от гуманистического оптимизма в сопряжении с проектами социального переустройства до отрицания блага в «самовластии», и даже самой его возможности.

Ключевые слова: Древняя Русь, средневековая философия, «самовластие», провиденциализм, свободомыслие, человек, общество, социальная антропология

Розова Е.О.

Статьи В.Н. Ильина в газете «Возрождение»

Статья посвящена участию В.Н. Ильина в крупнейшей газете русского зарубежья «Возрождение». Рассматриваются статьи Ильина, посвященные следующим проблемам: творчество Н.А. Бердяева, софиология С.Н. Булгакова, проблема национальной революции, фашизма. Публикуются две статьи В.Н. Ильина из газеты «Возрождение» с историко-философским комментарием: «О Св. Софии Премудрости Божией» и «Владимир Сергеевич Соловьев. К тридцатипятилетию со дня смерти». Также публикуется полная библиография статей В.Н. Ильина в газете «Возрождение».

Ключевые слова: В.Н. Ильин, В.С. Соловьев, С.Н. Булгаков, Н.А. Бердяев, газета «Возрождение», русское зарубежье, софиология, национальная революция, фашизм

Ильин В.Н.

Владимир Сергеевич Соловьев. К тридцатипятилетию со дня смерти.

Ильин В.Н.

О Св. Софии Премудрости Божией

Статья «Владимир Сергеевич Соловьев. К тридцатипятилетию со дня смерти» посвящена русскому философу В.С. Соловьеву. В статье автор рассматривает наиболее значительные вехи жизни и творчества мыслителя. Статья «О Св. Софии Премудрости Божией» написана в защиту софиологии С.Н. Булгакова. Статьи В.Н. Ильина впервые опубликованы в 1935 г. в газете «Возрождение» (Париж). К статьям прилагается полный список опубликованных в газете «Возрождение» работ В.Н. Ильина.

Ключевые слова: В.Н. Ильин, В.С. Соловьев, С.Н. Булгаков, софиология, газета «Возрождение», русское зарубежье

Блауберг И.И.

Из истории русского интуитивизма: А. Бергсон и «Пути реализма»

В статье рассматривается одно из направлений интуитивизма в русской философии, развивавшихся в первой трети XX в. Это так называемый «интуитивистический реализм», который во многом опирался на идеи А. Бергсона. Автор кратко излагает историю данного направления и основные идеи его представителей, выраженные в их программной работе «Пути реализма» (1926).

Ключевые слова: интуитивизм, реализм, А. Бергсон, теория восприятия

Герхард Оберхаммер

Влияние традиционного вайшнавизма на вишишта-адвайта веданту и

Панчаратру

Статья посвящена вопросу взаимодействия и взаимовлияния религиозной традиции вишнуизма и философской традиции вишишта-адвайты. Автор задается вопросом, откуда произошли религиозно-теологические аспекты школы, которые, как правило, игнорируются при анализе истории вишишта-адвайты, и которые могут быть возведены к независимой ветви Панчаратры. К последней может быть возведена большей частью ритуальная практика школы, поскольку сама эта традиция нуждается в теологической модели, присущей вишишта-адвайте. Основной вывод Оберхаммера заключается в необходимости допущения гипотезы о существовании вишнуитской ортодоксии, лежащей в основании вишишта-адвайты Рамануджи, которая оказала влияние на Панчаратру и ее религиозность (в рамках ее южноиндийских ответвлений).

Ключевые слова: Бог, вишишта-адвайта веданта, Панчаратра, Рамануджа, бхагавата, бхакти, шаранагати, вишнуизм

Пеху Р. В.

Место «Шаранагатигады» в философском наследии Рамануджи

Статья посвящена проблеме изучения текста «Шаранагатигады» Рамануджи в свете взаимовлияния религиозной традиции вишнуизма и философской системы вишишта-адвайты. Статья предваряет перевод с санскрита названного текста, осуществленный на русский язык впервые.

Ключевые слова: Бог, вишишта-адвайта веданта, Рамануджа, прапатти, бхакти, шаранагати, вишнуизм

Кобзев А.И.

Китай и атомизм

Статья представляет собой первое в России обобщенное исследование всех возможных аналогов атомизма в Китае и истории его проникновения туда из-за рубежа. Подробно рассмотрены современные идентификации понятия атома с терминами из классических трактатов: «Мо-цзы», «Чжуан-цзы», «Гуань-цзы», «Чжун юн» и древние способы передачи его индийского варианта китайскими переводчиками буддийской литературы. Особое внимание обращено на самый ранний текст традиционной школы индийской философии — вайшешики, который сохранился только в китайском переводе. Этот атомистический трактат, на санскрите называющийся «Дашапа-дартха-шастра» («Наука десяти категорий»), по-китайски — «Шэн-цзун ши цзюй-и лунь» («Шастра вайшешики / школы побеждающих суждений о десяти категориях»), включен в китайский перевод буддийской Трипитаки. Он демонстрирует удивительные параллели как с платонической, так и с древнекитайской нумерологией («учением о символах и числах»). Установлен поразительный факт: в переведенном в 6 и 7 вв. на китайский язык трактате Васубандху указана реальная величина атомов — 10^{-8} см. Прослежена история формирования современного термина «атом», его вариантов, производных и подобий («элемент», «молекула», «монада») в Китае начала XX в. В соответствии со своей общей культурологической теорией глобальной альтернативы Восток–Запад автор сформулировал концепцию сущностной взаимосвязи западного (средиземноморского, индийского, арабо-мусульманского) атомизма с идеализмом и алфавитным письмом, а восточного (китайского и, шире, синистического) континуализма с натурализмом и иероглификой.

Ключевые слова: философия, Китай, синология, атом, атомистика, алфавит, иероглифика, буддизм, вайшешика, нумерология, Восток, Запад.

Карелова Л.Б.

Модели личности в японской мысли XX века в контексте проблемы соотношения «я» — «другой»

Статья посвящена проблеме построения моделей личности в работах японских философов первой половины XX в. Нисида Китаро и Вацудзи Тэцуро и современных философов Кимуры Бина и Сакабэ Мэгуми. На основании исследуемого материала автором прослеживается устойчивая преемственность в подходах к пониманию субъекта и личности в японской философии XX в. и предпринимается попытка описания их парадигмы.

Ключевые слова: Нисида Китаро, Вацудзи Тэцуро, Кимура Бин, Сакабэ Мэгуми, «я», «другой», субъект, «взаимоположенность»

Канаева Н.А.

Роль Бимала Кришна Матилала в формировании современной парадигмы кросс-культурного философского исследования

Философская компаративистика в последней трети XX столетия претерпела серьезные трансформации в своей проблемной области и методологии, позволяющие говорить о формировании ее новой парадигмы. В числе творцов названной парадигмы — известный индийский философ и логик Б.К. Матилал. Он способствовал привлечению внимания специалистов к двум фундаментальным проблемам: 1) проблеме неадекватного взаимопонимания представителей восточных и западной философских традиций и 2) проблеме методов философской компаративистики.

Для решения названных проблем он использовал несколько методологических принципов: 1) Всякий философский текст следует интерпретировать в контексте историко-философского процесса как истории идей; 2) Реконструкцию и интерпретацию следует осуществлять в терминах современной аналитической философии и логики с такой степенью подробности, чтобы смысл текста стал понятен современному читателю; 3) Интерпретация должна как можно полнее учитывать смысл, который вкладывал в оригинальный текст его автор, позицию самого автора.

Используемые им принципы компаративистики оказались чрезвычайно продуктивными. Благодаря им, Матилал пересмотрел статус теории грамматистов в системе традиционного знания и определение индийской логики.

Ключевые слова: беспредпосылочное понимание, взаимопонимание культур, европоцентризм, индийские онтологические концепции, интерпретация, кросс-культурное философское исследование, методология, ориентализм, парадигма компаративного исследования

Marina Volf

On the interpretation of Parmenides' *doxa*: in search of cosmology

The paper outlines some alternatives for a consistent interpretation of the Parmenidean doctrine from the perspective of some modern interpretations, that is, existential (Calogero, Owen) and predicational (Murelatos, Curd). The paper analyzes the function of Parmenidean *doxa*. It raises the question of whether cosmology is possible in terms of these interpretations, and whether it is possible to interpret *doxa* as specific part of the doctrine or as an independent way of knowledge, i.e. as philosophical inquiry. It is concluded that Parmenides does not have a cosmological teaching, and *doxa* is neither a cosmology, nor a specific way of knowledge. But *doxa* has a specific task to ground the new philosophical principle of inquiry for truth (*didzeisis*) by reasoning through common human errors made by non-genuine thought in its search for knowledge.

Keywords: Parmenides, philosophical inquiry (*didzeisis*), cosmology, the way of opinion, *doxa*, negative judgments, existential interpretation, predicational interpretation

Alexey Gaginsky

Ontological Status of God in Gregory of Nazianzus

The article examines the understanding of St. Gregory of Nazianzenus of the ontological status of God. There are three basic approaches in Gregory thought (ontical, ontological and transcendent) which represent different ways of describing the divine. Based on Exodus 3.14, Gregory prefers ontological approach but at the same time using the other two.

Keywords: God, He who is, being, identity, transcendence, cataphatic and apophatic theology

Alexey Fokin

Elements of apophatic theology in writings of Marius Victorinus

The article deals with apophatic theology in writings of Marius Victorinus. There can be found three different types of apophaticism. First is a pure philosophical apophaticism based on neo-Platonic doctrine of the One, in which the Persons of the Holy Trinity are regarded as manifestations of the impersonal One. Second

type is based on identification of God the Father with the One as non-existent and supra all existent things, which generates the perfect Existent One — the Son, Who manifests the hidden content of the Father. Third type is related to the idea of God the Father as pure act of Being without any definition, which is revealed in the Logos as the existent One containing in himself divine Life and Intellect. This last type of apophaticism is the most original one, which idea Victorinus could borrow from neo-platonist Porphyry and which has had some impact on medieval philosophy, especially on Boethius and John Scotus Erigena.

Keywords: Philosophy, Theology, Late Antiquity, Early Christianity, Apophaticism

Silvia Parigi

Siris and the Renaissance: some overlooked berkeleyian sources

This is a translation of a paper by an Italian scholar Silvia Parigi which deals with the historical sources of Berkeley's theory underlying his campaign for the propagation of the medical use of tar-water. During the Renaissance, various cosmological and physiological conceptions of spirit derived, respectively, from the works of ancient philosophers and practical physicians, coalesce in a specific system of ideas. The latter, after being further enriched through borrowings from the Renaissance alchemists, astrologists and hermetic magicians, still remains highly influential in Berkeley's time. The Irish philosopher, who was fully aware of the advances of contemporary chemical science, faced the necessity to find an easy and an effective solution to the sanitary needs of the population of his diocese. By way of experiment he found the best balanced recipe for the remedy of his choice and developed an original eclectic philosophical and scientific theory to explain its effect.

Keywords: tar water, principle of life, medical theory, Neoplatonism, Berkeley, Ficino, Aristotle, elixir, quinta essentia, aurum potabile

Laurence Guellec

Des cartésiens qui s'ignorent : la méthode philosophique des Américains selon Tocqueville

Thinking by oneself: in the preliminary chapter of the second Democracy in America, Tocqueville questions such a motto from the Moderns which is also their philosophical method. Through the American example, i.e. the very type of democratic anthropology, he stresses ambivalence and questions the promises of Cartesian philosophy: if individual reason is freed from tradition and prejudices, will everyone find in his own self the means of a reasoned exercise of judgment? Reversely the void of minds may find itself revealed, dangerously filled as it might by the answers from the public opinion, i.e. sovereign within democracy. Showing how intellectual in-

dividualism is at the origin of a new kind of alienation, Tocqueville inscribes doubt in the heart of liberal optimism right at a time when official liberalism (Cousin, Guizot) acknowledges Cartesianism and worships in it the true French spirit.

Keywords: America, Cartesianism, democracy, Descartes, individualism, majority, method, modernity, opinion, politics, reason, Tocqueville

Philippe Saltel

Maciavel himself...: Hume et la Secrétaire de Florence

The purport of the article is to find certain affinities in the works of such ostensibly different thinkers as Niccolo Machiavelli and David Hume. Their intellectual intercrossing is found by the author in the way the two thinkers treat problems of the State, moral life, fairness, etc., moreover, their political investigations are, at all events, rooted in historical approach. However, this common trend is uniquely realized by each thinker, and it's this individuality of effort that gives rise to what is marked by the author of the article as Machiavellian and nonMachiavellian aspects of Hume's political philosophy.

Keywords: political science, history, moral life, justice, the State

Elena Oznobkina

Immanuel Kant's anthropological project

This article examines several important themes of Kant's *Anthropology from a pragmatic point of view*: the position of the observer, the self, five external senses and the definition of sensuality. The anthropological project of David Hume as well as the Merab Mamardashvili's image of Kant is used as model for comparison. The analysis demonstrates Kant's method of using the language of classical philosophy.

Keywords: Immanuel Kant, David Hume, Merab Mamardashvili, anthropology, observer, self, experience, five external senses, understanding, illness

Greta Soloviyova

***Aesthetic theory* of Theodor Adorno: the modern look**

In the article the modern perception of the *Aesthetic theory* of Theodore Adorno, a methodologist of the Frankfurt school is analyzed. The author shows that Adorno created a theory of modern art, orientating on the paradigm of the new music (Arnold Schonberg), on the works of Franz Kafka and animals of Vasilii Kandinskii. Ideas of constellation and parataxis, modern perception of beauty and ugly reveal their actuality in the modern philosophic discourse and require the cute attention of researchers.

Keywords: Aesthetics, music, rhetoric, modern, consellation, parataxis, mimesis, shock, dissonance, conciliation

Igor Dukhan

Merleau-Ponty and Cézanne: towards the phenomenology of visible

Cézanne's painting and existential world played essential role in the formation of Maurice Merleau-Ponty new phenomenology. The paper examines the way towards the phenomenology of visible in correlation with philosopher's appeal to Cézanne's creative mind. Merleau-Ponty starts his active dialogue with the artist in 1940th (*Cézanne's Doubt*, 1945) and Cézanne's images would be in the heart of his thought till the latest oeuvres and notes (late 1950th — 1961). The strengthening of Merleau-Ponty's interest in painting arises during the periods of most intensive elaboration of his phenomenological concepts. The paper *Cézanne's Doubt* was published in the year of printing his opus magnum *Phenomenology of perception*, the latest published essay «Eye and Mind» was written in 1960, at the time of crystallization of *Visible and Invisible* ideas. The phenomenology of Merleau-Ponty — an example of extraordinary confidence to the visible as the evidence of primordial Being. The art of visible — a living ideal of philosophical thought — is the challenge to the philosophical reflection itself. Merleau-Ponty innovation is the implementation of new phenomenology of visible in course of rethinking Husserl's project of phenomenology. The visible is quintessence of the whole experience of the Body, *the surface of infinite depth*, and in unison to the Renaissance authors Merleau-Ponty considers universal all-embracing force of eye and vision, capable to grasp all the world essences. Really original style of Merleau-Ponty philosophy was plastically enriched with the painterly mind-vision of Cézanne, and many of his philosophical ideas (*flesh, chiasm, wild primordial Being*) — were shaped in this dialogue.

Keywords: phenomenology, philosophy of art, Maurice Merleau-Ponty, Paul Cézanne, space and time, visible, perspective, XIXth century painting

Jocelyn Benoist

Dépassements de la métaphysique

The author analyses both the figures of the overcoming of metaphysics that existed in the XXth century: after starting from a strong criticism against metaphysics, of a positivist inspiration, phenomenology has tended to become a new kind of metaphysics, and then, as such, suffered the criticism of the newborn Analytic philosophy. The question is: what can be preserved now from both traditions, i.e. the phenomenological and the Analytic, in terms of a criticism of metaphysics?

Keywords: phenomenology, metaphysics, Analytic philosophy, E. Husserl, M. Heidegger, R. Carnap

Guy Samama

Paul Ricoeur: une antériorité qui se survit de l'identité à la promesse

Two latest books by P. Ricoeur published during his lifetime at 2004, namely *On Translation* and *The Course of Recognition*, are in the focus of G. Samama's survey. The author examines Ricoeur's basic ideas stated in those publications — e.g. selfness, identity, openness to the other, *recognition, reciprocity etc.*, — covering almost the whole range of the works of philosopher, particularly his writings of the second half of the 20th century and the beginning of the 21st century: *La Métaphore vive* (1975), *Temps et Récit* (T. 1–3; 1979–1985); *Soi-même comme un autre* (1990); *La mémoire, l'histoire, l'oubli* (2000), *Vivant jusqu'à la mort* (2007).

Keywords: reflective philosophy, hermeneutics, selfness, identity, openness to the other, responsibility, gift, promise, recognition, reciprocity, ethical life, person-who-is-able, social justice

Anatoly Chernyaev

The idea of the “Autocracy of Man” in Russian social and political thought in the 16th century

The paper deals with the problems of reception of the idea of man's “autocracy” in the Russian philosophical and theological thinking in the late Middle Age. It follows the development of the concepts of personal identity and moral sovereignty in the spiritual culture and social practice of early Rus. The author shows that from the late 15th century on we face a new phase in the understanding of the idea of autocracy, when the traditional interpretation of the concept in terms of religious morality gets complemented through various theological, philosophical, social and political aspects. The problem of the autocracy of man becomes one of the key issues in polemics at the turn of the 16th century, which has been reflected in the work of all the most important contemporary Russian thinkers with their respective trends: religious reformers (Fedor Kuritsin, Matvei Bashkin, Theodosy Kosoi), dogmatic (Joseph of Volotsk, Maximus the Greek, Ermolay Erasmus) and political theologians (Joseph of Volotsk, Ivan the Terrible, Andrei Kurbsky). The writings by the figures listed above manifest a wide range of interpretations of the idea of autocracy, from humanist optimism and projects of social reform to a radical disavowal of any benefit inherent in autocracy, up to the denial of the very possibility of the latter.

Keywords: early Rus, medieval philosophy, autocracy, providentialism, freethinking, man, society, social anthropology

Ekaterina Rozova

V.N. Ilyin's articles in paper *Vozrozhdenie*

The article is devoted to Vladimir Nikolaevich Ilyin's participation in the largest Russia Abroad paper *Vozrozhdenie*. It deals with such issues as: Nikolai Berdyaev's works, Sergei Bulgakov's sophiology, the problem of national revolution and fascism. Two V.I. Ilyin's articles (*On Holy Sophia the Wisdom of God* and *Vladimir Sergeevich Solovyov. Towards the thirty fifth anniversary of his death*) with historical and philosophical commentaries are published. Also it contains publication of full bibliography of V.N. Ilyin's articles in paper *Vozrozhdenie*.

Keywords: Vladimir Ilyin, Vladimir Solovyov, Sergrei Bulgakov, Nikolai Berdyaev, paper *Vozrozhdenie*, Russia Abroad, sophiology, national revolution, fascism

Vladimir Nikolaevich Ilyin

Vladimir Sergeevich Solovyov. Towards the thirty fifth anniversary of his death and On Holy Sophia the Wisdom of God

The article *Vladimir Sergeevich Solovyov. Towards the thirty fifth anniversary of his death* is devoted to Russian philosopher Vladimir Solovyov. It deals with most important moments of thinker's life and works. The article *On Holy Sophia the Wisdom of God* has been written in favor of S.N. Bulgakov's sophiology. These articles first published in 1935 in paper *Vozrozhdenie* (Paris). Also the full list of V.I. N. Ilyin's articles in paper *Vozrozhdenie* is attached.

Keywords: Vladimir Ilyin, Vladimir Solovyov, Sergrei Bulgakov, sophiology, paper *Vozrozhdenie*, Russia Abroad

Irina Blauberg

From the history of Russian intuitivism: H. Bergson and *Ways of realism*

The article deals with one of the areas of intuitivism in Russian philosophy developed in the first third of 20th century. This is so-called *intuitivist realism* largely based on the ideas of Henri Bergson. The article provides a brief overview of the history of this area and the main ideas of its members developed in their main theoretical work *Ways of realism* (1926).

Keywords: intuitivism, realism, H. Bergson, theory of perception

Gerhard Oberhammer

The influence of orthodox Vaishnavism on Vishishtadvaita Vedanta and Pancaratra

The paper deals with the mutual influence and relationship of Vishishta-advaita Vedanta and Pancaratra. The sources of religious and theological aspects of the Vishishta-advaita are under the question. These aspects, which as a rule are ignored in the most of the investigations of Vishishta-advaita history, indicate the independent tradition of Pancaratra. Pancaratra was a source of ritual practice of Vishishta-advaita school, but its theological patterns need Vishishta-advaita philosophy. We should suppose, Oberhammer says, that there was Vishnu orthodox tradition, which was in the base of Vishishta-advaita system and which had influenced Pancaratra and its religious spirit (in the South-Indian traditions).

Keywords: God, Vishishta-advaita Vedanta, Pancaratra, Ramanuja, bhagavata, bhakti, sharanagati, Vishnu tradition

Ruzana Pskbu

Sharanagatigadya and its place in philosophical heritage of Ramanuja

The paper deals with the problem of investigation of Ramanuja's *Sharanagatigadya* and its place in the relationship of Vishishta-advaita Vedanta and Vishnu religion. The article is accompanied by a translation, which for the first time has been made from the original Sanskrit text into Russian.

Keywords: God, Vishishta-advaita Vedanta, Ramanuja, prapatti, bhakti, sharanagati, Vishnu tradition

Artem Kobzev

China and Atomism

This article represents the first generalized Russian research of all possible analogues of atomism in China and history of its penetration from abroad. Modern identifications of atom concept backed up with the terms from classical treatises: *Mo-zi*, *Zhuang-zi*, *Guan-zi*, *Zhong yong* are revised in detail, as well as the ancient ways of transfer of its Indian variant by the Chinese Buddhist literature translators. The special attention is turned on the earliest text of the Indian traditional philosophical school Vaiśeṣika, which came to our time only in the translation into Chinese language. This atomistic treatise is called in Sanskrit *Daśapadārthaśāstra* (*Science of the Ten Categories*), in Chinese *Sheng-zong shi ju-yi lun* (*Shastra on the Ten Categories of Vaiśeṣika / School of Winning [Judgements]*) and included in the Chinese translation of the Buddhist Tripitaka. It demonstrates surprising parallels both with Platonic, and with old Chinese numerology (*the teaching about symbols and numbers*). The amazing fact is established: the real size of atoms was indicated in the

treatise of Vasubandhu, that was translated in Chinese in 6th and 7th centuries: 10⁸ centimetres. The history of the modern term *atom*, its derivatives and similarities (*element, molecule, monad*) formation in the beginning of 20th century in China is tracked. According to the general culturological theory of global *East — West* alternative, the author has formulated the concept of intrinsic interrelation of the Western atomism (Mediterranean, Indian, Muslim) with the idealism and the alphabetic writing, and the Eastern (Chinese and widely — sinictic) continualism with naturalism and hieroglyphic writing.

Keywords: philosophy, China, sinology, atom, atomism, alphabet, hieroglyphics, Buddhism, Vaiśeṣika, numerology, East, West

Liubov Karelova

Models of Personality in the Context of the *Self* — *Other* Correlation in the 20th Century Japanese Thought

The article is dedicated to the problem of personality models construction in the writings of Nishida Kitaro and Watsuji Tetsuro, Japanese philosophers of the first half of XXth century, and contemporary thinkers — Kimura Bin and Sakabe Megumi. The author analyses the stable succession in approaches towards interpretation of subject and personality in Japanese philosophy of the XXth century and makes an attempt of description of their paradigm

Keywords: Nishida Kitaro, Watsuji Tetsuro, Kimura Bin, Sakabe Megumi, I, Other, subject, betweenness

Natalia Kanaeva

The Role of Bimal Krishna Matilal in the creation of the modern paradigm of cross-cultural philosophical studies

During the last third of 20th century there were big transformations of the problems and methods of comparative philosophy. These circumstances allow us to talk about creation a new paradigm of cross-cultural philosophical studies. Among the creators of the new paradigm there is famous Indian philosopher and logician B.K. Matilal. He provoked the discussions of two fundamental problems: 1) the wrong understandings of each other from the positions of Indian and Western philosophies, and 2) the problem of methods of comparative philosophy. He found the decisions of these problems in his own comparative studies for which he set some principles. They are: 1) Each text needs the interpretation in the context of the history of philosophy as the history of ideas; 2) A reconstruction and an interpretation have to be in terms of Analytical philosophy, and they have to be so detailed that they were able to make clear the sense of Sanskrit text for modern readers; 3) In the process of interpretation to have in mind that sense which is intended by the author.

Named principles B.K. Matilal actualized when he interpreted and reconstructed Indian conceptions. His methodology was very fruitful. By means of this methodology Matilal reexamined the position of the grammarians' theory in the system of traditional knowledge of India and the definition of Indian logic.

Keywords: cross-cultural philosophical studies, Europocentrism, Indian ontological conceptions, interpretation, methodology, mutual understandings of different cultures, non-commitment, Orientalism, paradigm of comparative studies, understanding

АВТОРЫ ВЫПУСКА

- Бенуа Жослен** — профессор университета Париж–I (Пантеон–Сорбонна)
- Блауберг Ирина Игоревна** — доктор философских наук, ведущий научный сотрудник Института философии РАН (ИФ РАН) (г. Москва)
- Вдовина Ирена Сергеевна** — доктор философских наук, главный научный сотрудник ИФ РАН (г. Москва)
- Вольф Марина Николаевна** — кандидат философских наук, старший научный сотрудник Института философии и права Сибирского отделения РАН (г. Новосибирск)
- Гагинский Алексей Михайлович** — ведущий редактор отдела философии Института научной информации общественных наук (ИНИОН) РАН, аспирант ИФ РАН (г. Москва)
- Геллек Лоранс** — профессор университета Пуатье
- Духан Игорь Николаевич** — кандидат архитектуры, заведующий кафедрой искусств Белорусского государственного университета (г. Минск)
- Жаворонков Алексей Геннадьевич** — кандидат филологических наук, аспирант Института философии Гумбольдтовского университета (г. Берлин)
- Иванова Анастасия Сергеевна** — аспирантка ИФ РАН (г. Москва)
- Канаева Наталия Алексеевна** — кандидат философских наук, старший научный сотрудник сектора восточных философий ИФ РАН (г. Москва).
- Карелова Любовь Борисовна** — кандидат философских наук, старший научный сотрудник ИФ РАН (г. Москва)
- Кобзев Артём Игоревич** — доктор философских наук, профессор, заведующий отделом Китая Института востоковедения РАН (г. Москва)
- Муравлёв Егор Семёнович** — научный сотрудник ИНИОН РАН (г. Москва)
- Оберхаммер Герхард** — профессор индологии Венского университета
- Ознобкина Елена Вячеславовна** — кандидат философских наук, младший научный сотрудник сектора аналитической антропологии ИФ РАН (г. Москва)

- Париджи Сильвия** — профессор университета Кассино
- Псху Рузана Владимировна** — кандидат философских наук, доцент кафедры истории философии Российского университета дружбы народов (РУДН) (г. Москва)
- Розова Екатерина Олеговна** — аспирантка философского факультета государственный университет имени М.В. Ломоносова (МГУ) (г. Москва)
- Россиус Андрей Александрович** — доктор филологических наук, главный научный сотрудник ИФ РАН
- Салтель Филипп** — профессор университета Гренобля
- Самама Ги** — агеже философии, директор журнала «Апрош» («Approches»)
- Соловьёва Грета Георгиевна** — доктор философских наук, главный научный сотрудник Института философии и политологии Министерства науки и образования Республики Казахстан (г. Алматы)
- Фёдорова Мария Михайловна** — доктор политических наук, заведующая сектором истории политической философии ИФ РАН (г. Москва)
- Фокин Алексей Русланович** — кандидат философских наук, старший научный сотрудник ИФ РАН (г. Москва)
- Черняев Анатолий Владимирович** — кандидат философских наук, старший научный сотрудник ИФ РАН (г. Москва)

К СВЕДЕНИЮ АВТОРОВ

1. «Историко-философский ежегодник» — специализированное ежегодное издание Института философии РАН, публикующее материалы, которые представляют собой **историко-философские исследования** разного характера, как то:
 - авторские статьи (аналитического, методологического, текстологического, компаративного характера);
 - новые переводы так называемой философской классики, которые обязательно сопровождаются комментарием и вводной статьей с самостоятельным заголовком;
 - архивные рукописи историко-философской направленности, также сопровождаемые комментарием и отдельной вводной статьей;
 - рецензии на книги историко-философской значимости, недавно вышедшие из печати (рецензия должна иметь самостоятельное название);
 - тематические обзоры последней научной литературы (как отечественной, так и зарубежной);
 - выборочные материалы некоторых историко-философских конференций.
2. К публикации не принимаются разделы диссертаций, тексты учебно-образовательного и научно-популярного характера.
3. **Автор заключает с редакцией договор, согласно которому он предоставляет ей сроком на два года авторские права на публикацию своего текста. Таким образом он принимает на себя обязательство не публиковать рукопись ни полностью, ни частично в каком бы то ни было ином издании без согласования с редакцией издания.**
4. Объем рукописей не должен превышать следующих объемов:
 - для авторских статей: от 0,5 до 1,5 п.л. (1 п.л. = 40 тыс. знаков с пробелами, учитывая сноски);
 - для переводческих и архивных публикаций до 3 п.л., включая вводные статьи (не менее 0,3 а.л.) и комментариев;
 - для рецензий и обзоров: от 0,5 до 0,7 п.л.
5. Помимо текста рукописи публикационный материал должен содержать следующие сведения:
 - а) 2 аннотации (не более 0,5 страницы) на русском и английском языках;
 - б) ключевые слова (не более 10) на русском и английском языках;
 - в) пристатейный библиографический список литературы;
 - г) название предлагаемого к публикации материала на английском языке;

- д) сведения об авторе, содержащие:
- фамилию, имя и отчество автора полностью на русском языке и фамилию и имя полностью – на английском;
 - ученую степень и ученое звание;
 - основное место работы, учебы или соискательства (полное, официальное название учреждения без аббревиатур);
 - должность автора по месту работы (если он дополнительно является аспирантом, докторантом или соискателем);
 - адрес электронной почты;
 - номера телефонов для связи с редакцией (с указанием кодов);
 - почтовый адрес с индексом.
6. Редакционная коллегия оставляет за собой право на некоторое редактирование материалов, согласовывая окончательный вариант с автором.
7. Решение о публикации принимается в течение 2 месяцев со дня регистрации рукописи в редакции. За этот срок рукопись рассматривается рецензентом из числа членов редакционной коллегии, который составляет письменное заключение-рецензию для последующего обсуждения на собрании редакционной коллегии, которое и выносит окончательное решение о публикации рукописи. В спорных случаях редакционная коллегия приглашает дополнительного эксперта-рецензента. В случае отказа в публикации автору дается мотивированный ответ. Рукописи почтой не возвращаются.
8. Издание не имеет возможности выплаты гонораров авторам. Плата с аспирантов и докторантов за публикацию рукописей не взимается.
9. Электронная почта редакции предназначена только для деловой переписки. Рукописи, поступившие в редакцию по электронной почте без предварительного согласования (сообщения темы, объема публикации и краткой аннотации предлагаемого материала), рассматриваться не будут. Авторам, впервые обращающимся в редакцию с предложением к публикации, настоятельно рекомендуется предварительно ознакомиться на сайте ИФ РАН (опция Периодические издания) с тем, что представляет собой издание «Историко-филологический ежегодник».

Адрес редакции: 119991, Москва, ул. Волхонка, д. 14, строение 5. Институт философии РАН. Сектор истории западной философии. Головой Ольге Викторовне. E-mail редакции — histphil@yandex.ru

ПРАВИЛА ОФОРМЛЕНИЯ РУКОПИСИ

1. Рукописи принимаются в виде компьютерной распечатки, к которой прилагается дискета с эл. вариантом текста в формате Word с расширением .doc или .lgtf. В случае предварительного согласования редакция может принять эл. вариант рукописи у иногородних авторов. Шрифт — Times New Roman, кегль — 12, межстрочный интервал, включая сноски, — 1,5.
2. Все сноски предлагается оформлять постранично. В переводах для различения примечаний автора от примечаний переводчика последние сопровождаются пометкой *Прим. пер.*

Примеры оформления сносок:

Баткин Л.М. Итальянское Возрождение в поисках индивидуальности. М.: Наука, 1989.

Ильенков Э.В. О свободе воли // Вопросы философии. 1990. № 2. С. 72.

Гоббс Т. О человеке // *Гоббс Т.* Соч.: в 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 1989. С. 261–263.

Конфуций. Лунь юй / Пер. В.А. Кривцова // Древнекитайская философия. М.: Мысль, 1972. Т. 1. С. 78.

Столяров А.А. Стоицизм // Этика: Энциклопедический словарь / Под ред. Р.Г. Апресяна, А.А. Гусейнова. М.: Гардарики, 2001. С. 472–474.

Другие примеры оформления сносок см. в данном номере, а также на сайте ИФ РАН в опции Периодические издания / Историко-философский ежегодник.

3. Для облегчения дальнейшего размещения эл. версий издания на сайте ИФ РАН редакция убедительно просит авторов использовать шрифты Юникод (Unicode).
4. Дополнительная информация к оформлению:
 - Просьба, обращать внимание на различие между дефисом (-) и тире (–). Дефис не отделяется пробелами от соединяемых слов. Между цифрами ставится тире, в этом случае тире не отделяется пробелами от соединяемых цифр (например: 1917–1991, С. 472–474).
 - Если внутри цитируемого текста, выделяемого кавычками-ёлочками (« »), встречается текст в кавычках, то он заключается в кавычки-лапки (“ ”), просьба обращать внимание на правильное написание кавычек:
“текст” – правильно;
”текст” – неправильно.
 - Для обозначения века используются римские цифры (например: XVIII). Слово «век» всегда сокращается до одной буквы (в.), «века» (мн. число) — до двух букв (вв.).
5. Буква «ё» — обязательна в именах и названиях, требующих ее написания (пример: Гёте, П.Рикёр, Монтрё), а также в тех словах, в которых возможно разночтение «ё/е».

Редакция обращает внимание авторов на то, что предложенные здесь сведения и правила оформления рукописей могут частично корректироваться.

СОДЕРЖАНИЕ

ИСТОРИЯ ЗАПАДНОЕВРОПЕЙСКОЙ ФИЛОСОФИИ

- Вольф М.Н.* К вопросу интерпретации *доксы* у Парменида:
в поисках космологии..... 5
- Гагинский А.М.* Онтологический статус Бога у Григория Богослова 33
- Фокин А.Р.* Элементы апофатической теологии в трудах Мариа
Викторина 53
- Сильвия Париджи.* «Сирис» и Ренессанс: незамеченные
источники Беркли (пер. с англ. Россиуса А.А.) 69
- Лоранс Геллек.* Незнакомые картезианцы: философский метод
американцев глазами Токвиля (пер. с франц. Ивановой А.С.)..... 87

К 300-летию со дня рождения Д. Юма

-
- Филипп Салтель.* «Machiavel himself...»: Юм и «Флорентинский
секретарь» (пер. с франц. Фёдоровой М.М.)..... 101

Памяти коллеги

-
- Оздобкина Е.В.** Антропологический проект Иммануила Канта
(подгот. к публикации Жаворонкова А.Г.) 117
-

ЗАПАДНОЕВРОПЕЙСКАЯ ФИЛОСОФИЯ XX-ГО В.

- Соловьева Г.Г.* Теодор Адорно и его «Эстетическая теория»:
современный взгляд..... 145
- Духан И.Н.* Мерло-Понти и Сезанн: к становлению
феноменологии видимого 171
- Жослен Бенуа.* Преодоления метафизики
(пер. с франц. Блауберг И.И.) 205

Критический взгляд

-
- Ги Самама.* Поль Рикёр: опережающее себя предшествование на
пути от идентичности к обещанию (пер. с франц. Вдовиной И.С.) ... 223

ИСТОРИЯ ОТЕЧЕСТВЕННОЙ ФИЛОСОФИИ

<i>Черняев А.В.</i> Идея «самовластия» человека в русской социально-философской мысли XVI в.....	239
<i>Розова Е.О.</i> Статьи В.Н. Ильина в газете «Возрождение»	261
Приложение: Ильин В.Н. Владимир Сергеевич Соловьев. К тридцатипятилетию со дня смерти. Ильин В.Н. О Св. Софии Премудрости Божией (подгот. к публикации Розовой Е.О.)	282
<i>Блауберг И.И.</i> Из истории русского интуитивизма: А. Бергсон и «Пути реализма»	305

ИСТОРИЯ ВОСТОЧНОЙ ФИЛОСОФИИ

<i>Герхард Оберхаммер.</i> Влияние традиционного вайшнавизма на вишишта-адвайта веданту и Панчаратру (пер. с англ. Псху Р.В.).....	331
<i>Псху Р.В.</i> Место «Шаранагатигады» в философском наследии Рамануджи	353
Приложение: Рамануджа. Шаранагатигадя (пер. с санскрита Псху Р.В.).....	359
<i>Кобзев А.И.</i> Китай и атомизм	367
<i>Карелова Л.Б.</i> Модели личности в японской мысли XX века в контексте проблемы соотношения «я» — «другой»	395
<i>Канаева Н.А.</i> Роль Бимала Кришны Матилала в формировании современной парадигмы кросс-культурного философского исследования.....	415

Библиография

Работы историко-философской тематики, вышедшие в России в 2009–2010 гг. (составл. Муравлёва Е.С. по библиогр. базе данных ИНИОН РАН).....	441
Аннотации.....	485
Summary.....	494
Авторы выпуска.....	503
К сведению авторов.....	505

CONTENTS

HISTORY OF WESTERN PHILOSOPHY

- Marina Volf.* On the interpretation of Parmenides' *doxa*: in search of cosmology..... 5
- Alexey Gaginsky.* Ontological Status of God in Gregory of Nazianzus..... 33
- Alexey Fokin.* Elements of apophatic theology in writings of Marius Victorinus 53
- Silvia Parigi.* *Siris* and the Renaissance: some overlooked berkleian sources (translated from English by Andrei Rossius)..... 69
- Laurence Guellec.* Des cartésiens qui s'ignorent : la méthode philosophique des Américains selon Tocqueville (translated from French by A. Ivanova) 87

D.HUME'S 300-TH ANNIVERSARY

- Philippe Saltel.* «Machiavel himself...»: Hume et la «Secrétaire de Florence» (translated from French by M. Fedorova)..... 101

IN MEMORIAM

- Elena Oznobkina.** Immanuel Kant's anthropological project (compiled and published by A. Zhavoronkov)..... 117

WESTERN PHILOSOPHY OF XXth CENTURY

- Greta Soloviyova.* Aesthetic theory of Theodor Adorno: the modern look..... 145
- Igor Dukhan.* Merleau-Ponty and Cézanne: towards the phenomenology of visible..... 171
- Jocelyn Benoist.* Dépassements de la métaphysique (translated from French by I. Blauberg)..... 205

A CRITICAL ASSESSMENT

- Guy Samama. Paul Ricoeur: une antériorité qui se survit de l'identité à la promesse (translated from French with notes by I. Vdovina)..... 223

HISTORY OF RUSSIAN PHILOSOPHY

<i>Anatoly Chernyaev</i> . The idea of the “Autocracy of Man” in Russian social and political thought in the 16th century.....	239
<i>Ekaterina Rozova</i> . V.N. Ilyin’s articles in paper <i>Vozrozhdenie</i>	261
Appendix: V.N. Ilyin. Vladimir Sergeyevich Solovyov. Towards the thirty fifth anniversary of his death and On Holy Sophia the Wisdom of God (compiled and published by E. Rozova).....	282
<i>Irina Blauberg</i> . From the history of Russian intuitivism: H. Bergson and Ways of realism.....	305

HISTOPY OF ORIENTAL PHILOSOPHY

<i>Gerhard Oberhammer</i> . The influence of orthodox Vaishnavism on Vishishtadvaita Vedanta and Pancaratra (translated from English by R. Pskhu)	331
<i>Ruzana Pskhu</i> . Sharanagatigadya and its place in philosophical heritage of Ramanuja	353
Appendix: Ramanuja. Sharanagatigadya (translated from Sanskrit with notes by R. Pskhu).....	359
<i>Artem Kobzev</i> . China and Atomism	367
<i>Liubov Karelova</i> . Models of Personality in the Context of the Self — Other Correlation in the 20th Century Japanese Thought.....	395
<i>Natalia Kanaeva</i> . The Role of Bimal Krishna Matilal in the creation of the modern paradigm of cross-cultural philosophical studies.....	415
Bibliography	
Bibliography of Russian Books in the History of Philosophy 2009–2010 (compiled by Y. Muravlyov).....	441
Summary.....	494
Contributors.....	503

Научное издание
Историко-философский
ежегодник'2010

*Утверждено к печати Ученым советом
Института философии РАН*

Компьютерное макетирование и художественное оформление – М.А. Россиус

Подготовка рукописи к печати – О.В. Голова

По издательским вопросам обращаться

«**Центр гуманитарных инициатив**»

190031, г. Санкт-Петербург, Столярный переулок, д. 10–12.

E-mail: unikniga@yandex.ru, unibook@mail.ru

Руководитель центра Соснов П.В.

Оптовая продажа

в Москве: «**Университетская книга-СПб**»,

тел.: (495)915-32-84. E-mail: ukniga-m@libfl.ru;

в Санкт-Петербурге: «**Университетская книга-СПб**»

тел.: (812)317-89-72. E-mail: uknigal-westcall.net

Розничная продажа

в Санкт-Петербурге: магазин «**Книжный окоп**»

Тучков переулок д. 11, тел.: (812)323-85-84;

в Москве: тел.: (495)745-15-36. E-mail: www.notabene.ru

Подписано в печать 08.08.2011

Гарнитура Гарамонд. Формат 60×90¹/₁₆. Бумага офсетная.

Печать офсетная. Усл. печ. л. 32.

Тираж 1000 экз. Заказ № 817

Отпечатано в типографии «Галерея печати»

ООО «Студия «НП-Принт»

Санкт-Петербург, Измайловский пр., д. 29,

Тел.: (812) 324-65-15, mail@npprint.com