Историко-философский ежегодник

'97

ЕЖЕГОДНИК

1997

Издание выходит с 1986 г.



АНТИЧНАЯ И СРЕДНЕВЕКОВАЯ ФИЛОСОФИЯ

НЕМЕЦКАЯ КЛАССИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ

ИСТОРИЯ ОТЕЧЕСТВЕННОЙ ФИЛОСОФИИ

ИСТОРИЯ ВОСТОЧНОЙ ФИЛОСОФИИ

ФИЛОСОФИЯ XX ВЕКА



ACADEMY OF SCIENCES OF THE RUSSIA
INSTITUTE OF PHILOSOPHY

History of Philosophy Yearbook

'97



MOSCOW «NAUKA» 1999

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ

Историко-философский ежегодник

'97

МОСКВА «НАУКА» 1999

УДК 1/14
ББК 87.3
И 85

Редакционная коллегия:

В.П. Гайденко (зам. отв. редактора), *М.Н. Громов, Т.Б. Длугач, А.Л. Доброхотов, М.А. Киссель, Л.Н. Митрохин, Н.В. Мотрошилова* (отв. редактор), *Т.И. Ойзерман, А.М. Руткевич, В.В. Соколов, Э.Ю. Соловьев, М.Т. Степанянц, М.М. Федорова, В.К. Шохин, Н.С. Юлина*

Рецензенты:

доктор философских наук *И.П. Меркулов*

кандидат философских наук *А.И. Абрамов*

Историко-философский ежегодник'97. – М.: Наука, 1999. – 380 с., ил.

ISBN 5-02-013697-2

В очередном выпуске представлены результаты новых исследований российских и зарубежных ученых. Их труды охватывают историю и современное состояние западной философии, историю отечественной философии, историю философии стран Востока. Включены переводы (в частности Канта и др.), статьи о средневековом философе Гроссетесте, о российских мыслителях – И.Т. Буле, Л. Шестове, С.Л. Франке (интересен составленный Б.А. Фохтом "Словарь философских терминов Аристотеля"), о философах XX в. – Гуссерле, Хорх Бохесе и др.

Для философов, читателей интересующихся историей философии.

ТП 98-II-7

ISBN 5-02-013697-2

© Издательство "Наука", 1999

ЦИКЛИЧЕСКИЙ ПРОЦЕСС КАК МОДЕЛЬ ЧУВСТВЕННОЙ ВЕЩИ В ДИАЛОГЕ ПЛАТОНА "ТИМЕЙ". (некоторые аспекты учения о душе в "Тимее")*

О.Б. Федорова

.οὐ γὰρ ἅπαξ οὐδὲ δὶς ἀλλὰ πλεονάκις δεῖ νομίζειν τὰς αὐτὰς ἀφικνεῖσθαι δόξας εἰς ἡμᾶς.
(... ибо, следует полагать, что одни и те же идеи приходят к нам не раз и не два, а постоянно.)

Аристотель

... the association of circular motion with thought is perhaps the strangest feature of Plato's psyhology...
(... уподобление кругового движения и мышления, возможно, самая непонятная черта платоновского учения о душе...)

В.К.С. Гатри

Приведенная в качестве эпиграфа цитата из известной книги Гатри** относится к комментарию фрагмента диалога "Тимей" (37 a–c), в котором подводится итог описанию творения Мировой души Демиургом (34 c–36e). Я приведу свой перевод данного текста, с тем чтобы сохранить, насколько возможно, смысловые оттенки: "Таким образом, из природы *тождественного* и *иного* и из *сущности*, из этих трех частей, будучи смешенной, и пропорционально разделенной и составленной, сама замыкающая себя движением в окружность, [душа] каждый раз, когда соприкасается с чем-нибудь, имеющим рассеянную природу, или природу, не имеющую частей, приводится в движение на всем своем протяжении, и производит суждение (λόγος), чему это тождественно, а для чего – иное; по отношению к возникающему (κατὰ τὰ γιγνόμενα) – с чем, каким образом, в каком отношении и в какой момент в наибольшей степени сходно, чем [каждое из возникающего] является или в

* Работа выполнена при финансовой поддержке Российского гуманитарного научного фонда (РГНФ). Проект № 96-03-041.

** *Guthrie W.K.C.* A History of Greek Philosophy. Cambridge, 1978. P. 297.

каком находится состоянии[1], одно по отношению к другому, и по отношению к тому, что существует всегда неизменно. Когда это слово (λόγος), рождаемое истинным в равной степени и относительно *иного* и относительно *тождественного*, несомое в том, что движется само по себе, без звука и голоса, возникает в отношении чувственного, правильно идущий *круг иного* передает это всей душе, то возникают прочные и истинные мнения и убеждения, когда же – относящегося к сфере мыслимого (τὸ λογιστικόν), и это возвещает прекрасно бегущий круг тождественного, то по необходимости ум достигает знания. Если же кто-то скажет, что то и другое возникают в чем-то другом, а не в душе, это будет все что угодно, только не правда"[2].

Данный пассаж – один из труднейших в "Тимее", поскольку он связан с целым комплексом философских проблем, – я попытаюсь рассмотреть только в двух выделенных для анализа аспектах: почему механизм мышления представлен как круговое упорядоченное движение, явленное в видимом движении небесных тел и небесной сферы, и каким образом эта же схема циклического движения использована при описании функций человеческой души. Все другие проблемы будут рассматриваться только в том объеме, который необходим для понимания роли образа циклического движения в формировании представления о Мировой душе как прообразе всех природных процессов, поскольку у Платона, как и в ранних натурфилософиях, нет разделения физических и физиологических процессов. Так как простой перевод, как мы видим, не дает нам понимания смысла этого фрагмента, необходим подробный комментарий и толкование прежде чем будет возможно рассматривать его функционирование и смысловую нагрузку в целом диалоге.

В данном пассаже перечислены все структурные элементы Мировой души, более подробно описанные в диалоге в предшествующем абзаце, в ходе повествования о последовательных актах творения души Демиургом. Здесь все эти элементы представлены в целостной взаимосвязи. Таким образом, цепочка причастных оборотов, открывающая пассаж о когнитивном механизме Мировой души, перечисляет в том же порядке все темы, рассмотренные уже в описании творения души, как необходимые условия для осуществления душой ее функции – создания логоса-суждения. Основной акцент в тексте, на мой взгляд, ставится на механизме функционирования Мировой души: ее движении, лежащем в

---

[1] Глагол "πάσχειν", являющийся однородным сказуемым к "εἶναι" (быть), здесь обозначает, очевидно, "находиться в определенном состоянии", ср. аристотелевский термин "πάθη", обозначающий "качественное состояние". Русский глагол с пассивным значением "претерпевать" является антонимом глаголу с активном значением "действовать", и не соотносится с глаголом "быть". "Быть" (существовать как нечто) и "иметь качество" (быть каким) дополняющие друг друга глаголы состояния, что очень важно для характеристики чувственных вещей, чье существование есть "претерпевание" изменений в своем состоянии.

[2] Выполненный мною перевод фрагмента сверен с переводами Ф. Корнфорда (*Cornford F.M.* Plato's Cosmology. L., 1937. P. 94) и Л. Бриссона (Timee, Critias, trad. par L. Brisson. P. 1992. P. 126–127). Ср. также с пер. С.С. Аверинцева (*Платон.* Собр. соч.: В 4 т. М., 1994. Т. 3. С. 439). Основания для существенных изменений этого перевода приведены мною в тексте статьи.

основе мышления, или процесса создания логоса (суждения). Как я попытаюсь показать в дальнейшем, этот процесс полностью и детально соответствует воссозданию низшей питающей душой человека логоса (формы, или строения тканей) его организма (тела).

В "Тимее" обычна такая точка зрения: например, ощущения и эмоциональные переживания рассматриваются в "Тимее" как физиологический процесс, имеющий характер физического процесса на уровне микромира (64 b–c). То, что осознается человеком как гнев, есть кипение крови, то, что чувствуется как горячее, есть воздействие быстрого движения острых частиц огня. Так же можно интерпретировать и рассматриваемый фрагмент: перед нами описание "физиологии" мышления, которая в явленном виде оказывает одновременно небесной механикой.

Обычные вопросы платоновской философии "***что*** есть?" и "что такое ***есть***?" видоизменены и здесь, и вообще в "Тимее" в вопрос "***как*** это есть (действует или претерпевает воздействия)?". Именно поэтому, мне кажется, что в переводе необходимо сохранить причастия и причастные обороты, указывающие на условия главного действия: смешанная из трех частей, пропорционально разделенная, составленная, замыкающая себя в окружность, приведенная в движение (συγκραθεῖσα τριῶν τούτων μοιρῶν, ἀνὰ λόγον μερισθεῖσα, ξυνδεθεῖσα, αὐτή τε ἀνακυκλουμένη πρὸς αὐτήν, κινουμένη διὰ πάσης ἑαυτῆς 37a), – в то время как два глагола соприкасается (ἐφάπτηται) и изрекает (λέγει), указывают на начало и конец одного акта суждения. Оно также имеет характер кругового движения, поскольку при этом вся душа, имеющая форму окружности, приходит в движение (κινουμένη διὰ πάσης ἑαυτῆς). В дальнейшем мы вернемся к вопросу о том, каким образом связаны названные категории суждения об *ином* и *тождественном* с предшествующей темой творения из смеси *иного*, *тождественного* и *бытия* (35a).

СОСТАВ СМЕСИ ДЛЯ МИРОВОЙ ДУШИ И КОНЦЕПЦИЯ "КРАСИСА" В МЕДИЦИНСКОЙ ТРАДИЦИИ

Обратимся к фрагменту (35 a–b), где описана первичная смесь, из которой создана мировая душа: "Из неделимой и неизменной сущности и из той [сущности], которая возникает в телах и делима, [демиург] из них двоих смешал средний, третий, род, и таким же образом он установил среднее в природе тождественного и иного между их (αὐτῶν) неделимым [видами] и разделенным в сущностях. И взяв эти три компонента, смешал их в один вид...".

В этой операции различаются три этапа: 1) получение среднего между сущностью делимой и неделимой, 2) получение среднего между тождественным, принадлежащим неделимому, и тождественным, принадлежащим делимому, и среднего между иным в неделимом и иным в делимом, 3) конечная смесь получается как смешение трех средних: сущности (οὐσία) (среднего между неделимыми и делимыми сущно-

стями), тождественного (в Бытии и Становлении) и иного (в Бытии и Становлении).

Разбор этого трудного для перевода пассажа дан у Корнфорда (Op. cit. P. 61), и кажется мне вполне обоснованным; тот же перевод и даже схему Корнфорда воспроизводит в своем издании Л. Бриссон (Op. cit. P. 24, 283):

Первая смесь:

1) сущность неделимая + сущность делимая = средняя сущность;

2) тождественное в неделимом + тождественное в делимом = среднее тождественное;

3) иное в неделимом + иное в делимом = среднее иное.

Вторая смесь:

средняя сущность + среднее тождественное + среднее иное = состав Мировой души.

Сложность стилистики фрагмента, в котором большое количество эллипсом, а так же есть разночтение в рукописях (τῆς τε ταὐτοῦ φύσεως [αὖ πέρι] καὶ τῆς θατέρου), привели к упрощенной и искаженной интерпретации при переводах[3].

Если не учитывать абстрактное значение самих понятий, обозначающих компоненты состава мировой души, переводящее все описание в область шаткой метафоры, то перед нами окажется вполне традиционная натурфилософская концепция "σύμμετρος κρᾶσις" (уравновешенной смеси первоэлементов). При сопоставлении текста "Тимея" с близкими по времени создания медицинскими теоретическими текстами, восходящими к ранней натурфилософии, структурообразующие элементы концепции красиса[4] четко прослеживаются. Мое сопоставление не имеет целью обнаружить непосредственные заимствования из современной Платону медицины, я хочу указать именно на культурный контекст эпохи, в котором традиционные схемы могут восприниматься даже при замещении некоторых элементов на новые, неизвестные элементы. Трансформация теории красиса у Платона происходит благодаря абстрактному значению понятий *тождественное*, *иное*, *сущность*, обозначающих компоненты смеси, и особому представлению о среднем.

В медицинских концепциях здоровья нормальное состояние человеческого организма (микрокосмоса) описывается как равновесное состояние первичных элементов, а физиологические процессы дыхания и питания объяснены с помощью принципа естественного движения "подобное притягивается подобным". Уже задолго до создания "Тимея" в медицинской традиции были разработаны различные варианты этой концепции. Не затрагивая вопроса об соотносительной хронологии, мы

---

[3] См. например, русский перевод С.С. Аверинцева (*Платон*. Собр. соч. Т. 2. С. 437 (Tim. 35a)): смесь для души представлена как среднее между делимой и неделимой сущностью, в которых уже содержится причастность к тождественному и иному. О более точном соответствии приведенного перевода платоновской теории познания и семантики понятия "логос" в "Тимее" см. ниже.

[4] Подробно о концепции "красиса" как уравновешенной, соразмерной смеси см.: *Tracy Th.* Physiological Theory and the Doctrine of the Mean in Plato and Aristotle. Mounton, 1969. P. 35ff.

Таблица 1

	Бесконечное количество компонент	Две компоненты	Четыре компоненты
Силы	**Алкмеон Кротонский:** оппозиционные силы холодное, горячее, сладкое, горькое и т.д.	**Петрон из Эгины** (список Менона): силы горячего (сухого) – холодного (влажного)	**трактат корпуса Гиппократа "О воздухах, водах, местностях":** силы холодного, горячего, сухого, влажного
Элементы	отсутствует ср. теорию Анаксагора о панспермии, первичной неуравновешенной смеси из бесконечного числа элементов	**трактат корпуса Гиппократа "О режиме":** элементы огня (горячий, сухой) – воды (влажная, холодная)	**Филистион Локрийский** (список Менона): элементы огня (горячий), воздуха (холодный), воды (влажная), земли (сухая)
Влаги	**трактат корпуса Гиппократа "О древней медицине":** влаги, имеющие свойства холодного, теплого, сладкого, горького, острого[6]	**Менекрат** (список Менона): горячие влаги (кровь и желчь) – холодные – (воздух, флегма)	**трактат корпуса Гиппократа "О природе человека"[7]:** влаги: кровь (влажная, горячая), флегма (влажная, холодная), желтая желчь (сухая, горячая), черная желчь (сухая, холодная)

можем составить таблицу, систематизировав существовавшие варианты доктрины (*табл.* 1). В качестве источников в ней используются трактаты Корпуса Гиппократа, свидетельства из рукописи Лондонского Анонима, возводимой к сочинению по истории медицины ученика Аристотеля Менона "Иатрика" и фрагмент Алкмеона Кротонского[5].

Как явствует из *табл.* 1, именно компоненты равновесной смеси и есть "подвижные" структурные части различных доктрин красиса, при том что представление о равновесии качеств – сил, присущих этим компонентам, остается постоянным. Медицинские теории фиксируют, очевидно, еще доэмпедокловские натурфилософские идеи, поскольку в концепции красиса не различается качественное равновесие и количественное соотношение компонентов. Поскольку равновесие между противоположными силами–качествами основная доминанта доктрины, она естественным образом приводит к представлению о среднем (τὸ μέτρον) между крайними оппозиционными членами[8].

[5] См.: *Jones W.H.S.* The medical writing of Anonymus Londoniensis. Cambrige, 1947, фрагменты Алкмеона см.: Фрагменты ранних греческих философов. М., 1989. С. 272–273, а также см.: *Tracy Th.* Op. cit.

[6] Преобладают вкусовые качества, имеющие активное значение в процессе сгущения и разжижения влаг.

[7] Классическая гуморальная теория гиппократовской медицины (учение о четырех влагах).

[8] *Tracy Th.* Op. cit. P. 39–40; *Festugiere A.J.* Hippocrate, L'Ancienne medecine. P., 1948. P. 48.

С введением в доктрину красиса Эмпедоклом представления о количественном пропорциональном соотношении компонентов существенно изменяется и представление о стабильности и устойчивости. Их причины объясняются теперь не как естественное спонтанное уравновешивание противоположно направленных сил–качеств, а как целесообразное упорядочивание элементов с помощью числовых пропорций. Целесообразные действия приписаны Эмпедоклом Любви, выполняющей у него роль демиурга. Сами же элементы связываются в уравновешенное целое "насильственно", вопреки своему естественному стремлению к подобному. Эмпедокл объясняет роль логоса (пропорции) как "скрепы" на примере строения тканей организма: крови, кости, плоти[9]. Например, кость образуется из восьми частей, две из которых – вода, четыре – огонь, остальное – земля. Четное количество частей пропорции связано, вероятно, с генетическим влиянием доктрины красиса, в которой равновесие между компонентами объяснялось как уравновешивание противоположных пар элементов.

Интересно, что эта теория о логосном (пропорциональном) строении тканей не попадает в медицинскую традицию, хотя учение Эмпедокла о четырех элементах воспроизводится Филистионом Локрийским, представителем сицилийской школы медицины. Платон воспринимает как учение Филистиона (Tim. 82a), так и "физиологическое" учение Эмпедокла о пропорциональном строение мозга, крови, костей, плоти (Tim. 73b–75e).

Медицинская традиция ограничивается описанием стабильности и уравновешенности в живом организме только через понятие среднего качества (уравновешенных противоположных сил) и не воспринимает пифагорейского понятия логоса как численного соотношения элементов. В описании состава мировой души как сочетания средних платоновской текст несомненно рефлектирует натурфилософскую доктрину красиса[10].

Если иметь в виду приведенную интерпретацию описания компонентов смеси для Мировой души, можно увидеть и существенное отличие между средним в медицинской традиции и у Платона. Под средним подразумевается не равновесие между двумя противоположностями, а средний род *сущности*, *тождественного* и *иного*, соединяющий душу одновременного с миром Тождественного бытия и миром Становления. Именно такое представление о среднем как среднем между двумя крайними членами в пропорции, а затем среднем между двумя крайними формами сущностей вводится Платоном в "Тимее". Идея среднего как перехода между двумя изоморфными крайними уровнями применяется по отношению ко всей реальности. Мировая душа – среднее между Бытием и Становлением, человеческая эмоциональная душа – среднее

---

[9] ДКВ 96, Bollack, 462, *Arist.* De anima 401a 5.

[10] Сравните, например, цитату из гиппократовского трактата "О местностях, воздухах, водах", гл. 12 "ἐν μέσω τοῦ θερμοῦ καὶ ψυχροῦ" "среднее (букв.: в середине) между горячим и холодным" с платоновским выражением "ἐν μέσῳ συνεκεράσατο οὐσίας εἶδος" (" в середине смешал (выражено глаголом, от которого образовано отглагольное существительное "краснс") род сущности) (35a).

между разумной и питающей душой, человек – среднее между бессмертными и смертными живыми существами, жилы – это среднее между костями и плотью и т.д. Понятие среднего, таким образом, описывает не среднее между противоположными качествами, а смежность одновременно с двумя несоприкасающимися уровнями реальности, имеющими высшую и низшую онтологическую ценность. Несколько другое значение имеет среднее в сфере логоса как числового, или пространственного, соотношения объектов. Вероятнее всего Платон пытается свести среднее как среднее пропорциональное в различных типах прогрессий и при подобии треугольников с представлением о среднем между различными сущностями. Переходным между двумя типами среднего, по всей видимости, являются средние между двумя крайними элементами – огнем и землей. С одной стороны, элементы не выстраиваются в иерархическую линию, с другой – обозначение воды и воздуха как средних между огнем и землей не имеет прямого математического смысла, поскольку ни их объемы, ни площади, ни количество граней правильных многогранников, приписанных каждому элементу, не пропорциональны[11].

Нечетное количество компонентов состава мировой души определяется особым пониманием среднего у Платона, связанным с представлением о логосе. Так, в медицинских концепциях выбор количества компонентов красиса продиктован понятием среднего как уравновешенного соотношения двух оппозиционных качеств. Поэтому в равновесной смеси может быть либо два первоэлемента, либо четыре, либо бесконечное количество элементов, попарно соотносимых друг с другом. У Платона каждый из трех элементов, по сути уже является средним между делимой и неделимой своей разновидностью. Причем *тождественное* и *иное* противопоставлены *сущности*, поскольку не соединяясь друг с другом, обе эти природы к ней сопричастны. Это их свойство вновь вплотную подводит нас к сложному вопросу о значении самих категорий *тождественного* и *иного*, к которому я вернусь позднее.

КОНЦЕПЦИЯ СМЕСИ ПРИ ОПИСАНИИ НИЗШИХ УРОВНЕЙ УНИВЕРСУМА В "ТИМЕЕ"

В тексте диалога еще не однажды воспроизводится концепция смеси. Она используется Платоном при описании "качественных" характеристик материального хаоса Космоса (51b, 52d, 53a–b); и при описании крови как материального хаоса микрокосмоса (81a–b), и далее уже непосредственно в медицинской теории здоровья человека, изложенной в "Тимее" (82a). Причем оказывается, что Платон воспроизводит разные варианты концепции красиса, представленные как альтернативные в ранней медицинской традиции.

Силы, которые являются прообразами четырех основных стихий, с их свойствами горячего–холодного, влажного–сухого, присутствуют в

[11] См. таблицу в кн.: *Platon*. Timee, Critias / Trad. L. Brisson. P. 302.

материи, "кормилице и восприемнице", еще до творения Космоса–Неба. По сути, здесь использован один, вероятнее всего, самый ранний, из вариантов доктрины смеси, поскольку упомянуты четыре традиционных оппозиционных качества–силы, подчиняющиеся основному натурфилософскому закону "подобное притягивается подобным" (53b). Однако смешение сил в неупорядоченной материи оказывается принципиально "несоразмерным" (ἀσύμμετρος), поскольку в материи отсутствует сам принцип тождества, к которому возводится Платоном всякая соразмерность: "μήθ' ὁμοίων δυνάμεων μήτ' ἰσορρόπων ἐμπίπλασθαι κατ' οὐδὲν αὐτῆς ἰσορροπεῖν, ἀλλ' ἀνωμάλως πάντη ταλαντουμένην σείεσθαι μὲν ὑπ' ἐκείνων αὐτήν, κινουμένην δ' αὖ πάλιν ἐκεῖνα σείειν" (так как [материя] наполнена ***силами***, не равными и не уравновешенными, и ничто в ней не уравновешено, как на неровных весах, то вся она сотрясается ими, а приведенная в движение в свою очередь сотрясает их...) (52e). Именно неоднородность оказывается причиной хаотического, неупорядоченного движения. Таким образом, Платон полностью отделяет понятие среднего–уравновешенного от представления о смеси, равновесие перестает быть, по Платону, имманентно присущим ее признаком, спонтанно возникающем при смешении оппозиционных качеств. Но такое состояние смеси характерно только вне ее отношения к какой-либо упорядоченной структуре (космосу как порядку).

Кровь описана как влага, несущая частицы огня (отсюда ее теплота и красный цвет) и уже переваренную пищу. Частички пищи разлагаются не только на входящие в нее элементы, разлагаются даже первичные треугольники, их составляющие. Поскольку упорядочивание материи начинается с создания первичных треугольников, то мы с полным основанием можем сопоставить кровь с первичным хаосом микрокосмоса. Тем более, что характер движения крови соответствует "общему движению во Вселенной" (καθάπερ ἐν τῷ παντὶ παντὸς ἡ φορὰ γέγονεν), т.е. принципу "подобное к подобному" (Tim. 81a). Кровь, таким образом, представляет собой первичную смесь, но ее составные части не определены, вероятнее всего их можно уподобить тем же силам (δυνάμεις), ведь оформление специфических треугольников организма происходит уже в питаемых кровью тканях. Существенным отличием "хаоса" микрокосмоса является его "замкнутость" в "собственное небо каждого живого существа". Поток крови имеет направленное, установленное движение, в результате которого воссоздается "логос" специфических тканей живого организма.

Еще один образец описания первичной смеси, открывает раздел, посвященной теориям болезни. В комментариях Тэйлора[12] и Корнфорда, этот фрагмент трактуется как непосредственная передача теории Филистиона Локрийского. Нормальное состояние организма объясняется как правильное соотношение четырех элементов: огня, воды,

---

[12] *Taylor A.E.* A commentary on Plato's Timaeus, Oxford, 1928, *Cornford F.M.* Op. cit. P. 333, см. также: *Miller H.W.* The Actiology of Disease in Plato's Timaeus // TAPA V, XCIII, 1962. P. 175ff.

воздуха, земли (82a). Причины болезни, т.е. нарушения правильного их соотношения, – недостаток, избыток или нарушение правильного хода перемещения элементов. Однако комментаторы не учли одной важной детали, которая принципиально меняет смысл филистионовской теории в "Тимее". Элементы в "Тимее", в отличие от элементов в теории Филистиона, вовсе не являются первичными. Они представляют собой материю, уже оформленную в виде правильных многогранных тел, состоящих из первичных треугольников, т.е. имеют определенный логос (пространственную форму).

Следующая степень оформления материи организма – ткани, при описании их логосов используется идея Эмпедокла. Они образуются при определенном пропорциональном отношении элементов, численное соотношение элементов есть "скрепы", их соединяющие. И на этом уровне организации материи выполняется тот же закон равновесного состояния, поскольку равновесная смесь (красис) есть низший уровень организации некой целостной структуры, в данном случае – микрокосмоса. Это позволяет Платону снова использовать схему красиса, элементами которого являются гуморы: кровь, желчь, черная и желтая и флегма (82a–83a). Похожая концепция известна как основная доктрина гиппократовской медицины. Как таковую ее воспринимает и Гален в своем сочинении "О мнениях Платона и Гиппократа"[13].

Таким образом, мы находим в тексте "Тимея" все возможные варианты элементов концепции смеси (красиса): силы (неуравновешенная смесь первичной материи), элементы (первые составные элементы микрокосмоса), гуморы ("вторичные соединения" микрокосмоса). Все эти компоненты различаются по степени своей "упорядоченности". Количество элементов во всех платоновских вариациях теории смеси – четыре, число характерное для мира Становления, соотносимо с представлением о двух пропорциональных средних, включенных как принцип в состав Мировой души. На фоне приведенных образцов концепции смеси смыслообразующие инновации в описании состава Мировой души становятся очевидными. И мы вынуждены обратиться к возможному, но, разумеется, не исчерпывающему толкованию смысла понятий *иное* и *тождественное* в "Тимее" и роли логоса как определенной пропорции при составлении мировой души.

ПРИНЦИПЫ РАВНОВЕСИЯ В СОСТАВЕ МИРОВОЙ ДУШИ: *ТОЖДЕСТВЕННОЕ, ИНОЕ, СУЩНОСТЬ*

Как становится ясно из описания процесса формирования логоса, суждения, которые производит душа, касаются различения или отождествления, подвидом которого является уподобление. Поэтому элементы души, названные *тождественным* и *иным*, связаны с функцией души, осуществляемой с помощью все того же физического принципа

[13] *Galen.* De Hippocratis et Platonis placitis. Cap. 7, 8 (CGM).

"подобное к подобному", аналогия между образованием логоса и чувственной вещи очевидна. И то и другое понимается как соединение в определенную логосную структуру неких первичных элементов. Таким образом, как первичные и уже неразложимые принципы, *тождественное*, *иное* и *сущность* не могут быть разъяснены сами по себе, они не имеют внутренней скрытой структуры как составная вещь или сам логос. Мы могли бы назвать их "атомами" предикации: в отличие от элементов материальной смеси, они связаны между собой определенными отношениями, которые в свою очередь являются принципами любого познания или суждения.

Корнфорд[14] пытался применить для интерпретации "Тимея" понятия *тождественного* и *иного* из диалога "Софист". Его прямолинейное заимствование вызвало критику даже у его сторонников. Так Е. Маула приводит тексты из более ранних диалогов, которые относятся к данной тематике (Phaed. 78d5–7, Symp. 2112b1–2, Rep. 454a–b, Parm. 143b) доказывая тем самым, что упомянутые в "Тимее" понятия возможно предшествуют их более детальной разработке в "Софисте". Тематическая связь между диалогами несомненно существует, но вряд ли можно применить четкий логический анализ понятий из "Софиста" к многослойному псевдомифологическому тексту "Тимея". Я не берусь также затрагивать вопрос о хронологической последовательности написания диалогов "Софист" и "Тимей", поскольку он достаточно сложен и вызвал длительную полемику между сторонниками противоположных точек зрения[15].

Пока мне важно отметить только, что взаимосвязанные суждения о существовании (нечто ***есть***), тождестве (есть ***что***) и различии (***не есть*** нечто), действительно, являются первичными и несводимыми друг к другу категориями, которые суть "первичные элементы" всех других суждений.

Собственно говоря, уже решение парадокса Парменида[16] о существовании только неподвижного Единого, приводит Платона к различению значений предиката "быть" в собственном смысле "существовать" и в смысле глагольной связки, то есть соотносительном: "быть" кем-то, чем-то или каким-то (отождествление или уподобление) или "не быть" "быть отличным от" (различение). Тождество и различение сочетаются только через бытие, которому они причастны.

Так в конце цитированного фрагмента (Tim. 35a) сказано: "... взяв все три, смешал их вместе, насильно приладив к *тождественному* не смешиваемую [с ним] природу *иного*. Смешав их с помощью *сущности*.

---

[14] *Cornford F.M.* Op. cit. P. 61–65.

[15] См. например: *Guthrie*. 1978. P. 298, n. 1, где приведены аргументы авторов, которые считают, что привлечение концепции Иного и Тождественного из "Софиста" не обязательны для понимания текста. Более поздним диалогом считает "Софиста" Теслиф (*Thesliff H.* Studies in Platonic Chronology. Helsinki, 1982. P. 192–193), противоположного мнения придерживались Гатри, Корнфорд (Op. cit.), Е. Маула (*Maula E.* On the semantics of time in Plato's Timaeus. Abo, 1970, passim).

[16] См.: *Cornford F.M.* Plato and Parmenides // Parmenides' Way of Truth and Plato's Parmenides with introduction and running commentary. L., 1939.

и из трех сделав одно...". Противопоставление *тождественного иному* в данном фрагменте очевидно: *сущность* здесь замещает собой среднее, выполняя роль связки между двумя противоположными элементами.

ЛОГОСНАЯ СТРУКТУРА ДУШИ

Что касается логосного принципа структуризации души (ἀνὰ λόγον), то запутанный описательный текст "Тимея" (35b–36b), записанный с помощью цифр, вполне понятен. Мы отсылаем читателя к подробному комментарию Корнфорда[17] и изданию Л. Бриссона[18]. Разделение и составление состава души, – а это процессы связанные, так как выделение числовых пропорций есть одновременно наложение "скреп", соединяющих душу в одно целое, – состоит из следующих этапов:

1) две геометрических пропорций, состоящих из единицы и степеней двойки и тройки, соединены в одну серию чисел (1, 2, 3, 4, 9, 8, 27);

2) между членами этой серии чисел находятся по два средних (арифметическое и гармоническое);

3) операция повторяется по отношению к вновь полученному числовому ряду, пока не образуется периодически повторяющееся соотношение: 9/8, 9/8, 256/243, 9/8, 9/8, 9/8, 256/243 и т.д.

Понятно, что если мы изначально не ограничим определенным числом каждую геометрическую пропорцию (степени двойки и тройки), то полученный периодический ряд чисел может быть продолжен до бесконечности.

Таким образом, логос (или структура души) представлен как периодическое воспроизведение числовой последовательность: *a a b a a a b a a b a a a b*...

Наиболее близким соответствием данному пониманию пропорциональности как структурному принципу оформления "смеси" является описание типов первичных треугольников (54c–d, 55b–c). Выбраны также два, не сводимые друг к другу разновидности: равнобедренный прямоугольный треугольник и половина равностороннего треугольника, полученная с помощью перпендикуляра, опущенного на одну из сторон.

На *рис. 1* равнобедренный треугольник, выбранный в качестве первичного выделен жирной линией (ABC). Грань куба, правильного многогранника, приписанного элементу земля, состоит из четырех равных треугольников, расположенных вокруг вершины прямого угла. Данный треугольник имеет свойство разбиваться на два равных треугольника, подобных большому, если опустить перпендикуляр из вершины на сторону, противоположную прямому углу (ADC, CDB). Каждый из полученных треугольников может быть так же разбит на два равных между собой и подобных всем предшествующим. Процесс деления на подобные треугольники в принципе можно повторять до бесконечности.

---

[17] Ibid. P. 67–72.

[18] Ibid. P. 286.

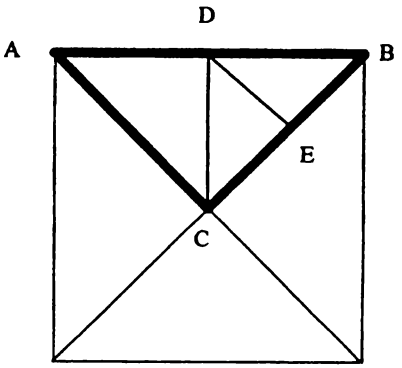


Рис. 1

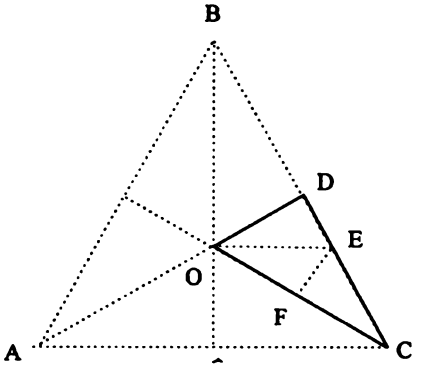


Рис. 2

Треугольник другого типа выделен на *рис. 2* жирной линией (COD). Из шести равных треугольников составлена грань пирамиды – равносторонний треугольник. Этот тип треугольника можно в том же порядке с помощью двух перпендикуляров разбить на три равные треугольника, подобные исходному (DOE, OEF, EFC), каждый из которых обладает тем же свойством и подобен исходному треугольнику. Процесс в принципе может быть повторен до бесконечности.

Логос души и пространственный телесный логос дают нам принцип соотношения структурных элементов, позволяющий формировать разнообразные, но подобные сложные объекты.

Сама тема соотношения средних со своими крайними членами затронута ранее (31b–c); два из четырех элементов являются средними для двух крайних элементов огня – и земли. Как я уже отмечала, данное утверждение не имеет математического смысла, кроме того, что кубические числа произвольно уподоблены объемным телам. Таким образом, переход к понятию среднего между двумя целостными объектами проведен с помощью метафоры из области математики.

ПРОСТРАНСТВЕННЫЙ ОБРАЗ ЦИКЛА ЧУВСТВИТЕЛЬНЫХ ВЕЩЕЙ

Наличие в составе души средних между изоморфными элементами разных онтологических уровней помогает нам уяснить познавательную функцию души, состоящую в установлении связь между *существованием* (или сущностью), *тождественным* и *иным* мира Становления и теми же категориями мира Бытия. Это вполне логично вытекает из более ранней платоновской концепции знания как апомнисиса. Например, в "Федоне" (74b–75e) способность суждения о равенстве чувственных вещей понимается как наложение на их отношение, на равенство между двумя чувственными объектами, понятия равенства самого по себе. То есть, в сущности, эта та же операция сравнения (уподобления или отождествления) чувственных вещей, которое оказывается воз-

можным только при наличии некоторого образца, меры, с помощью которой возможно соизмерять различные чувственные объекты, при этом вводится понятие полного или неполного сходства (74a). То же сказано и о суждении души в "Тимее" (37c), оно относится к тому, чему это тождественно, а для чего – иное; по отношению к возникающему (κατὰ τὰ γιγνόμενα) – с чем, каким образом, в каком отношении и в какой момент в наибольшей степени сходно, чем [каждое из возникающего] является или в каком находится состоянии". Суждения о тождестве и различии могут касаться как разделенной так и неразделенной природы, (т.е. Бытия, и Становления), а атрибутивные суждения (каким образом, в каком отношении, когда), поскольку они явно относятся к процессам, протекающим во времени, или вещам, чье существование само есть процесс (имеющим разделенную природу), обязательно затрагивают чувственные вещи, т.е. их отношения между собой (сравнение) (προὸς ἕκαστον ἕκαατα) и отношение к тождественному самому себе образцу (πρὸς τὰ κατὰ ταὐτὰ ἔχοντα ἀεί), поэтому во фрагменте употреблен оборот "πρὸς ὅ τί τε... μάλιστα ξυμβαίνει" (букв.: "с чем ближе всего сходится").

Глагол "ξυμβαίνει", буквальное значение которого "сходится вместе с" (ср. рус. "сходство"), в переносном смысле может означать "сходиться" как уподобляться. Таким образом, вероятнее всего речь здесь идет о "движении" или "стремлении" чувственных вещей к своему образцу, которое становится явным при сравнении их между собой. Как я постараюсь показать, и само употребление разнообразных глаголов движения и других слов, обозначающих направленное движение, которые прошивают весь этот небольшой фрагмент, совсем не случайно.

Понять более адекватно это место нам поможет обращение к диалогу "Федон" (70d–72d). Там идет речь о соотношении противоположностей, присущих чувственным вещам (70d), их возникновение описано как переход от одной противоположности к другой: "ακόπει... κατά ξῴων πάντων καὶ ̲φυτῶν, καὶ ξυλλήβδην ὅαπερ ἔχει γένεσιν, περὶ πάντων εἰδῶμεν, ἆρ οὐτωσὶ γίγνεται πάντα, οὐκ ἄλλοθεν ἢ ἐκ τῶν ἐναντίων τὰ ἐναντία, ὅσοις τυγχάνει ὄν τοιοῦτόν τι, οἷον τὸ καλὸν τῷ αἰσχρῷ ἐναντίον που καὶ δίκαιον ἀδίκῳ..." (рассмотри [это] относительно всех живых существ и растений, и, вообще, относительно всего, что имеет возникновение, мы увидим, что все, чему присуще противоположное, как например, безобразное – прекрасному, справедливое – несправедливому..., возникает таким же образом – не иначе, как противоположное из противоположного)[19]. Для уточнения значения выражения "все, что имеет возникновение" можно привлечь определение Аристотеля: "тела и части растений и животных, равно как и элементы" (Arist. De caelo, 270a 10–30), поскольку и у Платона эле-

[19] Ср.: *Аристотель*. О возникновении и уничтожении (318a2): "...изменение [одной вещи в другую] необходимо бывает нескончаемым, потому что уничтожение одного есть возникновение другого". Аристотель отделяет пространственную метафору бесконечного кругового движения от возникновения и уничтожения чувственных вещей, у Платона она присутствует в данном абзаце имплицитно, далее как сравнение.

менты имеют составной характер. Таким образом, "возникающие" вещи – все природные объекты, имеющие составной характер. Не существует привычного нам разделения между живой и не живой природой. Отсюда совершенно логично вытекает, что весь космос – всеобъемлющее живое существо, а форма существования организма есть модель для существования всех природных объектов.

Генетическое родство между данным здесь алгоритмом отношения между противоположностями, присущими чувственным вещам, и схемой кругового движения, проясняется в дальнейшем уподоблением этого процесса движению по кругу (Федон. 72b): "εἰ γάρ μὴ ἀεὶ ἀνταποδιδοίη τὰ ἕτερα τοῖς ἑτέροις γιγνόμενα ὥσπερεὶ κύκλῳ περιιόντα, ἀλλ' εὐθεῖά τις εἴη ἡ γένεσις ἐκ τοῦ ἑτέρου μόνον εἰς τὸ καταντικρὺ καὶ μὴ ἀνακάμπτοι πάλιν ἐπὶ τὸ ἕτερον μηδὲ καμπὴν ποιοῖτο... παύσαιτο γιγνόμενα" ("если бы одни возникающие [вещи] не передавали бы постоянно другим противоположное, как будто совершая путь по окружности, но возникновение (ἡ γένεσις) было подобно [движению по] прямой от одного к противоположному, и не заворачивало снова к своей противоположности и не делало бы поворота... то возникающее (γιγνόμενα) остановилось бы"). Я привожу свой, более точный, и поэтому менее художественный, перевод текста[20], с тем чтобы проявить в нем присутствующий код метафоры движения по размеченному кругу, который еще в более скрытом виде присутствует в дальнейшем описании движений кругов тождественного и иного в "Тимее".

Прояснить смысл этого образа поможет нам статья А.В. Лебедева "Агональная модель космоса у Гераклита"[21], в которой интерпретация одного из фрагментов Гераклита приводит к реконструкции метафорического образа стадиона, по которому движутся по размеченному кругу небесные тела, уподобленные бегунам. Сохранение в языке Платона скрытой метафоры агона проявляется в глаголах движения, обозначающих бег или ходьбу, и в противопоставлении движения по кругу и по прямой, как при круговом беге на длинные дистанции, при котором был необходим поворот (καμπὴ) в отмеченном месте, и коротком беге по прямой, когда бегун достигал финиша (τέλος) и останавливался. Причем и слово "καμπήρ" или καμπή и слово "τέλος" употреблялись как технические термины, обозначавшие мету для поворота или конечную мету[22].

Если мы примем во внимание, что данная метафора, устойчиво связанная с темой возникновения чувственных вещей, встречается еще у Лукреция Кара и даже у эллинистических и ранних христианских авторов[23], то употребление в конце фрагмента 37b эпитета "εὔτροχος"

---

[20] См. перевод С.П. Маркиша: *Платон*. Собр. соч. М., 1993. Т. 2. С. 25.

[21] Историко-философский ежегодник'1987. М., 1987. С. 29–47.

[22] См.: *Лебедев А.В.* Указ. соч. С. 25, о слове "τέλος". *Левинская О.Л.* История и семантика термина τέλος в древнегреческой философской литературе: Автореф. дис. ... канд. филол. наук. М., 1987.

[23] *T. Lucretius Carus*. De rerum natura (II, 75): "brevi spatio mutantur saecla animantum et quasi cursores vitai lampada tradunt" (в краткие промежутки меняются поколения живых существ, словно бегуны они передают друг другу факел жизни), соответствующие ци-

("хорошо бегущий", обычно по отношению к колеснице) применительно к кругу тождественного, влекущее за собой раскрытие уже стертой метафоричности глагола "ἀποτελεῖται" ("достигать поставленной цели (меты)"), поможет нам увидеть здесь использование того же образа. У Платона вращение круга *тождественного* зримо явлено во вращении небесного свода.

Приведем известный и очень значимый для нас фрагмент, объясняющий предназначение зрения (47a–c): "...мы не смогли бы сказать ни одного слова о природе Вселенной, если бы никогда не видели ни звезд, ни Солнца, ни неба. Поскольку же день и ночь, круговороты месяцев и годов, равноденствия и солнцестояния зримы, глаза открыли нам число, дали понятие о времени и побудили исследовать природу Вселенной... причина, по которой бог изобрел и дал нам зрение... чтобы мы, наблюдая круговращение ума в небе, извлекли пользу для круговращения нашего мышления, которое сродни тем, небесным, хотя в отличие от их невозмутимости оно подвержено возмущению; а потому, уразумев и усвоив природную правильность рассуждений, мы должны подражая безупречным круговращениям бога, упорядочить непосредственные круговращения внутри нас"[24]. Здесь прямое указание – небесные периодические круговращения сродни (συγγενείς) кругам нашего мышления.

Как показано у Лебедева, агональная метафора применялась Гераклитом именно к движению небесных тел, так же олицетворяющим для него постоянство и тождественность космоса самому себе, в то время как образ текущей реки "характеризует феноменальный мир множества" и служит "символом человеческого тела".

Аналогична платоновской и засвидетельственная Плутархом концепция времени у Гераклита (64 Mch. = B 100 DK): "движение, имеющее меру, границы (меты) и обращения (περιόδους), арбитр и распорядитель (ἐπιστάτης, так же судья на играх, поясняющий термин самого Плутарха) которым солнце".

По мнению Лебедева, контаминация двух метафорических кодов, проявляющаяся, например, в перекрестном употребление глаголов обозначающих бег и течение, восходит именно к Платону, так же как образ двух рек, "текущих в противоположных направлениях (ὅ τῆς γενέσεως ποταμός... καὶ πάλιν ὅ ἐξ ἐναντίας αὐτῷ (ῥέων) ὁ τῆς φθορᾶς)" (Mch 41a)[25]. В дальнейшем я попытаюсь подтвердить своим

таты из Филона Александрийского, Иоанна Лидийского, Макробия, см.: *Лебедев А.В.* Указ. соч. С. 38–39.

[24] Пер. С.С. Аверинцева (Указ. соч. С. 450). ...ὅτι τῶν νῦν λόγων περὶ τοῦ παντός λεγομένων οὐδεὶς ἂν ποτε ἐρρήθη μήτε ἄστρα μήτε ἥλιον μήτ' οὐρανὸν ἰδόντων: (47a). Обратим внимание на значение понятия логос, утерянное при переводе. Так как далее речь идет о числе и времени, то в этом фрагменте имеется в виду не то, что о природе Вселенной вообще нечего сказать без наблюдения над движением небесных тел, а то, что видимое движение небесных тел, интерпретируемое как круговое, и связанное с ним изменение сезонов и отсчет времени, символизируют Логос (здесь синонимично Фюсис) Космоса, т.е. "внутренний закон" всех процессов во Вселенной, который получает только на небе явственное видимое проявление и лежит в основе всех других, частных и поэтому обладающих более низким онтологическим статусом природных процессов.

[25] *Лебедев А.В.* Указ. соч. С. 41–42, см. также С. 35.

анализом гуморальной теории, изложенной Платоном в "Тимее", эту идею Лебедева.

Пока что можно отметить, что традиционная схема кругового пространственного движения, восходящая еще к мифологии[26] и лежащая в основе представления о циклических процессах, транслируемая через гераклитовские образы, принимает у Платона вид двух кругов, *тождественного и иного*, явленных в движении небесного свода и планет, и двух циклических процессов, протекающих на уровне физиологии телесного микрокосмоса, т.е. человеческого организма. Параллелизм макро- и микрокосма у Платона, таким образом, приобретает четко продуманную последовательность. Физиология, т.е. процессы в теле человека, выстроена аналогично физике, т.е. процессам в космическом Универсуме. Впрочем можно отметить одно существенное различие: "физиология" в "Тимее" описывает скрытые, неявленные процессы. Возможно, это объясняет, почему описанию движения небесной сферы и планет предшествует описание невидимого движения Мировой души.

Включив "текущие" физиологические процессы в число упорядоченных, сопричастных мере, и тем самым сохраняющих форму частичной целостности человеческого организма, Платон для описания "конечных" процессов должен использовать метафору прямолинейного движения. Но в тексте "Тимея", как ни странно, нет упоминания о возможности таких процессов. Только в материале, связанном с физиологией человека, мы имеем описание болезни или старости, объясненных как нарушение хода циклических процессов. Разомкнута в описании Платона только кровеносная система человека.

Вернемся, однако, к использованию схемы круговых переходов в "Федоне". Генетическое родство этой схемы со зрительным образом небесного циклического движения можно продемонстрировать, нарисовав рисунок по описанию. Это тем более оправдано, что в тексте "Тимея" описание взаиморасположения и соотносительного движения кругов *тождественного* и *иного* дано словесно по наглядной модели, изображающей взаиморасположение небесного экватора и эклиптики, и иллюстрация существенно облегчает понимание этого текста.

Если мы выделим две противоположности как "меты", то "движение" чувственных вещей, от одной противоположности к другой есть направленная дуга вверх (ἄνω) и в обратном направлении (κάτω) – см. *рис. 3*.

Причем данная схема описывает не только возникновение противоположностей одной из другой, но и разброс чувственных вещей между двумя противоположными качествами, – например "прекрасным" и "безобразным", который можно описать как "стремление" (продвижение) вещи к некому прообразу (идее).

---

[26] Это отдельная очень интересная и обширная тема. Рассматривать ее нет возможности, я упомянула о мифологии только для того, чтобы указать, что здесь присутствует не только прямая связь между философами, которая проявляется в использовании Платоном гераклитовских образов, но и общекультурный контекст, поскольку образ циклического времени, явленного в круговращении небесного свода и небесных тел, один из наиболее укоренеиных в античной культуре.

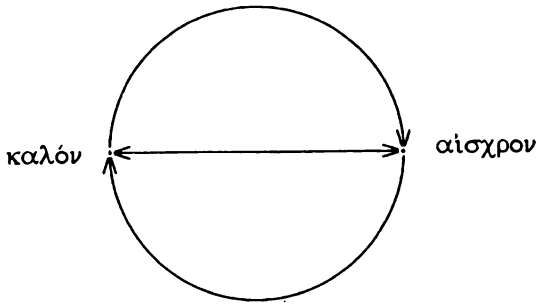


Рис. 3

Отмечу еще раз, что *рис. 3* служит всего лишь иллюстрацией, проясняющей генетическую связь концепции качественных переходов с визуальным образом пространственного движения по окружности. Метафористичность становится очевидной, если отметить, что точки, обозначающие противоположности (например, прекрасное–безобразное), на самом деле не относятся к множеству точек окружности, поскольку обозначают сами "идеи", к которым вещи "стремятся", но никогда не достигают. Наличие таких точек указывает на то, что циклическое воспроизведение формы чувственных вещей есть, ***как бы*** движение по окружности, потому что, на самом деле, такая окружность оказывается разомкнутой, т.е. изоморфной прямой. Вторым признаком метафорического перенесения пространственной схемы на качественное циклическое изменение является возможность ее инвариантности: "движение" между противоположными качествами можно уподобить не только движению по окружности, но и раскачиванию маятниками между двумя отмеченными крайними точками. Тогда иллюстрация будет напоминать дугу окружности, пересекающую изображенную окружность в выделенных точках. Такой образ лежит, например, в основе описания физиологии дыхания.

"ФОРМА" ДВИЖЕНИЯ МИРОВОЙ ДУШИ

Теперь приведем фрагмент, описывающий взаиморасположение и движение кругов тождественного и иного мировой души (36c–d): "Итак, весь этот состав разделив по длине на две части, и наложил их середины друг на друга, наподобие буквы X, соединив их напротив места их наложения (ἐν τῷ καταντικρὺ τῆς προσβολῆς), он придал им равномерное круговое движение на одном месте, один из кругов сделав внешним, а другой – внутренним. Внешнее движение [по кругу] он предназначил природе *тождественного*, а внутреннее – *иного*. Вращение *тождественного* он направил слева направо вокруг стороны [прямоугольника], а иного – налево вокруг [его] диагонали. Власть же он придал вращению *тождественного*, так как оставил его единым и не-

делимым, а внутреннее разделил шесть раз на семь неравных кругов через двойные и тройные промежутки, всего по три каждого вида, и приказал им идти навстречу друг другу..."[27].

Приведенный текст ясен, если изобразить взаимное расположение круга тождественного, символизирующий небесный экватор, и круга иного, символизирующего небесную эклиптику, на *рис. 4*. Порядок построения чертежа объясняет и значение выражений "κατὰ πλευράν" (вокруг стороны), "κατὰ διάμετρον" (вокруг диагонали): в виду имеется прямоугольник, образованный параллельными линиями северного и южного тропиков, соединенными перпендикулярами (ABCD).

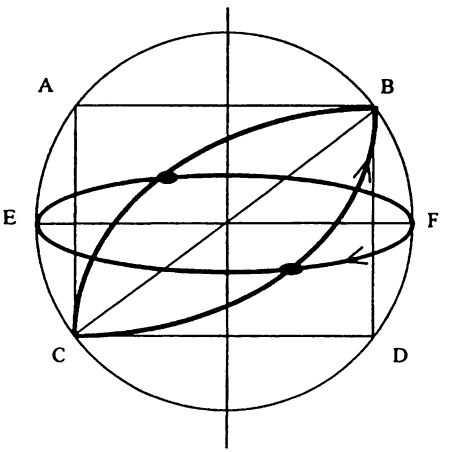


Рис. 4

Сам *рис. 4* и подробный комментарий к нему приведены у Корнфорда[28]. Он показывает, что данный фрагмент полностью прочитывается, если сопоставить его с наглядной астрономической моделью, армиллярной сферой, состоящей из колец, как раз изображающих экватор, эклиптику, воображаемую линию, проходящую через середину зодикального пояса, и окружности тропиков (отрезки AB, CD – диаметры этих окружностей). Корнфорд объясняет использование окружностей вместо сфер, которые появляются в тексте "Тимее" далее при описании видимо небесного свода с неподвижными звездами, привязанностью данного фрагмента к своей наглядной модели. Я могу отметить, что при описании конфигурации Мировой души Платон отмечает только векторы основных мировых движений, сведя их к наиболее простой исходной схеме. Окружность *иного* с самого начала, как оказывается, обозначается лишь условно, поскольку символизирует систему концентрических окружностей, каждая из которых имеет движение, особое по скорости и направлению. Таким образом, "круг *иного*", воплощенный в

[27] Перевод С.С. Аверинцева незначительно изменен.

[28] *Cornford F.M.* Op. cit. P. 73–87.

видимом движении планет, служит моделью для всех циклических процессов происходящих в чувственных вещах. Пропорциональное пространственное расположение его компонентов и регулярные, хотя и сложные, движения, приводящие к правильному последовательному чередованию их взаимных конфигураций, являются принципами возникновения чувственных форм из материальных элементов. Однако круг *иного* приводится в движение только движением круга *тождественного*.

Надо обратить внимание, на то, что схема круга *тождественного* и условная схема круга *иного* имеют соответствия с моей иллюстрацией воображаемого "движения" чувственной вещи между двумя противоположностями. И то и другое иллюстрируются пространственным направленным круговым движением, в котором выделены особые точки, обозначенные как противоположности. Отлично только то, что у кругов Мировой души выделенные противоположные точки обозначены "наложением середин и концов полосок состава души", т.е. не обозначают прерывов в непрерывном континууме точек окружностей. Выделенные противоположные точки, кстати, соединяющие круг *тождественного* и *иного* в единую движущуюся фигуру, являются прообразами "зияний" в циклических процессах, присущих чувственным вещам, разворачивающих эти процессы в спираль и придающих их "движению" прямолинейно направленный вектор.

Наконец, существенно уточнение Платона о расположении Мировой души по отношению к телу Космоса (34b): из центра внутри космической сферы она простирается по всей протяженности и облекает тело снаружи. Таким образом, форма души соответствует форме тела Космоса и представляет собой заполненную сферу, или бесконечный континуум кругов, проходящих через середину. Важно, что середина выделена в конфигурации души. Как мы видели выше выделенность этой точки может обозначать ее "выколотость" в мире Становления, и особую значимость в мире Бытия.

Если учитывать данный контекст, описание кругов *тождественного* и *иного* мировой души, действительно, прочитывается как описание векторов движения и модель природных циклических движений всех космических частей.

"ФИЗИОЛОГИЯ" ЛОГОСА

Логосом душа проявляет свое движение внутри себя. По сути то, что названо "мнениями, убеждениями, знанием" (δὸξαι, πίστεις, ἐπιστήμη) и есть у Платона на уровне "физиологии" проявление логоса в циклическом вращении, которое ему предает круг *иного* или *тождественного* соответственно.

Движение сформированного логоса не самостоятельно, он несом (φερόμενος) тем, что движется само по себе (ἐν τῷ κινουμένῳ ὑφ' αὐτοῦ). Здесь имеется в виду, конечно, не космос, а один из кругов души, который, как указано и выше данного отрывка и ниже, даже не

имеет видимой природы в отличие от космоса (или неба) (36e: "...тело космоса родилось видимым, а душа невидимой" (τὸ μὲν σῶμα ὁρατὸν οὐρανοῦ γέγονεν, αὐτὴ δὲ ἀόρατος μέν).

Само слово (логос) не имеет звучания, т.е. внешнего выражения. Упоминание беззвучного слова перекликается с определением мышления, использованным в, "Теэтете" и "Софисте", двух диалогах, посвященных проблеме познания: "[τὸ δὲ διανοεῖσθαι καλῶ] λόγον ὃν αὐτὴ πρὸς αὑτὴν ἡ ψυχὴ διεξέρχεται περὶ ὧν ἂν σκοπῇ" ([мышлением я называю] суждение (логос), которое излагает (букв.: проходит) душа сама себе о том, что она рассматривает) (Theat. 189e); "Οὐκοῦν διάνοια μὲν καὶ λόγος ταὐτόν· πλὴν ὁ μὲν ἐντὸς τῆς ψυχῆς πρὸς αὐτὴν διάλογος ἄνευ φωνῆς γιγνόμενος τοῦτ' αὐτὸ ἡμῖν ἐπωνομάσθη διάνοια" (Итак, не одно ли и то же мысль и слово, за исключением того, что мыслью мы называем слово (суждение), обращенное душой к себе внутри себя без звука? Soph. 263e.) Из приведенных текстов ясно, что во-первых, все три фрагмента связаны друг с другом, во-вторых, что, поскольку логос и диалог употреблены синонимично, в виду имеется не слово как имя, а как суждение, определение которому дано в "Софисте" (262c): "ἄν τις τοῖς ὀνόμασι τὰ ῥήματα κεράσῃ· τότε δ' ἥρμοσέν τε καὶ λόγος ἐγένετο εὐθύς... ὁ πρῶτος καὶ σμικρότατος" (...если только кто-нибудь смешает имена с глаголами, тогда бы он все согласовал, и тут же эта первая связь станет суждением (логосом), пожалуй, самым первым и мельчайшим).

Выражаясь современным языком, мы можно сказать, что Платон определяет предикативную связь между подлежащим и сказуемым, называя логосом, наделенным определенным смыслом только высказывание, в котором есть связь отношения, по крайней мере, между двумя членами. Эта связь и есть мельчайший элемент суждения, который мы могли бы уподобить элементу чувственных стихий.

МИРОВАЯ ДУША – ЭЙДОС ДУШ МИКРОКОСМОСОВ И ИХ ЧАСТЕЙ

Как тело Космоса – прообраз тел всех менее совершенных живых существ, заключенных в нем как его части, так душа Космоса должна представлять собой прообраз для всех уровней души низших существ (микрокосмосов). Платон указывает на небесные тела (звезды), человека, птиц, сухопутных животных, рыб как на все более низкие аналогии совершенному живому существу.

Подробный анализ микрокосмоса дан только на примере человека, поскольку человек оказывается как бы серединой чувственного мира. Его разумная душа, имеющая причастность к божественной Мировой душе, полностью повторяет ее структуру и имеет тот же механизм действия. Такую же форму души имеют еще только созданные боги: небесные тела, звезды и планеты, – но они не имеют ни низших, смертных частей души, ни специализированных органов движения: дыхания, пищеварения и размножения. Таким образом, человек имеющий и

божественную рациональную душу и еще две низшие формы души, оказывается высшим из всех смертных живых существ. Более того, в его душе[29] содержатся семена всех душ других живых существ, поэтому после смерти человека она может перевоплотиться как в высшее бессмертное существо, так и в низшее (Tim. 90d–92e). Человек – это среднее между божественной бессмертной жизнью, выражающейся в правильном мышлении, совпадающем с основным логосным законом Космоса, и животной жизнью, которая так же имеет высший и низший уровни.

Божественная часть человеческой души полностью аналогична душе Космоса, она даже заключена в сферической форме головы. Однако правильное круговращение *тождественного* и *иного* испытывает влияние "наполнения и опустошения", процессов происходящих в смертных телах, частичных по отношению к Космосу (43c–44d). "Искажения" правильного движения бессмертной божественной части души человека происходят из-за его частичности по отношению к Космосу, который представляет собой целостность.

Движения души и тела Космоса сведены к наиболее общей и "совершенной" круговой форме, остальные шесть видов пространственного движения (вперед, назад, направо, налево, вверх, вниз), перечисленные по фрагменте (43b), описывающем общий замысел человека как живого существа, не нужны совершенному телу Космоса. Механизм мышления мировой души служит прообразом и общим видом для других, непространственных видов движения живого организма: ощущения, дыхания и питания. Поэтому не случайно в данном фрагменте перечислены все специализированные органы для осуществления этих функций, хотя тело Космоса их не имеет.

Тело человека, поскольку оно лишь часть Космоса, хотя и имеет один и тот же с ним логос, испытывает воздействие внешних сил, неравномерность температур и влажности. Оно вынуждено постоянно терять составляющие его элементы, притягиваемые большими космическими массами структурно однородных элементов огня, воды, воздуха и земли. Это "естественные", самопроизвольные силы, сопротивляющиеся порядку микрокосмоса. Душа же микрокосмоса в противоборстве с этими силами стремится воспроизвести божественные вечные циклы, проявленные в круговом движении небесных тел. Таким образом, форма живого существа есть регулярный природный процесс, поддерживающий стабильность чувственной вещи постоянным воспроизведением ее постоянно "разрушающейся" формы.

Созданные Демиургом Боги, творящие смертные живые существа используют ту же смесь, из которой была создана душа Космоса. Различие "материала" души в ее меньшей "чистоте"[30], структурно же

---

[29] См. аналогию трехчастного строения души человека в "Федоне", изложенную в форме мифа, и учение о душе в "Государстве", где части души уподоблены социальным слоям идеального государства (ремесленникам, стражам и правителям-философам).

[30] В русском переводе "менее чистая", в английских переводах "less pure", у Гатри (*Guthrie W.* Op. cit. P. 308) приведен более точный и понятный перевод – "less perfectly

душа человека однородна душе Космоса как элементы его тела структурно однородны космическим элементам[31].

Платон не отвергает причинности, связанной с понятием необходимости, он просто отводит ей вторичную по сравнению с целесообразностью роль, критикуя ранних натурфилософов за то, что они считали ее основной причиной мироздания (Phaed. 96b–99c). Он уделяет большое внимание материальным процессам, которые Демиург использует для упорядочения Универсума. Но подчинение материи замыслу Демиурга не может быть полным, отсюда происходит случайность; таким образом, необходимость, противоречащая воле Демиурга, приводит к случайности. Эта возможность случайности делает Универсум не полностью совпадающим с идеальным замыслом Демиурга, причем чем ниже уровень творения, тем менее совершенно творимое существо, тем более оно подвержено неразумной причине – случайности.

Самым совершенным творением Демиурга является сам Космос, воплощающий в себе идею совершенного живого существа. Космос вмещает в себя все остальные живые существа как свои части (31a, 69c). Целесообразность в строении человека, который есть всего лишь часть Космоса, будет выражаться в его соответствии, насколько это возможно, целостному строению Космоса. И принцип телеологии приобретает вид принципа "соответствия микро- и макрокосмоса".

РАЗУМ – НЕОБХОДИМОСТЬ И ИЕРАРХИЯ УРОВНЕЙ КОСМОСА

Космос представлен в виде совокупности иерархических структур, выстроенных в соответствии со степенью их приближения к образу самого Космоса, представляющего собой "совершенное" и всеобъемлющее живое существо. Структура человека полностью аналогична, расхождения между ним и Космосом диктуются необходимыми факторами, характеризующими "естественные" качества природных тел, которые определяют их отношения между собой.

"Необходимость" у Платона есть "сопричина" Разума, устрояющего все наилучшим возможным образом. Современный читатель узнает в

---

blended". Действительно, смесь, состоящая из *бытия*, *тождественного* и *иного*, может быть "второго и третьего сорта" только из-за несоблюдения в точности тех пропорций которые придает ей ее логос. Когда речь будет идти о материальной основе живого организма, "ткани" так же будут характеризоваться большим или меньшим "совершенством", или соответствием эйдосу. В самой совершенной ткани – мозге – смешаны самые точные по своему подобию эйдосам (геометрическим формам первичных стихий) элементы.

[31] В отличие от Эмпедокла и атомистов Платон вводит свою концепцию первоэлементов огня, воды, воздуха и земли. Они создаются из первичных треугольников двух типов, складывающихся в четыре правильных многогранника, общая материальная основа всех форм Космоса есть бесформенная материя, а элементы живого организма и космоса имеют только структурное соответствие. В позднейшей концепции Аристотеля появляется противопоставление четырех земных и одного космического элемента (эфира).

этом понятии описание детерминированной причинно-следственной связи, которая приписана взаимоотношениям между элементами внутри космического, т.е. замкнутого, постоянного, циклического, упорядоченного движения. Сам термин объясняет невозможность для Разума полностью осуществить свой замысел в материи, природа которой стремится к хаосу, т.е. неупорядоченному неоднородному движению (48d–53c), осуществляемому по одному естественному закону: "подобное притягивается подобным".

Как это наглядно показано в комментариях Конфорда, понятие необходимости возникает только при соотнесенности ее с понятием целесообразности, цель которой подчинить ее себе. Так, например, вне целесообразной, подчиненной определенной цели деятельности, необходимое свойство, огня быть горячим не наделено никаким смыслом, оно безразлично. Смысл и значение оно приобретает только при соотношении с целями человека: подчиненное его целям, оно служит ему, а выйдя из нее, вредит. Таким образом, Разум (Νοῦς) и Необходимость (Ἀνάγκη), по Платону, две коррелирующие стороны одного и того же космического процесса. Заданные свойства материи: протяженность, подвижность, неоднородность, приводящие ее в неупорядоченное пространственное движение, становятся ее необходимыми свойствами, когда Демиург использует их в своем рациональном замысле (логосе), подчиняя их регулярности космических процессов.

"Воплощенный" логос Демиурга и есть космическая душа Универсума, которая, таким образом, является общим описанием природного процесса как такового. Силы, оформляющие Универсум как Космос, образуют как бы два его полюса: низшие уровни творения находятся под доминирующим господством Необходимости и случайности, высшие – Разума и закономерности.

В линейной расположенности всех вещей, принадлежащих миру Становления, упорядоченных между Разумом и Необходимостью, как мифологическими абсолютными верхом и низом, мы вдруг обнаруживаем образ линии. Возможность движения "вверх" и "вниз" по онтологическим уровням природного мира заложена в самой душе человека.

Телесное воплощение этого движения души описано в теории происхождения различных животных из "испорченных" кругов человеческой души (94d–92c). Зримо это воплощено в постепенной удлинении черепа из-за того, что форма мозга становится все менее округлой (человек – наземные животные – пресмыкающиеся – рыбы). Уже внутри человека удлиненная форма спинного мозга, содержащегося внутри позвоночника, противопоставлена сферической форме головного мозга. Человек, таким образом, еще и в этом смысле оказывается средним между высшими и низшими уровнями природного мира, имплицитно содержащим в себе все их принципиальные черты.

Известная из "Федра" (246a–247b) b и "Государства" (IX, 580 7 ff.) теория трехчастной души, получила в "Тимее" свое дальнейшее развитие. Три части души: разумная, воспроизводящая в человеке образ всемирной души, эмоциональная и питающая, или вожделеющая, – поставлены в соответствие с определенными внутренними органами.

Эти внутренние органы, в свою очередь, служат лишь вместилищем для тканей – материальных носителей основных известных в натурфилософской медицине этого времени сил (δυνάμεις): *горячего–холодного, влажного–сухого*. Местом локализации разумной души служит голова, в которой заключен мозг – уравновешенная смесь самых совершенных элементов. Эмоциональной душе, заключенной в груди, соответствуют два органа: сердце, источник крови, в котором доминирует элемент огня, и легкие, наполненные воздухом. Поэтому сердце и легкие служат для баланса *горячего* и *холодного* в организме. Точно так же питающая душа, локализованная в утробе, осуществляет свои физиологические функции с помощью пары внутренних органов: печени и селезенки, участвующих в балансе *влажного* и *сухого*. Носители влажного – желчи и другие соки (гуморы) связаны с печенью, их избыток должна поглощать селезенка. Способность гуморов разжижаться и сгущаться, образовывая разные по плотности ткани организма, в традиции гиппократовской медицины характеризуется как силы *горького–сладкого*[32]. Мы продемонстрируем это на *рис. 5*.

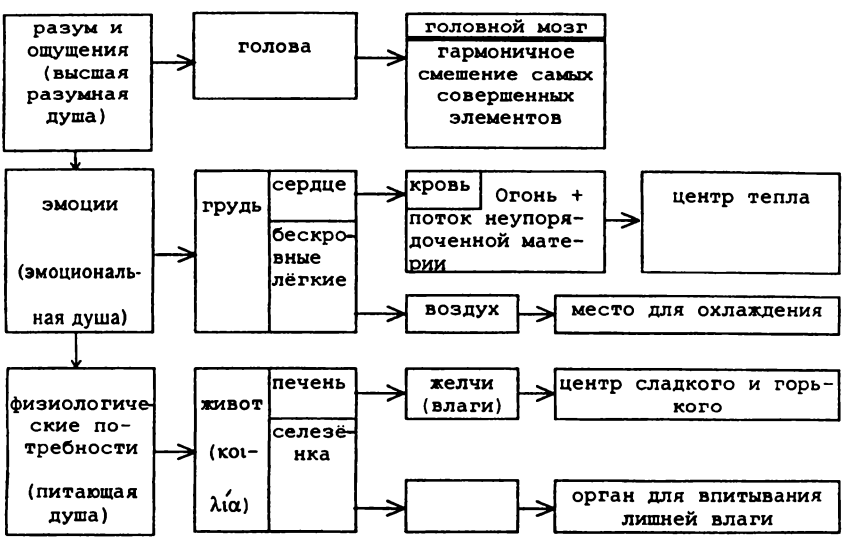


Рис. 5

[32] Подробнее об этом см. ниже.

Как мы видим, каждый уровень, связанный с определенным видом души, представляет собой относительную целостность, изоморфную по отношению к другим уровням.

Разумная душа должна стать образцом для двух низших смертных частей души, как душа Космоса является прообразом душ всех микрокосмосов. Низшие части души возникают, чтобы осуществлять необходимые жизненные функции человеческого организма, частичного по отношению к Космосу. Отсутствие потребностей у целостного Космоса специально упомянуто в соответствующем месте. Для человека же важно иметь органы чувств, через которые он имеет не только информацию о внешнем мире, но и осуществляет познание. Восполнение функциональных телесных органов и тканей[33], из которых они составлены, задача питающей части души[34]. Но именно приспособление к связи с окружающим миром для человека является фактором, искажающим правильное вращение кругов *тождественного* и *иного* в его разумной душе.

Принцип трехчленности, использованный при описании человеческой души, соотносим с общей схемой среднего между двумя крайними членами. Как сама душа является средним, связующим мир Бытия и Становление, так эмоциональная душа долна выполнять роль среднего, одновременно причастного высшей и низшей формам, которые, исходя из изложенного выше, должны иметь четко прослеживаемую аналогию. Это действительно так. Принцип действия разумной и питающей души можно выяснить на основе интерпретации текста. Соотношение метафоричного "пространственного" движения разумной души по космическим кругам *тождественного* и *иного* и воспроизведение питающей душой телесных структур организма такое же как соотношение круговых движений небесных тел и циклических природных процессов.

МЕХАНИЗМ ДЕЙСТВИЯ ПИТАЮЩЕЙ ДУШИ И АНАЛОГИЯ МЕЖДУ РАЗУМНОЙ И ПИТАЮЩЕЙ ДУШОЙ

Если процесс мышления у Платона можно понимать как пространственную метафору, то процесс питания, описанный в "Тимее" вполне конкретен. Но, очевидно, что у Платона, первый должен быть прообразом последнего. Действительно, космический характер процесса питания особенно подчеркнут, он происходит с использованием принципа естественного движения "подобное стремится к подобному", с помощью которого осуществляется и суждение (81b): "составные части

---

[33] Использование понятий "организм", "ткани", "органы" и др. в данной работе условное, поскольку у Платона еще нет соответствующих понятий.

[34] Рассмотрение вопроса, почему голод и жажду испытывает душа, а не тело посвящен фрагмент (34e–35d) из "Филеба", там же затронута тема о природе ощущений ("совместное возбуждение души и тела").

крови... принуждены подражать вселенскому движению... каждая ее частица стремиться к ей сродной, восполняя образовавшуюся пустоту".

Сущность процесса питания, которая приобретает в теории Платона значимость самого важного физиологического процесса в организме, становится понятной при рассмотрении платоновской концепции роста, старения и естественной смерти. Рассмотрим подробнее, как происходит процесс роста (81c): как уточнено в данном фрагменте, пища разбивается на некие частицы, разрушение идет даже дальше, чем разложение на первичные треугольники! Молодой организм развивается из мозга-семени, о котором мы знаем, что он состоит из самых совершенных элементов огня, воды, воздуха и земли, составленных из наилучших первичных треугольников, поэтому и жизненные связи молодого живого существа наиболее крепки. Питание тканей и органов происходит не с помощью притяжения элементов, уже существующих в пище, вещество которой сродни нам, или первичных треугольников, а путем разбиения первичных треугольников пищи и переработки их собственными треугольниками организма[35].

Платон не уточняет, где именно происходит переработка первичных треугольников в собственные треугольники организма. Но нам может помочь его ссылка на аналогию со Вселенским процессом (53a): четыре рода проэлементов обособляются в первичном хаосе еще до рождения Вселенной по принципу "подобное к подобному". Можно предположить, что переваренная пища, смешанная с огнем, придающем ей теплоту, и жидкостью, придающей ей возможность течь и "орошать тело", представляет собой именно такой первичный хаос, из которого строится микрокосмос человеческого организма с самого начала, т.е. с образования подобных первичных треугольников. Они воспроизводят и правильность и нужный размер треугольников данного живого существа, а далее из них воссоздаются нужные элементы из элементов ткани, что приводит к росту молодого организма.

Процесс старения направлен в другую сторону: треугольники пищи сами дробят ослабевшие треугольники организма. Но способность расти за счет этого присуща только живому организму, почему это так в "Тимее" не объяснено. Естественная смерть наступает, когда разрушение достигает мозга, основной ткани организма, содержащей в себе основу жизни. Таким образом, в старости организм подвергается не только внешнему опустошению, разрушающему его извне, но и внутреннему из-за воздействия уже не усваиваемой пищи. При нормальном и естественном ходе жизни каждое живое существо имеет свой установленный срок жизни (89b), который зависит от способности треугольников возобновляться только до положенного срока. Мы можем пред-

---

[35] Поскольку речь здесь идет о первичных треугольниках, то можно с уверенностью заявить, что теория питания собственно платоновская, и для нее нельзя найти аналогии в медицинской традиции.

положить, что это связано с постепенным накоплением ошибок при постоянном воспроизведении копий первичных треугольников, элементов и т.д. Когда же сами треугольники организма начинают разрушаться и разрушение достигает мозга, то наступает безболезненная смерть "согласно природе".

Платон, таким образом, считает важнейшим процессом организма не физиологический процесс дыхания–охлаждения, а возобновление организмом своих структур. Самым существенным становится не баланс противоположностей, а подвижное структурирование форм живой материи. Эта же теория найдет свое развитие в оригинальной платоновской теории заболеваний, которая рассматривает их как процесс, обратный нормальному процессу питания – восполнения организма[36]. Платон использует современные ему концепции. В "Тимее" есть фрагмент, излагающий имевшую применение в сицилийской медицинской школе эмпедокловскую концепцию о пропорциях элементов в различных тканях организма. Эти пропорции и представляют собой специфический логос каждой ткани, который необходимо поддерживать питающей душе в течение всей жизни.

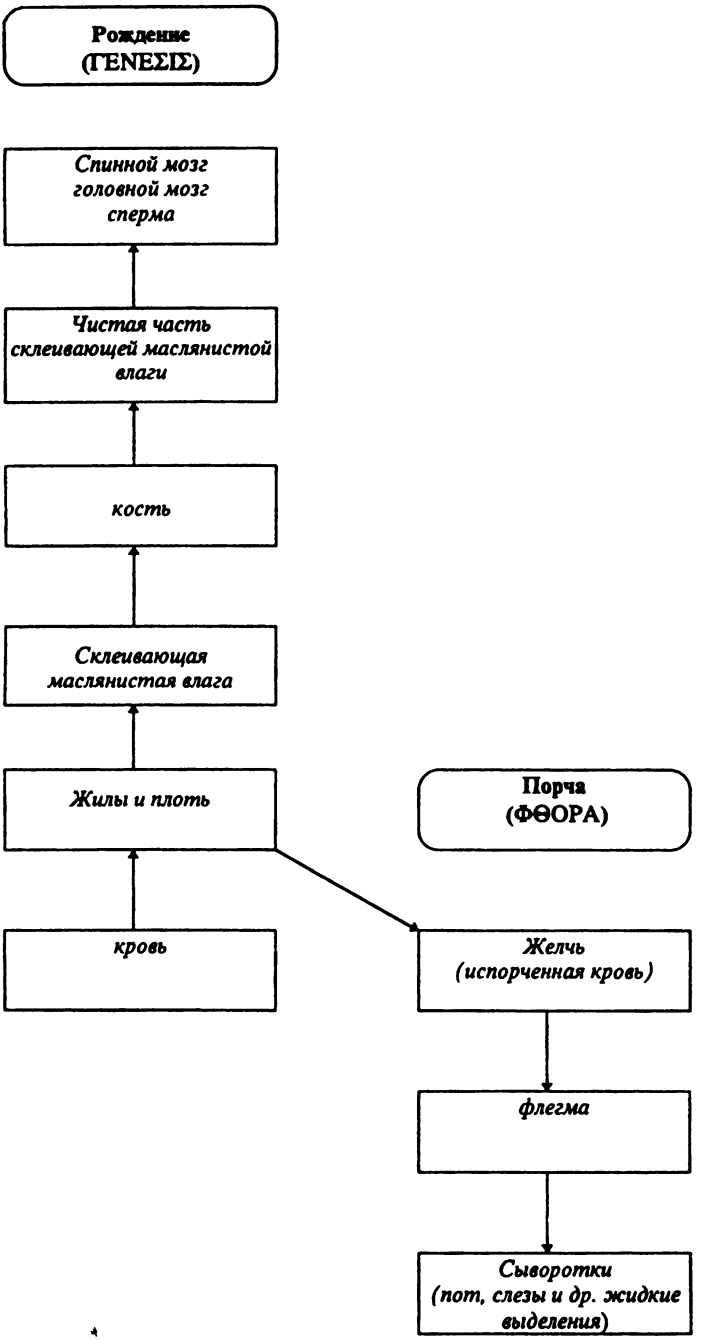
Оригинальная гуморальная теория Платона, используя идеи, сходные с идеями трактатов "О древней медицине" и "О природе человека" корпуса Гиппократа, вводит кроме "болезнетворных" жидкостей: желчей и флегм, – еще и "питающие": жидкость питающую кость и мозг[37]. Таким образом, здоровье, понимаемое как нормальная биологическая жизнь человеческого организма, описано у Платона как уравновешенное взаимодействие двух разнонаправленных циклов: рождения и порчи, одновременно, протекающих в организме. Проиллюстрируем это схемой, составленной мной на основании тщательного изучения гуморальной теории в диалоге:

---

[36] Заболевания происходящие из-за воздуха становятся у Платона лишь частным случаев. Чтобы оценить оригинальность Платона, стоит обратиться к теории Филистиона Локрийского, из сочинений которого он почерпнул больше, чем из всех своих других медицинских источников. Платон совершенно явно использует его теорию заболеваний, которая, в частности, также утверждает зависимость здоровья человека от беспрепятственного прохождения воздуха через нос, рот и поры организма. Эта концепция, связанная с теорией внутреннего тепла (огня) и необходимости его охлаждения, имеется у многих медицинских авторов, т.е. имеет прочную медико-философскую традицию, к которой присоединяется и Аристотель, выдвигая свою версию естественной смерти, связанной с его теорией дыхания, которую он изложил в "Parva Naturalia". Внутреннему теплу, осуществляющему пищеварение, и таким образом себя поддерживающему необходимо охлаждение (Parva Nat. 474b20–4), без этого огонь гаснет (De Juvent. 478b32–489a20), наступает нарушение работы сердца – источника и центра внутреннего тепла и наступает безболезненная смерть (Ibid. 479a10, 479a20).

[37] Для того чтобы показать это по тексту диалога требуется тщательный текстологический анализ, проведенный мной в моей статье 1988 г., а также в части кандидатской диссертации. См.: *Шаталова О.Б.* Гуманитарная теория в диалоге Платона "Тимей". М.: ИИЕТ, 1988 (препринт); *Федорова О.Б.* Антропологические воззрения Платона и медицинская традиция античности: Автореф. дис. канд. филос. наук. М., 1994.

Схема 1


Рождение
(ΓΕΝΕΣΙΣ)
Спинной мозг
головной мозг
сперма
Чистая часть
склеивающей маслянистой
влаги
кость
Склеивающая
маслянистая влага
Жилы и плоть
кровь
Порча
(ΦΘΟΡΑ)
Желчь
(испорченная кровь)
флегма
Сыворотки
(пот, слезы и др. жидкие
выделения)

Перед нами возникает уже знакомая нам картина циклических изменений, полностью соответствующая описанию способа функционирования разумной души Космоса и самого мышления. Причем, для того чтобы замкнуть физиологические процессы в два "разнонаправленных" цикла, рождения и гибели (порчи), Платону пришлось внести существенные инновации в классическую гуморальную теорию гиппократовской медицины. Так, наряду с "болезнетворными" влагами (желчью и флегмой), он вводит питающие влаги. Отсутствие общепринятого термина для их обозначения, их длинные описательные наименования, подтверждают то, что это авторская инновация Платона. Каждая ткань организма, имеющая у Платона свое место в онтологической иерархии, имеет свою питающую жидкость. Традиционные же влаги гиппократовской медицины – желчи и флегма – оказываются у Платона и активно действующими агентами разложения, и продуктами разложения, кровь – одновременной тем и другим, т.е. средним между питающими и разлагающими влагами, которые также имеют свою последовательность образования, последним в которой оказываются каждодневные выделения организма.

Таким образом в поддержании формы живого организма отражены принципы природного процесса вообще, и "движения" как Разумной, так и питающей души есть описание способа существования природной, чувственной, причастному миру Становления вещи как таковой.

"Пища", специфическая для каждого рода души, попадая в движущийся поток души извне, сначала разбивается на самые элементарные свои части. Для разумной души это элементы *тождественного* и *иного*, для питающей души – первоначальный хаос материи. Затем Разумная душа определяет отношения между вещами мира Становления и мира Бытия, производя правильное знание и правильное мнение. А питающая душа формирует сначала специфические правильные треугольники, затем особые элементы и, наконец, из них – ткани организма живого существа. Одновременный процесс утраты душой собственных элементов, выпадающих из кругового движения, обозначен как противонаправленный цикл, для Разумной души изображен как круг *иного*, для питающей – как процесс, названный "φθορά". И то и другое суть воспроизведение логосов как логосов или воплощение их в чувственной материальной форме, которая приобретает свою стабильность только в результате упорядоченных процессов.

Множественные уподобления философии и медицины, разбросанные по диалогам Платона, служат еще одним аргументом для утверждения, что сравнения пищи для тела и знания для души имеют у Платона глубоко продуманные основания.

В гиппократовской медицине того времени, например в трактате "О древней медицине", пища рассматривается как основной фактор состояния здоровья, поскольку она наделена теми активными качествами (δυνάμεις), которые могут вступать в непосредственное взаимодействиями с качествами элементов тела. В этом же трактате эти силы определены с помощью вкусовых характеристик пищи (сладкая, горь-

кая, соленая и т.д.). Отзвуки данной концепции мы находим и у Платона. Для него, как впрочем для предшествующей медицинской традиции, а впоследствии и для Аристотеля, пища представляется как влага[38]. С другой стороны, "болезнетворные" жидкости организма возникают в гуморальных теориях. Платон определяет класс желчей, флегм, сывороток при помощи вкусовых характеристик. Объясняя чувство вкуса, он определяет его как способность некоторых веществ "растапливать" или "восстанавливать" плоть языка. Поэтому то, что на субъективном уровне определено как соленое, горькое, острое, на объективном значит способность к разжижению, что здесь синонимично разложению, плоти языка. Сладким чувствуется то, что, напротив, восстанавливает плоть языка.

Вообще, общее ощущение наслаждения определено как восстановление структуры (логоса) чувственной вещи (например, ткани или органа), а страдание – как разрушение ее. Такое же определение физического страдания и наслаждения мы находим в "Филебе". Таким образом, оказывается, что одушевленное, живое не равнодушно к описанным процессам поддержания стабильности своей структуры, что в мире Становления возможно только в виде воспроизводящихся циклических регулярных процессов. Поэтому родственны и наслаждения высшей познающей души и низшей питающей – обе они служат поддержанию логоса живого существа, одна через познание, другая через питание. Когда в "Теэтете" Платон исследует проблему знания, то так же изображает его как процесс движение в познании, циклического воспроизведение его все в более близком к истине виде. На таком циклическом рассуждении построена и диалектика так называемых средних диалогов. Одно из тяжелых нарушений мыслительной способности – ведь "неправильное" мышление у Платона есть род душевной болезни, – "ἀμαθία", т.е. неспособность к обучению. Оно возникает, когда путь для движения истинного знания, признак которого постоянное движение к истине, закрыт уже якобы существующим знанием, т.е. ложным мнением. Восстановление нормального хода процесса и есть дело врача-философа, производящего "очищение" (также общее для медицины и философской этики понятие).

В конце диалога (88e) изложена популярная и для греческой меди-

---

[38] Возможно эта идея восходит к древним натурфилософским представлениям о питании огня через испарения жидкости. Эта общая концепция, использованная в космологиях, например у Анаксимена. Этот процесс, называемый "питанием огня" замыкал ненаблюдаемую часть циклического превращения элементов. Считалось, что солнце (огонь) не только выпаривает воду из земли (кстати этот процесс, например, по Анаксиманду, приводил к самозарождению жизни), но сначала превращая ее в пар ("ἀέρ", т.е. видимые формы воздуха), а затем – в огонь. Возможно и здесь это была биологическая метафора, судя, например, по упоминанию Теофраста (Дох. 276). Он в связи с первоэлементом у Фалеса приводит три аргумента: 1) растения питаются влагой из земли, 2) сперма животных – жидкая, 3) солнце, звезды и весь космос питаются испарениями воды (см. *Guthrie*. Vol. 1. P. 80). Поэтому метафора оросительных каналов у Платона по отношению к кровеносным сосудам то же совсем не произволна, как и упоминание о том, что органы питаются от них, как корни растений. О том, что кровь – основной строительный материал для всех тканей организма – пишет еще и Гален.

цины теория имитации (ἀπομίμησις), встречающаяся также во фрагментах пифагорейцев и изложенная в трактате корпуса Гиппократа "О диете". Забота о телесном здоровье такова же как о каждой части целого человека: и сознательная деятельность человека, направленная на поддержание своего телесного и душевного здоровья, должна выражаться в подражании движениям, свойственным душе и телу Вселенной: "Κατὰ δὲ ταὐτὰ καὶ τὰ μέρη θεραπευτέον τὸ τοῦ παντὸς, ἀπομιμούμενον εἶδος"[39] (88c).

Кроме уже разобранного нами выше фрагмента о необходимости созерцания движения небесных тел для совершенствования круговращений своей разумной души, необходимо указать еще два чрезвычайно выразительных фрагмента (89a, 90c), которые подтверждают нашу интерпретацию аналогии между движением чувственных элементов в теле и мыслительными кругами Тождественного и Иного. "Τῶν δ' αὖ κινήσεων ἡ ἐν ἑαυτῷ ὑφ' αὐτοῦ ἀρίστη κίνησις – μάλιστα γὰρ τῇ διανοητικῇ καὶ τῇ τοῦ παντὸς κινήσει ξυγγενής" – "Из движений самое лучшее само происходящее от себя (речь идет о внутреннем движении элементов организма. – *О.Ф.*) – поскольку оно более всего подобно (родственно) движению мыслительному и всего Универсума". Вторая цитата касается общего правила сознательного обращения со всеми уровнями своей целостности: "θεραπεία δὲ δὴ παντὶ παντὸς μία, τὰς οἰκείας ἑκάστῳ τροφὰς καὶ κινήσεις ἀποδιδόναι". – "Для всего целого (παντί παντος во всем) и обо всем забота только одна доставлять каждому свойственную ему пищу и движение". Речь идет и о воспитании мыслящей души и о питании и упражнениях тела. Можно сделать вывод, что питание и движении (или точнее движение питания) это единый процесс, две стороны которого более расходятся на более низком уровне существования питающей тело души, но неразрывны на уровне мыслящей.

ЭМОЦИОНАЛЬНАЯ ДУША – СРЕДНЕЕ МЕЖДУ РАЗУМНОЙ И ПИТАЮЩЕЙ

Структура высшей и низшей частей человеческой души и разумной души Космоса совершенно аналогичны и выстроены в свою иерархию, как и все причастные к миру Становления вещи, по степени их приближения к общему эйдосу (образу) Целого.

---

[39] Перевод этой фразы у С.С. Аверинцева не совсем точен ("сообразно с этим должно заботиться и об отдельных частях [тела], подражая примеру Вселенной" *Аверинцев С.С.* Указ. соч. С. 494). Буквально можно перевести: "Таким же образом должно заботиться и об этих частях, воспроизводя эйдос целого". Конечно, далее речь идет речь о теле, внешнее движение которого порождает внутренние движения, упорядочивающие его элементы подобно космическим, а слово πάν обозначает часто именно Космос как Вселенную, но явно имеющееся здесь указание на соответствие части и целого утрачено. Очевидно, "апомимосис", обозначающий не только подражание, но изображение и воспроизведение, имеет смысл сознательного прояснения образца целого, уже заложенного в человеке и на всех его уровнях, так же обладающих относительной целостностью.

Средняя, ощущающая часть, причастна как высшей бестелесной душе, представляющей собой круговращение логосов, так и низшей телесной, представленной как принцип кругового движения чувственных элементов, приводящего к образованию структур организма (например, тканей).

Относительно конфигурации движения крови в "Тимее" указано только, что два параллельных кровеносных сосуда (φλέβας) перекрещиваются в области головы (77d), что напоминает первый этап формирования конфигурации мировой души. Незамкнутость окружностей, по которым движется кровь, вероятно, связана с тем, что она выполняет не только питающую, но и информативную функцию, донося эмоции и ощущения до разумной души. Кровь – материальный носитель функции эмоциональной души – средней между двумя крайними: душой разумной и питающей. Разомкнутость эмоциональной души проявится и в том, как описан механизм восприятия ощущений.

Описание ощущений отнесены к части диалога, которая посвящена действию Необходимости. Воздействие космических элементов на органы чувств объяснены как субъективное ощущение их формы. Острая форма мелких подвижных тетраэдров огня ощущается как горячее, неподвижность и устойчивость кубов земли как тяжелое. Ощущение интерпретируется, таким образом, как некий толчок к круговому движению некоторых частей, передающих "информацию" некому разумному началу (φρόνιμον). Частицы "ощущающей" души так же материальны, как внешние частицы элементов, вызывающих эти ощущения, никаких других особенностей, кроме их подвижности, способности к передаче движения, Платон не оговаривает[40]. Поэтому наиболее отчетливы зрительные и слуховые ощущения, передаваемые самыми подвижными элементами огня и воздуха, которые являются "одушевленными" элементами и одновременно входят в структуру тканей тела осуществляя высшие, духовные "ощущения" (слух и зрение), что полностью соответствует натурфилософским традициям. Таким же образом, нечувствительность ногтей или волос объяснена составом входящих в них элементов, а именно малоподвижных элементов земли (64b, 64c).

В движении "возвещающих" внешнее воздействие элементов вновь проявляется та же круговая схема, которая применена по отношению к разумной и питающей душе. Но в этом случае мы можем представить себе структуру чувствующей души как бесконечное количество таким "возвещающих" разумному началу "информационных" цепей, механизм движения которых есть все тот же круг (или фрагмент круга) перевоплощений.

У Платона, в отличие от Аристотеля, не возникает вопроса о переходе физического взаимодействия внешних элементов и элементов, проводящих ощущения, в психическую функцию ощущения. Только

---

[40] Гатри (*Guthrie W.K.C.* Op. cit. Vol. 5. P. 315) указывает на несомненное влияние материалистической концепции души Демокрита, которая связана и с атомистической теорией, примененной Платоном в преобразованном виде.

Аристотель определяет зрение как восприятие формы предмета без его материи.

Материальным носителем ощущений, которые могут быть не только внешними, от воздействия окружающей среды, но и внутренними, от движений внутри тела, служит кровь, жидкость содержащая в себе большое количество огня. Место локализации ощущающей души является сердце, обложенное, как охлаждающими подушками, легкими для поддержания температурного баланса (70d).

ПРИНЦИП КРУГОВОГО ТОЛКА

Лежащее в основе архаического образа круга представление о невозможности происхождения чего-либо из ничего, а также синкретическое нерасчленение пространственного кругового движения и циклического процесса (качественного кругового движения), отражается в теории "кругового толчка", объясняющего как физиологические так и физические движения у Платона. Движение осуществляется всегда чем-то, это всегда есть перемещение элементов (80c): "...по причине отсутствия пустоты все вещи передают друг другу круговой толчок, то разделяясь при этом (διακρινόμενα), то сплачиваясь (συνκρινόμενα) и постоянно меняясь местами"[41]. Разделение и соединение, происходящие при перемещении, есть три основные фазы общего циклического процесса.

Так объяснен процесс дыхания и неразрывно с ним связанный процесс пищеварения, активными элементами которых являются также воздух и огонь.

По Платону, процесс дыхания включает четыре фазы:

1) горячий внутренний воздух, смешанный с огнем, стремится к наружному космическому огню и выходит через дыхательные пути, но тут же охлаждается;

2) его место по принципу кругового толчка занимает холодный внешний воздух, проникающий сквозь поры поверхности тела. Он смешивается с внутренним огнем и нагревается;

3) поэтому он меняет направление своего движения и выходит наружу тем же путем;

4) вышедший воздух толкает круговым толчком холодный внешний воздух в легкие и грудь сквозь дыхательные пути, при этом сам охлаждаясь. Далее процесс повторяется сначала.

Воздух, попеременно нагреваясь (внутри) и охлаждаясь (снаружи), все время пульсирует у одного и того же входа. Он выходит тем же путем, что и вошел, за счет изменения своей температуры. Весь процесс напоминает качание колеса то в одну, то в другую сторону. Активную роль в этом процессе играет внутренний огонь, а внешняя

---

[41] Пер. С.А. Аверинцева. Ср. описание мышления (способ существования разумной души) и питания (способ существования низшей питающей души), а так же общую медицинскую теорию болезни.

воздушная оболочка, втянутая в процесс дыхания, предохраняет "пока не распадутся жизненные связи смертного существа" от распыления внутреннего огня в Космосе.

Таким образом, ближайший воздух, окружающий тело человека, как бы является частью его пульсирующей души, образуя словно невидимую сферу. А ее колебательные движения суть совмещение двух типов движения, характерных для низшей и высшей человеческой души.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Наш анализ, показывающий продуманную четкую аналогию между физиологическими процессами, обобщенными в образе питающей и ощущающей души, и мыслительным процессом, соответствующим душе разумной, пожалуй, не раскрывает что-то принципиально нового в философии Платона. Но ее "практическое" применение к учению о природе в "Тимее" наглядно демонстрирует как работают общие логические принципы платонизма в теориях, посвященным естественнонаучным проблемам, и как они применены к проблеме человека как природного феномена. Тем не менее натурфилософский материал глубоко укоренен в традицию, с которой Платон вынужден считаться, воспроизводя, вольно или невольно, архаические метафоры вечности как вращающегося круга – небесного свода, в котором синкретически слиты время и пространство, или разнообразные концепции равновесной смеси первоэлементов и соотношения противоположных сил. Впрочем, с точки зрения "вторичности" использования натурфилософских источников, в особенности пифагорейских, текст "Тимея" был детально изучен еще в начале нашего века. Заимствования в этой области настолько многочисленны, а круг источников столь обширен, что "Тимей" может показаться простой компиляцией[42]. Как ни странно, несмотря на необыкновенную популярность этого диалога со времен Возрождения до наших дней, "реабилитация" его автора в сфере натурфилософии так практически и не произошла. По-прежнему, натурфилософский материал "Тимея" и философские проблемы, в нем затронутые, представляют собой словно две замкнутые и непересекающиеся сферы, приписанные к разным отраслям современной науки – истории философии и истории естествознания. Одной из которых Платон признается величайшим авторитетом, а второй – поверхностным дилетантом, мнение которого можно и не учитывать как не оказавшее существенного влияния на дальнейшее развитие науки. Я думаю, что основной задачей моего исследования наряду с попыткой понять весьма конкретный смысл текста, было показать неразрывную связь философской методологии и специальных теории, изложенных в "Тимее". Продвижения

[42] Классический труд, посвященный как раз натурфилософским источникам "Тимея" Тайлора (*Taylor A.E.* A commentary on Plato's Timaux. Oxford, 1928), основан как раз на такой теоретической посылке: "Тимей" – изложение пифагорейских учений, а не собственно платоновской концепции природы.

Платона, весьма остроумные и несомненно опережающие свое время, в вопросах физиологии человека понятны только при попытки понять эти концепции в контексте всего диалога, именно как практическое приложение общих принципов его философии к традиционному натурфилософскому материалу.

Рассматривая специальные платоновские концепции о природных процессах (например, теорию кругового толчка, используемую им при описании механизма дыхания и различных физических аналогичных процессов) в контексте его философии, мы не только точнее понимаем их смысл, но проясняем и генезис восходящих к ним концепций Аристотеля. Влияние платоновского "Тимея" на дальнейшую традицию античного платонизма хорошо известно, и анализ учения о душе в "Тимее" и с этой точки зрения, конечно, необходим, для понимания развития психологии прежде всего у Плотина, учение которого нельзя вообще рассматривать отдельно от интерпретаций платоновского текста.

К ПУБЛИКАЦИИ "ЛЕКСИКОНА" Б.А. ФОХТА

М.А. Солопова

В течение последнего времени читатели могли познакомиться с рядом публикаций ранее неиздававшихся текстов известного отечественного философа и логика Бориса Александровича Фохта (1875–1946). Все они появились в печати благодаря усилиям Анны Аркадьевны Гаревой, слушательницы и ученицы Б.А. Фохта, а ныне хранительницы его архива. По свидетельству Анны Аркадьевны, в архиве "несколько десятков работ, несколько тысяч страниц: статьи о Канте, Когене, Наторпе, Кассирере; переводы работ Гёльдера, Тренделленбурга; немецко-русский словарь философских терминов; фундаментальный труд по философии Аристотеля (более 800 страниц); подготовленный к печати учебник логики для вузов, курсы по истории логики и др." Речь идет о до сих пор неопубликованных текстах. О всех обстоятельствах, ставших причиной невостребованности значительной части философского наследия Фохта, можно прочитать в обстоятельной статье А.А. Гаревой в "Вопросах философии", а также в статье А.Г. Вашестова в "Историко-философском ежегоднике'91", – статьях, сопровождавших публикации наследия Фохта[1].

О том, что Б.А. Фохт причастен к российскому аристотелеведению, хорошо известно. Ему принадлежит перевод "Аналитик" Аристо-

[1] См.: *Фохт Б.А.* П. Наторп, 17 сентября 1924 г. // Историко-философский сжегодник'91. М., 1991. С. 232–270; *Фохт Б.А.* Философия музыки Скрябина // А.Н. Скрябин: Человек, художник, мыслитель. Государственный мемориальный музей А.Н. Скрябина. М., 1994; *Фохт Б.А.* О философском значении лирики Пушкина // Вопр. философии. 1997. № 1.

теля[2], которым мы пользуемся до сих пор. В архиве много работ, которые обнаруживают со всей очевидностью значимость исследований Фохта в области античности, и ставят этого автора на уровень такого столпа отечественного антиковедения как А.Ф. Лосев. Невыразимо жаль, что кроме переводов "Аналитик" Аристотеля и редчайшего литографированного курса по истории древней философии труды Фохта по античности не были известны нам.

Данная публикация знакомит читателя с одним из сокровищ архива Фохта – "Лексиконом важнейших философских терминов Аристотеля", над которым Борис Александрович работал в 1936–1942 гг. Труд Фохта представляет собой учебный терминологический комментарий аристотелевских терминов с указанием мест употребления данного термина в тексте Аристотеля. Сделанное Фохтом около 60 лет назад до сих пор сохраняет свою значимость, что объясняется классическим философским талантом Фохта и его глубоким знанием всей важнейшей историко-философской литературы его времени. Предисловие автора в рукописи завершается впечатляющим списком всех главнейших изданий сочинений Аристотеля, древнегреческих комментариев на Аристотеля и всех важнейших европейских изданий и переводов Аристотеля, с которыми работал Фохт при составлении своего "Лексикона". Фохт широко использовал материал фундаментального аристотелевского индекса Германа Боница: все ссылки на места употребления комментируемых терминов представляют собой избирательное использование материала Боница.

Мы публикуем не весь текст "Лексикона", а наиболее важные и обстоятельные статьи из него. Такое решение объясняется не в последнюю очередь ограниченными возможностями "Ежегодника", но в первую очередь все-таки тем, что сам автор не довел свое начинание до завершения. Как читатель узнает из предисловия самого Фохта, "Лексикон" вырос из индекса имен к переводу "Аналитик" Аристотеля, и в него попали слова, которые нельзя отнести к "важнейшим философским терминам" (Борода, Геометр, Гром, Диез, Жвачное животное, Желудок, Обед, Опадение листьев и др.), иногда в словник по первой букве первого слова Фохт включал целые высказывания (Для одного и того же возможно больше чем одно доказательство, Круглые раны залечиваются медленно, Планеты не мерцают и др.), – притом для этих случаев Фохт лишь указывает соответствующее место в тексте. Для публикации была сделана подборка из самых важных терминов, подробно *откомментированных* Фохтом (некоторые термины, хотя и включенные в "Лексикон", остались почти без разъяснений, например Время, Логос и др.).

В заключение отметим, что в "Лексиконе" много цитат на древнегреческом, так что без знания языка чтение "Лексикона" хотя и возможно (ибо все, как правило, автором тут же переводится), но все же не так плодотворно и поучительно. Как представляется, этот текст,

---

[2] *Аристотель*. Аналитики I и II. М., Политиздат, 1952. Этот перевод Фохта опубликован в издании: *Аристотель*. Сочинения: В 4 т. М., 1978. Т. 2.

столь поздно пришедший к читателю, будет и сегодня полезен тем, для кого он был некогда предназначен своим автором – студентам-философам, которые интересуются античностью.

СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАНИЯ ПРИ ПУБЛИКАЦИИ "ЛЕКСИКОНА" СОКРАЩЕНИЙ:

А. – Аристотель
Вт. Ан. – Вторая Аналитика
Кат. – Категории
Мет. – Метафизика
Метеор. – Метеорология
О возн. жив. – О возникновении животных
О возникн. – О возникновении и уничтожении
О происх. жив. – О происхождении животных
О частях жив. – О частях животных
Об истолк. – Об истолковании
Перв. Ан. – Первая Аналитика
Поэт. – Поэтика
Топ. – Топика
Физ. – Физика
Этика Ник. – Никомахова этика

Прописными буквами с курсивом оформлены внутренние отсылки к статьям Лексикона.

LEXICON ARISTOTELICUM

(Пособие для изучения Аристотеля как в подлиннике, так и в русском переводе)

КРАТКИЙ ЛЕКСИКОН ВАЖНЕЙШИХ ФИЛОСОФСКИХ ТЕРМИНОВ, ВСТРЕЧАЮЩИХСЯ В ПРОИЗВЕДЕНИЯХ АРИСТОТЕЛЯ*

Б.А. Фохт

ПРЕДИСЛОВИЕ АВТОРА

Предлагаемый вниманию читателя "Лексикон важнейших терминов философии Аристотеля" ставит своей задачей удовлетворить назревшую потребность предварительной идейной ориентировки при изучении главнейших произведений Аристотеля. В наших философских кругах к сочинениям Аристотеля проявляется в последнее время значительный и

* Подготовила к публикации М.А. Солопова.

все возрастающий интерес. Между тем ни к переводу "Метафизики" Аристотеля, сделанному проф. А.В. Кубицким, ни к переводу "Физики", выполненному проф. В.П. Карповым, ни к переводу "О душе", переведенному проф. П.С. Поповым, не приложено даже простого предметного указателя. Мы ставим себе задачу впервые в русской философской литературе осветить философскую терминологию Аристотеля в целом, по всем его сочинениям, раскрывая основной смысл каждого термина в понимании его Аристотелем, и, по крайней мере, важнейшие оттенки его значения в разных сочинениях Аристотеля, делая в отдельных, редких случаях краткие указания также и на характер употребления данного термина в позднейшее время, например в эпоху средневековой схоластики. Вполне сознавая лишь предварительный и, так сказать, пионерский характер нашей работы, мы тем не менее глубоко убеждены в ее чрезвычайной полезности для дела серьезного изучения не только философии Аристотеля, но и всей вообще европейской философии в ее развитии вплоть до наших дней. Нижеследующие данные и соображения должны послужить подтверждением этого нашего убеждения.

Известно, что в XVIII столетии сколько-нибудь заметное влияние на философскую мысль того времени получали только отдельные, весьма немногие сочинения Аристотеля, именно почти только его "Органон", и в гораздо меньшей степени его "Метафизика" и сочинение "О душе", чем объясняется, что Кант не был свободен от существенной неполноты в понимании важнейших сочинений Аристотеля, особенно его воззрений на развитие природы и духа. Только с начала XIX столетия можно констатировать пробуждение серьезного интереса к философии Аристотеля во всем ее целом. С тех пор этот интерес непрерывно все возрастал, и уже к первой трети XIX ст. привел к тому́, что около этого времени, отчасти под влиянием Шеллинга и Гегеля, изучение Аристотеля выдвинулось на первый план научно-исследовательской работы и стало мощным фактором движения философской мысли всей эпохи. Не отдельные только направления и школы, но все вообще выдающиеся представители самых разнообразных направлений стремились найти тогда для своих воззрений опору в учениях и установках мысли великого греческого философа. Чем больше самостоятельное философское умозрение распадалось на отдельные направления, находившие себе выражение в резко друг другу противопоставленных и взаимно друг друга оспаривающих системах, чем большая рознь замечалась в отношении принципиальных философских установок даже среди целых культурных наций – тем в большей мере аристотелевская философия начинала представлять собой ту сравнительно нейтральную область, на которой исследователи самых различных направлений и национальностей могли объединиться для общей плодотворной работы. Этим было обусловлено то, что не только изучение философии Аристотеля, но и издание его произведений достигло в это время (к середине XIX ст.) значительного расцвета. В самом деле, уже в 50-гг. XIX ст. Королевская Академия наук в Берлине осуществила грандиозное критико-филологическое издание всех сочинений Аристо-

теля в пяти томах in quarto (так называемое "Беккеровское" издание сочинений Аристотеля), положив этим основу для впервые ставшего возможным лишь с этого времени строго научного изучения творений великого философа. Это создавшее эпоху в изучении Аристотеля издание его сочинений еще в большей мере подняло интерес к ним, и с тех пор и в Германии и во Франции и в Англии философская и филологическая критика все в большей мере стремилась углубить истинное понимание сочинений Аристотеля и определить их подлинное значение для развития европейской философии.

После Шеллинга[1] и Гегеля[2] длинный ряд выдающихся ученых представлял и развивал это направление углубленного изучения Аристотеля. Мы назовем здесь лишь самых заслуженных, это: J. Becker, C. Brandis, T. Waitz, A. Schwegler, F. Biese, H. Bonitz, K. Prantl, E. Zeller, A. Trendelenburg, B.S. Hilair, F. Brentano, J. Vahlan, J. Bernacs, F. Ueberweg, K. Fischer, F. Ravaisson, J. Barnett, G. Teichmueller, O. Appelt, M. Heinze, C. Baumker, A.E. Schaignet, E. Rohde, R. Eucken, L. Spengl, F. Suesemihl, G. Engel, J. Freudentahl, E. Hardi, G.v. Hartling, H. Mayer, F.F. Kampe, H. Steintahl, M. Kappes, P. Natorp, A. Bullinger, а в самое последнее время это такие проницательные исследователи как: G. Plait, W. Jaeger, J. Stenzel, W.D. Ross, E. Rolfes. Трудами всех этих ученых поставлено вне всякого сомнения огромное значение философии Аристотеля не только для истории философии в целом, но в особенности для нашего времени.

В наши дни университетское преподавание философии не может не делать одним из главных предметов своей работы именно сочинения Аристотеля, которые в своем классическом характере, конечно, должны быть изучены не только философски по их общему идейному содержанию, но и строго филологически в отношении отдельных понятий, выражений, строя речи, своеобразности языка и т.п. Перед лицом этой последней задачи становится особенно важным детально усвоить себе и понять *все особенности* аристотелевской, часто неустойчивой и вполне последовательной, а потому для начинающего изучение исключительно трудной, философской терминологии.

Аристотелевская терминология несомненно послужила подлинной основой и всей вообще философской терминологии. Термины средневековой и новой философии в большинстве случаев представляют собой лишь видоизменения и углубления значения и смысла терминов философских сочинений Аристотеля. Равным образом и термины современной нам философии часто нельзя даже надлежащим образом понять, не восходя в рассмотрении их значения до первоначального смысла их у Аристотеля. Трудный язык и терминологию для начинающего изучать философию важно поэтому усвоить прежде всего как необходимую *пропедевтику* всех его последующих занятий и возможных успехов. Но терминология Аристотеля для ее адекватного усвоения нуждается в

---

[1] См.: Einleitung in die Philosophie der Mythol. Stuttgart; Aussburg, 1856. S. 253–572.

[2] См.: Vorlesungen uber die Geschichte der Philosophie / Hrsg. v. H. Glockner. Stuttgart, 1928. Bd. II. S. 298–423.

непрерывном комментарии и пояснениях. Эту задачу, правда, в самых скромных размерах и с наибольшей возможной краткостью, и стремится восполнить настоящая работа. Мы ставим своей целью собрать важнейшие философские termini technici и дать им на основании текста сочинений Аристотеля объяснение, соответствующее состоянию научного исследования сочинений Аристотеля.

Так возник этот "Лексикон философских терминов Аристотеля", еще не полный и подлежащий дальнейшей разработке в будущем. При составлении этого *Лексикона*, выросшего из простого index rerum к "Органону" Аристотеля, мы не стремились привести для каждого термина исчерпывающий список мест, где он в сочинениях Аристотеля встречается, – задача, как известно, поставленная и с изумительным совершенством исполненная Германом Боницем в его грандиозном и до сих пор не превзойденном *Index Aristotelicus*, – но приводили для каждого термина лишь места наиболее характерные и яркие. Ввести начинающего в мир понятий Аристотеля и тем облегчить для него понимание и изучение сочинений Аристотеля – на это и только на это были направлены наши усилия. Прослеживать развитие отдельных терминов философии после Аристотеля не входило в план нашей работы, и в этом отношении мы ограничились замечаниями об отдельных, особенно важных терминах, каковы: "материя", "возможность", "энергия", первое по природе" и "первое для нас" и т.п.

Б.А. Фохт
1936–1942 гг.

ИЗБРАННЫЕ МЕСТА ИЗ ЛЕКСИКОНА проф. Б.А. ФОХТА

АКСИОМА (ἀξίωμα): принцип или ОСНОВОПОЛОЖЕНИЕ ДЛЯ ДОКАЗАТЕЛЬСТВА, недоказанная и недоказуемая предпосылка опосредованного умозаключения (силлогизма), содержащая и выражающая в себе общее и дальше уже ниоткуда невыводимое положение, служащее основой всего доказательства. *Вт.Ан.* I, 2, 72a15–20; I, 10, 76b14 (τὰ κοινὰ λεγόμενα ἀξιώματα). Ср. *Физ.* VIII, 8, 252a24; иногда также в значении принципа поведения: *Этика Ник.* IV, 7, 1123b25.

АКЦИДЕНТАЛЬНЫЙ, случайный, несущественный, привходящий (συμβεβηκός, συμβαίνει τινι). Чтобы вполне уяснить этот трудный и чрезвычайно важный у А. термин, необходимо войти в некоторые подробности. Греческий глагол συμβαίνειν (лат. *accidere*) означает буквально: случаться, наступать, приключаться или обнаруживаться в самом широком смысле слова; отсюда συμβαίνει (лат. *accidit*) – происходит, проистекает, случается; τὰ συμβαίνοντα – события, факты, переживания, см. *О возн. жив.* I, 18, 25b4. В применении к доказательству συμβαίνει означает получение (букв. наступление) выводимых истин, СЛЕДУЮЩИХ С НЕОБХОДИМОСТЬЮ (лат. *consequi*) из дан-

ных предпосылок. В этом смысле термин συμβαίνειν (проистекать, вытекать) особенно часто употребляется в доказательствах опровержения, когда из какого-либо тезиса противника выводится следствие, непосредственно подрывающее этот тезис. Формула опровержения при этом обыкновенно гласит: "нелепо" (ἄτοπον), или: "такое следствие невозможно" (ἀδύνατον συμβαίνειν) – подразумевается, без подрыва тезиса. Поэтому греческое συμβεβηκός (συμβαίνει τινι) означает прежде всего то, что в самом общем смысле высказывается латинским *id quod accidit,* то, что наступает, случается или, выражая то же самое отглагольным существительным, АКЦИДЕНЦИЮ: нечто, обнаруживающееся в чем-нибудь, нечто, присущее какой-либо вещи (чему-нибудь) и о ней могущее быть высказанным, коротко говоря, какое-либо (не необходимое) СВОЙСТВО вещи. Акциденция (τὸ συμβεβηκός) стоит, таким образом, в отношении противоположности к существу вещи, к ее сущности, или субстанции (οὐσία), основным признаком которой является как раз то, что она НЕ СУЩЕСТВУЕТ В ДРУГОМ, и именно поэтому не может быть и высказываемой о чем-либо другом как о своем логическом подлежащем (субъекте). Означенная акциденция (τὸ συμβεβηκός), или свойство вещи, может быть, однако, или чисто случайным, или вытекать изданной вещи с необходимостью и, следовательно, составлять ее СУЩЕСТВЕННУЮ ПРИНАДЛЕЖНОСТЬ, быть συμβεβηκὸς καθ' αὑτό. Этот двоякий смысл значительно затрудняет у А. понимание термина акциденция-случайное (случайность), хотя первое значение этого термина как несущественного, случайного свойства, в общем, превалирует у А. Акцидентальным, привходящим, случайным (συμβεβηκός), как правило, называют поэтому "то, что хотя и встречается в чем-то другом и может быть истинным образом о нем высказано, но не содержится в нем ни с необходимостью, ни даже в большинстве случаев" (*Mem.* V, 30, 1025a14). Или: акцидентальное (συμβεβηκός) есть "то, что одной и той же вещи может быть и присущим, и не присущим" (*Top.* I, 5, 102b6). Греч. συμβεβηκός означает поэтому у А., вообще говоря, АКЦИДЕНТАЛЬНОЕ СВОЙСТВО, АКЦИДЕНТАЛЬНОЕ, СЛУЧАЙНОЕ БЫТИЕ, в противоположность бытию существенному, необходимому. Или, как выражает это А.: "акцидентальное не может быть акцидентальным свойством акцидентального" (τὸ γὰρ συμβεβηκός οὐ συμβεβηκότι συμβεβηκός, *Mem.* IV, 4, 107b3). В этом смысле употребляется у А. и термин κατὰ συμβεβηκός (лат. *per accidens*) – "случайным образом", "по отношению к чему-нибудь" и т.п. Что о какой-нибудь вещи высказывается κατὰ συμβεβηκός (*per accidens*), то тем самым не присуще данной вещи по существу (καθ' αὑτό), но лишь при известных обстоятельствах и при известном отношении. Поэтому какому-либо предмету все то принадлежит κατὰ συμβεβηκός (*per accidens*), что не вытекает непосредственно ИЗ ПОНЯТИЯ о нем, и, наоборот, все, что имеет значение и высказывается, может быть присуще только ОТДЕЛЬНЫМ случаям или вещам, входящим в данное понятие и в нем мыслимым, но отнюдь не тому ОБЩЕМУ содержанию, которое как существенное присуще всем

случаям или вещам, мыслимым в данном понятии. К сожалению, от этого точного словоупотребления, в целом являющегося у А. господствующим, он нередко отступает (в угоду тому значению, которое глагол συμβαίνειν может получать в доказательстве) и начинает также обозначать термином συμβεβηκός (акциденция) и то свойство вещи или предмета, которое с необходимостью вытекает из понятия о нем, т.е. СВОЙСТВО СУЩЕСТВЕННОЕ (атрибут). *Мет.* V, 30, 1025a30, прибавляя лишь, для различения от первого, господствующего значения, слова καθ' αὐτό (*per se*), т.е. "в себе". См. особенно *Вт.Ан.* I, 22, 83b19, 6, 75a18. Так у А. возникает трудный и, в сущности, внутренне противоречивый термин συμβεβηκὸς καθ' αὐτό ("акцидентальное в себе").

БЛАГО (ἀγαθόν): в качестве цели человеческого стремления тождественно с целью (τὸ οὗ ἕνεκα καὶ τὸ τέλος) и соответственно этому определяется А. как то "благо, ради которого желательно все остальное" (τἀγαθὸν οὗ πάντ' ἐφίεντα), см. *Этика Ник.* I, 1. А. различает: благо, достижимое посредством человеческой деятельности (πρακτὸν ἀγαθόν) и благо в безусловном смысле (ἀγαθὸν ἁπλῶς), т.е. то, что является благом САМО ПО СЕБЕ (αὐτό или καθ' αὐτό) и через себя (δι' αὐτό, лат. *bonum simpliciter* или *per se*): от блага в безусловном смысле отличается, далее, "благо для чего-нибудь" (ἀγαθὸν τινί), являющееся таковым "ради чего-нибудь другого" (ἑτέρου ἕνεκα) и "через что-либо другое" (δι' ἄλλο ἀγαθόν, лат. *bonum cui, secundum quid accidens*). Ср. *Этика Ник.* I, 1, 1094a18.22, 4, 1096b13; *Топ.* III, 1116b8, ср. *Перв.Ан.* I, 1, 24a22.40.49 и 24b10, ср. также *Мет.* I, 3, 983a32, 7, 988b9, III, 2, 996a24; *Физ.* I, 9, 191a17; *О душе* III, 10, 433a28; *Мет.* V, 2, 1031b26; *Физ.* II, 3, 195a26; *Кат.* 11, 14a23; *Мет.* XII, 10, 1075a12; *Кат.* 12, 14b4; *Физ.* VIII, 7, 260b22, 6, 259a11; *Мет.* I, 4, 985a10, III, 2, 996a28; *Топ.* I, 15, 107a11, 106a4.

БОГ (θεός), *БОЖЕСТВО* (τὸ θεῖον). При рассмотрении смысла терминов: *ВОЗМОЖНОСТЬ* (δύναμις), *ВЕЩЕСТВО* (ὕλη), а также *ФОРМА* (εἶδος, τὸ τί ἦν εἶναι), и связанных с этим последним термином *ЭНЕРГИЯ* (ἐνέργεια) и *ЭНТЕЛЕХИЯ* (ἐντελέχεια), мы видели уже, что, по основному убеждению А., между веществом (ὕλη) и формой (εἶδος) существует глубокое внутреннее сродство, именно, всякому ВЕЩЕСТВУ присуще стремление ПРИОБРЕСТИ некоторую ФОРМУ, и, наоборот, всякой форме – стремление приобрести какое-нибудь вещество и воплотиться. Совокупность же всех чистых форм и тем самым постигаемое в понятиях (как мысленных формах) СУЩЕСТВО ВСЕХ ВЕЩЕЙ вообще есть то, что А. обозначает особым словом (также скоро получившим значение твердо установленного термина), заимствованным им из народной религии, именно, словом БОГ (θεός) и другим, тесно связанным с ним словом – БОЖЕСТВО (τὸ θεῖον). В пользу реальности этого своего бога А. приводит некоторого рода космологическое доказательство, в основном сводящееся к следую-

щему: всякое становление (возникновение) есть переход от бытия потенциального к бытию актуальному. Но такой переход возможен лишь посредством некоторого уже существующего актуального бытия. См. об этом *Met.* IX, 4, 1049b24: "Всегда из потенциального бытия возникает бытие актуальное через посредство актуального же" (ἀεὶ γὰρ ἐκ τοῦ δυνάμει ὄντος γίγνεται τὸ ἐνεργείᾳ ὂν ὑπὸ ἐνεργείᾳ ὄντος). Мы, в наше просвещенное время, едва ли могли бы согласиться с этим доказательством А., ибо, поскольку всякой материи (ὕλη) уже по самой ее природе присуще стремление принять какую-либо форму, и всякая форма обладает силой, так сказать, поднимать материю до себя, – постольку за пределами материи и выше ее нет, казалось бы, надобности предполагать еще какое-то особенное актуальное бытие или, выражаясь словами А., какой-то особый "первый двигатель" (πρῶτον κινοῦν), ибо в природе самой формы (εἶδος), как и неразрывно связанной с ней материи (ὕλη), уже заложен совершенно достаточный для ее оформления ПРИНЦИП ДВИЖЕНИЯ: материя (ὕλη) притягивается своей формой (εἶδος) и через ее действия получает свое оформление, не нуждаясь в том, чтобы быть стимулируемой еще какой-то ДРУГОЙ высшей формой, или эйдосом. Но именно такая ДРУГАЯ форма, или эйдос, как раз и предполагается в аргументации А., ибо, по воззрению А., та форма (εἶδος), которая еще только должна возникнуть, не может быть тождественна с той, которая обусловливает и реализует само возникновение, и, следовательно, такая (другая) форма должна была существовать уже раньше как некоторого рода ЦЕЛЬ осуществления, в последнем счете, как КОНЕЧНАЯ ЦЕЛЬ.

В соответствии со сказанным, нельзя не видеть, что бог А. является, с одной стороны, принципом ИММАНЕНТНЫМ миру, с другой же стороны – принципом, ему ТРАНСЦЕНДЕНТНЫМ. В качестве начала имманентного миру он (бог) есть совокупность постигаемого в понятиях СУЩЕСТВА ВСЕХ ВЕЩЕЙ, того формирующего существа его, которое все вещественное в мире, всю его материю заставляет двигаться как бы себе навстречу и превращаться в вещество оформленное. При этом, однако, А. представляет себе это отношение таким образом, что мыслимый им бог, или ФОРМА ВСЕХ ФОРМ (εἶδος τῶν εἰδῶν) сам не движется и двигает все вещи мира не своим движением, а лишь как ПРЕДМЕТ ЛЮБВИ, так что все они стремятся к нему как к чему-то, ВНЕ ИХ НАХОДЯЩЕМУСЯ (κινεῖ δὲ ὡς ἐρώμενον, κινούμενα δέ τἆλλα κινεῖ, *Met.* XII, 7, 1072b3) как к своей последней цели. Здесь, в сущности, и кончается уже значение аристотелевского бога как имманентного миру принципа, ибо хотя всем вещам, поскольку они связаны с веществом, и присуще, по А., стремление (А. выражает это терминами ὁρμή, ἐφίεσθαι, ὀρέγεσθαι) к тому, чтобы из состояния потенциальности подняться до полной актуальности (действительности), т.е. из вещества (ὕλη) превратиться в форму (εἶδος) (поскольку всякое вещество само по себе несовершенно), но все же ЦЕЛЬ всех стремлений вещества, в конечном счете, лежит ВНЕ ЕГО, является для него ТРАНСЦЕНДЕНТНЫМ. И кроме того, В САМОМ ВЕЩЕСТВЕ наряду с указанным стремлением подняться к форме и вопло-

тить ее в себя, содержится, по А., еще и ПРОТИВОПОЛОЖНАЯ ТЕНДЕНЦИЯ, тормозящая развитие мира в направлении к форме (ἀνάγκη – "необходимость") и служащая причиной того, что А. называет αὐτόματον – момент произвольного и *иррационального* во всех образованиях природы, противодействующий всякому воплощению формы и осуществлению целей в мире. Но с особенной ясностью трансцендентное значение аристотелевского бога обнаруживается из следующей приводимой им аналогии: "как в устройстве войска дисциплина воплощается не только в отдельных его членах, но кроме того, и притом в большей мере, в личности военачальника" (καὶ γὰρ ἐν τῇ τάξει τὸ εὖ καὶ ὁ στρατηγὸς, καὶ μᾶλλον οὗτος, *Met.* XII, 10, 1075a14), так точно и бог, как совокупность всех чистых форм, не находит своего воплощения всецело ТОЛЬКО В МИРЕ, но некоторым образом и ПРОТИВОСТОИТ ему как ὀρεκτόν (предмет стремления) и νοητόν (нечто мыслимое), т.е. как цель для всякого стремления и познания, не содержащаяся в самом этом стремлении. В качестве такого начала бог по самому существу своей природы есть деятельность (ἐνέργεια) и поскольку эта деятельность свободна от всего вещественного, она есть чистая деятельность мышления – νόησις. Так, начав с имманентности бога миру, А. кончил признанием его совершенной трансцендентности.

Весьма интересны и дальнейшие выводы А. из установленного им понимания природы бога. Согласно основному принципу учения А., ценность мышления определяется ценностью того, что является предметом мышления. Но раз это так, то бог, как ВЫСШАЯ ФОРМА МЫШЛЕНИЯ, и своим предметом может иметь только ВЫСШИЙ ОБЪЕКТ МЫШЛЕНИЯ, и этим объектом и служит упомянутая выше совокупность всех чистых форм, составляющая подлинное существо бога. Отсюда логический вывод, что бог есть "мышление мышления" – νόησις νοήσεως, как гласит знаменитое определение в его *Met.* XII, 9, 1074b33: "Следовательно, он мыслит самого себя и, поскольку он есть наилучшее, и мышление его есть мышление мышления" (αὐτὸν ἄρα νοεῖ εἴπερ ἐστὶ τὸ κράτιστον καὶ ἔστιν ἡ νόησις νοήσεως νόησις).

В этой деятельности самомышления заключается и его блаженство. См. *Met.* XII, 7, 1072b24, где читаем: "И теория (т.е. чистое спекулятивное мышление) есть самое приятное и самое лучшее. Если поэтому богу так хорошо всегда, как нам иногда, то это удивительно; если же ему еще более хорошо, то это еще более удивительно. Но именно так (в действительности) с ним и обстоит дело. Но ведь и жизнь присуща ему, ибо деятельность духа (νοῦ) есть жизнь и сам он есть его высшая и вечная жизнь, ибо мы утверждаем: бог есть вечное и высшее (лучшее) живое существо и соответственно этому, ему присуща жизнь без перерыва и конца, ибо таков бог".

БЫТИЕ (τὸ εἶναι) в смысле *a*) наличного или конкретного бытия вообще (τὸ εἶναι ἁπλῶς) и *b*) в смысле определенного бытия, именно таким, а не иным образом сущего (τὸ εἶναί τι). *Вт.Ан.* II, 1, 89b33, 2, 90a слл.

ПЕРВОЕ означает не что иное, как простой, самостоятельный предикат, по формуле: "нечто (или *вот это*) есть";

ВТОРОЕ напротив, распадается на множество видов предицирования и охватывает все то, что существует помимо лишенной всякого определения материи (ὕλη), следовательно, всю жизнь во всех ее формах, все количественные и качественные определения, все деятельности, все отношения, вещи и т.п. Бытие в этом втором смысле, следовательно, в такой же мере многообразно, в какой это многообразие определяется различными формами высказывания – КАТЕГОРИЯМИ, и категории есть, таким образом, те самые общие виды (роды), в которых раскрывается всякая определенность бытия (τὸ εἶναί τι). См. *Met.* V, 7, 1017a22, а также VII, 1. Оба указанные значения бытия находят затем свое конкретное объединение в том, что у А. выражается термином СУЩНОСТЬ, или субстанция (οὐσία). Соответственно этому и "сущее" (τὸ ὄν) обыкновенно означает у А. именно сущее ОПРЕДЕЛЕННЫМ ОБРАЗОМ, тогда как сущее, не обладающее такой определенностью, есть то, что обозначается им как "не-сущее" (τὸ μὴ ὄν). В связи со сказанным о бытии следует понимать и два других, весьма важных термина А., а именно: "что именно есть что-нибудь" (τί ἐστι) и "подлинное существо вещи" (τί ἦν εἶναι). При этом первый из названных терминов (τί ἐστι) имеет более общее, широкое, а потому и несколько неопределенное значение. В самом деле, он одинаково служит как для выражения ВЕЩЕСТВА (материи), см. *Met.* VII, 3, 1043b27, так и для обозначения СУЩНОСТИ, лишенной всякого вещества, см. *О душе* I, 1, 403a30, как равно, и это даже наиболее часто, для указания на КОНКРЕТНОЕ СОЕДИНЕНИЕ того и другого (т.е. материи с одной стороны и сущности, лишенной всего вещественного, – с другой) – σύνολον ἐξ εἴδους καὶ ὕλης – составляющее КОНКРЕТНУЮ ФОРМУ (всякого) ПОНЯТИЯ. См. *Met.* VII, 2, 1043a21. Отсюда "то, что именно есть что-либо" (τὸ τί ἐστι), или общее существо вещи, будет по смыслу равно "быть чем-нибудь", т.е. какой-нибудь вещью, напр., "быть человеком" (τὸ εἶναι ἀνθρώπῳ) или "быть единым" (τὸ ἑνὶ εἶναι). Далее оба эти выражения (т.е. τί ἐστι и τὸ εἶναι) могут быть соединены в одном выражении, напр., "что есть (или что значит) быть человеком" (τί ἐστι τὸ ἀνθρώπῳ εἶναι). Если теперь, как это обыкновенно и бывает, вместо praesens ἐστι поставить imperfectum ἦν, то и получится второй из двух указанных выше важных терминов: τί ἦν (τὸ) ἀνθρώπῳ εἶναι, букв. "что было (а подразумевается, есть и будет) быть человеком", т.е. в чем его подлинное существо, или, в обобщенном виде τὸ τί ἦν εἶναι с дательным падежом – подлинное существо чего-либо, εἶδος (эйдос), выражающий всю совокупную (подлинную) сущность чего-нибудь. Наш второй термин ("подлинное существо вещи") является, таким образом, видом первого термина ("что именно есть что-нибудь") и означает некоторую детализацию или формулу уточнения – "суть бытия", как у нас стали переводить на русский язык этот термин. В этом своеобразном термине нашла себе выражение также и платоновская тен-

денция ученика Платона Аристотеля, ибо τὸ τί ἦν εἶναι какой-либо вещи есть именно то, что вещь есть в своей ИДЕЕ, чем она как "эйдос" всегда была "без материи" (ἄνευ ὕλης) и чем она как вневременная навсегда и останется в качестве ЧИСТОЙ СУЩНОСТИ, реальной "в себе", до всякой конкретной вещи, существующей в качестве чувственно воспринимаемой ВО ВРЕМЕНИ. См. *Вт.Ан.* I, 22, 83b5. 27; 27, 87a36; 33, 89a20; II, 7, 92a34 и проч. Ср. *ЭЙДОС*.

ВОЗМОЖНОСТЬ, потенциальность, потенция (δύναμις, лат. *potentia*): все то, что может стать другим, однако не есть еще это другое и им является лишь В ВОЗМОЖНОСТИ (δύναμις), напр., зерно (семя) потенциально (в возможности) есть колос, мрамор потенциально – статуя и т.п. См., напр., *О возникн.* I, 3, 317b23; *Мет.* XIV, 2, 1089a28. Отсюда "потенциальное бытие", или "бытие в возможности" (τὸ δυνάμει ὄν, κατὰ δύναμιν ὄν), см. *Мет.* XII, 6, 1071b13. 19, IX, 8, 1050b8; *О душе* III, 2, 427a6; *Об истолк.* 9, 19a17. Потенция (δύναμις) означает, таким образом, ОБЪЕКТИВНУЮ возможность из ВНУТРЕННИХ условий и оснований, которые должны быть даны для того, чтобы было вообще возможно какое-либо развитие, следовательно также – ЗАРОДЫШИ, ЗАДАТКИ, предрасположение и т.п. Поэтому там, где такой потенции, или задатка (δύναμις), нет, там невозможно и никакое развитие (*Мет.* V, 7, 1071b1, VI, 2, 1026b1, XIV, 2, 1089a28. Ср. IX, 10, 1051a35, 1, 1045b33; *О душе* I, 1, 402a26; *Мет.* III, 4, 1007b28, XIII, 10, 1087a16, IX, 7, 1048b37, IX, 3, 1047a18; *Физ.* I. 8, 191b28; *О возникн.* I, 317b16. Несколько иное значение термин "возможность" (δύναμις) получает у А., когда употребляется в смысле СИЛЫ (лат. *vis*) или СПОСОБНОСТИ (*facultas*), все равно, будет ли при этом эта сила или способность пониматься как разумная или неразумная, как способность к действию (δύναμις ποιητική) или к страданию, испытыванию чего-л. (δύναμις παθητική), *Мет.* IV, 4, 1007b28, V, 7, 1017b1, VIII, 1, 1042a28, XII, 5, 1071a10, XIII, 1087a16; *О жизни и смерти* 2, 468b3; *Метеор.* I, 3, 339b1; *О душе* III, 5, 430a21, 7, 431a2 и во мн. др. местах. В этом смысле "возможность" означает начало (принцип), вызывающее в чем-либо "другом" некоторое изменение или движение, см. *Мет.* IX, 1–6, V, 12 (ἀρχὴ κινήσεως ἢ μεταβολῆς ἡ ἐν ἑτέρῳ ἢ ᾗ ἕτερον). В смысле близком к последнему термин "возможность" употребляется А. также и для обозначения ВЕЩЕСТВА (материи), которому присуща сила, см. *О частях жив.* I, 18, 646a14 сл., а также *De sensu* 5, 444a1. Целый ряд выражений последующей особенно схоластической, философии, как то: *potens, virtualis, potentia, virtute, virtualiter* и т.п. – все сводятся к аристотелевской δύναμις. См. кроме того: *Об истолк.* 13, 23a25; *Мет.* IX, 8, 1050b3, 8, 1049b24; *Физ.* III, 2, 202a12; *Мет.* VIII, 6,1045b21; *Об истолк.* 13, 25 и 23; *Мет.* XII, 9, 1074b28; *Физ.* III, 6, 206a18, 206b13, 8, 208a6. Ср. *ЭНЕРГИЯ* (ἐνέργεια) и *МАТЕРИЯ* (ὕλη).

ВОСПРИЯТИЕ, чувственное (αἴσθησις): прирожденная способность к различению и основанному на нем суждению (δύναμις σύμφυτος κριτική), *Вт.Ан.* II, 19, 99b35; восприятие направлено на единичное и частное (τῶν γὰρ καθ' ἕκαστον ἡ αἴσθησις), *Вт.Ан.* I, 18, 81b6; чувственное восприятие не ведет к знанию (οὐ δὲ δι' αἰσθήσεως ἔστιν ἐπίστασθαι), *Вт.Ан.* I, 31, 87b28. По А., чувственное восприятие всегда относится поэтому к объектам, имеющимся в непосредственной наличности в качестве единичных предметов, и в этом смысле является деятельностью усвоения в этих предметах их чувственных форм "без всякой материи": τὸ δεικτικὸν τῶν αἰσθητῶν εἰδῶν ἄνευ τῆς ὕλης, см. *О душе* II, 12. Далее, в качестве изменения (ἀλλοίωσις), вызываемого в воспринимаемом существе тем, ЧТО воспринимается, восприятие определяется А. также и как "движение души, опосредованное телом" (κίνησίς τις διὰ τοῦ σώματος τῆς ψυχῆς), см. *De somno* 1, 454a9. Но основной смысл термина "чувственное восприятие (αἴσθησις) у А. есть все же именно "способность чувственного восприятия" вообще (κοινὴ αἴσθησις) как подлинного единого органа для усвоения, сравнения и различения чувственных качеств множества единичных предметов (αἰαθητὰ κοινά). Однако наряду с этим основным значением А. нередко говорит о "восприятиях" (αἰσθήσεις) также и в смысле "пяти органов внешних чувств" (πέντε αἰσθήσεις), каждый из которых имеет дело уже не с общими свойствами многих единичных предметов, но с особенными свойствами (αἰσθητὰ ἴδια), присущими лишь отдельным предметам или их сравнительно ограниченным группам. У А. мы, таким образом, находим уже определенное различение между общим, или внутренним, чувством (*sensus communis* sive *interior*) и так наз. "внешним" чувством (*sensus externus*). Посредством общего, или внутреннего, чувства чувственное начало души оказывается способным внутренне схватывать и осознавать акты внешних чувств, и, следовательно, в известной мере рефлектировать на некоторую часть своей собственной деятельности (см. *О душе* II, 5. 6; III, 1. 2). О "чувственном органе" (αἰσθητέριον) см. *De sensu* 3, 440a19. В некоторых случаях слово "восприятие" употребляется А. также и для обозначения "чувственно воспринимаемого", следовательно, для самих объектов чувственного восприятия. См. напр., *Мет.* I, 1, 981b14; *Поэт.* 15, 1454b17. Наконец, в самом широком и общем смысле термин "восприятие" обозначает ПОЗНАНИЕ, ЗНАНИЕ, СВЕДЕНИЕ, – напр., в выражениях "иметь или получать восприятие" (познание, знание и т.п.) – ἔχειν или λαμβάνειν αἴσθησιν. См. *Этика Ник.* VI, 12, 1143b5; *Физ.* IV, 11, 219a25. Вообще "восприятие" означает, по А., ПЕРВУЮ СТУПЕНЬ знания (о вещах). В своей низшей форме эта ступень знания присуща, соответственно, низшим животным (см. *Мет.* I, 1), она всегда направлена лишь на ЕДИНИЧНОЕ и частное, существенно отличаясь этим от научного знания (ἐπιστήμη), имеющего своим предметом ОБЩЕЕ. См. *О душе* II, 5, 417b22. Ср., кроме того: *О душе* II, 11, 424a4; *Втор.Ан.* II, 19, 99b35, 7, 92b2; *О душе* III, 9, 432a16, I, 2, 404b23 (сравнение с Платоном).

ДВИЖЕНИЕ (κίνησις): по А., ДВИЖЕНИЕ есть энтелехия того, что обладает бытием лишь в возможности (потенции) и что только в отношении к осуществленному бытию имеет характер потенциального, именно в ДВИЖЕНИИ и через него становящегося актуальным (ἡ τοῦ δυνατοῦ ᾗ δυνατόν ἐντελέχεια). См. особ. *Физ.* III, 2, а также 1, 201a10.29 и 201b5, кроме того 2, 202a7 и VIII, 1, 251a9; *Мет.* XI, 9, 1065b16.23.33; *Физ.* III, 2, 201b31, VIII, 5, 257b8; *Мет.* XI, 9, 1066a20, IX, 6, 1048b28; *О душе* II, 5, 417a16 и III, 7, 431a6; "всякое движение происходит из чего-нибудь во что-нибудь", *Физ.* V, 1, 224b1; "движение и изменение развиваются между противоположностями", *Физ.* VIII, 7, 261a33, ср. *О душе* I, 3, 406b12; *Физ.* IV, 12, 221b3; "ни одно движение не бесконечно", *Мет.* III, 4, 999b10; "нет движения вне вещей", *Физ.* VIII, 1, 202a7. Ср. *Перв.Ан.* I, 36, 43b31; кроме того: "каждое движение происходит во времени", *Физ.* VI, 4, 235a11; о НАЧАЛЕ движения см. *Мет.* I, 3, 983a30 и *О происх. животн.* I, 20, 729a10; о СПОСОБАХ РАССМОТРЕНИЯ движения (физическом и из понятий) *Мет.* V, 1, 1069b1, *О возникн. и уничт.* I, 3, 318a3. Ср. *Мет.* V, 1, 1026a3; о ВИДАХ движения см. *Физ.* III, 1, 201a8, *Мет.* XI, 9, 1065b14; ОТЛИЧИЕ движения ОТ ПРОИСХОЖДЕНИЯ И ГИБЕЛИ: *Физ.* V, 1, 225a26.32, *Кат.* 14, 15a13 и 15b1, *О душе* I, 3, 406a12, *Физ.* V, 6. Движение есть, таким образом, переход из возможного (потенции) в действительное (акт), в нем и через него потенция актуализируется, достигает своего осуществления и завершения. Так, напр., металл, художником (скульптором) перерабатываемый в статую, как таковой не есть еще, разумеется, статуя, но представляет собой лишь потенцию, он (металл) есть статуя в ее возможности, но еще не в ее действительности или энергии (δυνάμει, а не ἐνεργείᾳ). Только эта последняя есть осуществление деятельности художника, каковая деятельность и есть ДВИЖЕНИЕ. Покуда длится эта деятельность, длится и движение, именно потому, что – и поскольку *еще* – остается нечто потенциальное, подлежащее реализации. Само по себе движение не есть поэтому ни возможность (δύναμις), ни действительность (ἐνέργεια), но, в известном смысле, и то и другое вместе, поскольку для движения в одинаковой мере требуется и то и другое вместе: ВОЗМОЖНОСТЬ существует (имеется налицо) в течение всего процесса движения и исчезает лишь тогда, когда в ДЕЙСТВИТЕЛЬНОСТИ достигается ЦЕЛЬ движения, завершается осуществление того, к чему движение было с самого начала направлено, становится реализованной *ЭНТЕЛЕХИЯ*. И так как движение есть то посредствующее, через что все вообще из возможности стремится перейти в действительность, и даже само СУЩЕСТВО ДВИЖЕНИЯ в том как раз и состоит, чтобы возможное переходило в актуальное, действительное, то вследствие этого оно, т.е. движение, и простирается лишь настолько, насколько имеет значение и силу отношение возможного к действительному, потенция к акту. Из сказанного ясно, в каком смысле ДВИЖЕНИЕ может быть названо НЕЗАВЕРШЕННОЙ ЭНЕРГИЕЙ

или неосуществленной еще актуальностью (ἐνέργεια ἀτελής), поскольку именно в незавершенной энергии цель движения была уже достигнута, тогда как в самом движении эта цель еще только осуществляется, находится в процессе своего становления. См. *Физ.* III, 2, 201b31 слл, III, 1, 201a27–29. Ср. *Вт.Ан.* II, 11, 94a22.

ДОКАЗАТЕЛЬСТВО (ἀπόδειξις): по точному смыслу этого термина имеется в виду доказательство из истинных и необходимых предпосылок, см. *Топ.* I, 1, 100a27; далее также – ДЕДУКТИВНЫЙ МЕТОД доказательства в противоположность ИНДУКТИВНОМУ (ἐπαγωγή), *Вт.Ан.* I, 16, 81a40, II, 7, 92a35.37. Ср. *Перв.Ан.* I, 1, 24a11; II, 16, 65a36; *Мет.* I, 9, 992b31; *Вт.Ан.* II, 10, 94a7 и главы 3–8; *О душе* I, 1, 402a19; *Вт.Ан.* II, 2, 97b17, 8, 93b28. Вообще говоря, А. различает ПРЯМОЕ доказательство и КОСВЕННОЕ (δεικνύναι ἢ δεικτικῶς ἢ ἐξ ὑποθέσεως). См. определение доказательства *Перв.Ан.* I, 4, 25b29 и особ. гл. 25 полностью; также *Вт.Ан.* II, 3, 90b10, I, 37b18, 24, 85b23, 4, 73a24; *Мет.* V, 5, 1015b7. О ПРЯМОМ и КОСВЕННОМ доказательстве см. особ. *Вт.Ан.* I, 25–26, 29. Первое истину какого-либо положения выводит непосредственно из признанной истинности какого-нибудь другого положения, с которым доказываемое стоит во внутренней и необходимой связи. Второе состоит в том, что противника (в споре) побуждают КОСВЕННО (т.е. не прямым способом) вместе с другими признанными им положениями признать истинным также и ДАННОЕ положение, или же, при нежелании признать его истинным, оказаться в противоречии с самим собой, т.е. с положениями, уже признанными им же самим за истинные. Одной из форм этого косвенного доказательства (по аристотелевской терминологии, ἀπόδειξις ἐξ ὑποθέσεως, см. *Вт.Ан.* II, 6, 92a7.20. Ср. I, 3, 72b15, 22, 83b39; *Перв. Ан.* I, 29, 45b16) является доказательство, осуществляемое через раскрытие ложности и невозможности противоречащей противоположности (*deductio* или *reductio ad impossibile*, также *deductio ad absurdum*), см. *Перв.Ан.* I, 23, 40b25, 41a23, также *Перв.Ан.* II, 14, 62b29 и I, 21, 39b33, 6, 28a23. Ср. *Вт.Ан.* I, 26. Эту последнюю форму косвенного доказательства и принято в современной логике обозначить как АПАГОГИЧЕСКОЕ ДОКАЗАТЕЛЬСТВО, или доказательство приведения к невозможному (ἀπάγειν εἰς ἀδύνατον), и даже просто отождествлять его с косвенным доказательством вообще, хотя у самого А. термин ἀπαγωγή (сведение) употребляется в ином, более широком смысле, соответственно чему и в более общем смысле понималось им и "косвенное доказательство", именно, как доказательство, исходящее из некоторого предположения (ἀπόδειξις ἐξ ὑποθέσεως), в отличие от доказательства прямого как выведения одного положения непосредственно из другого.

ДУША (ψυχή, лат. *anima*): принцип жизни, см. особенно *О душе* II, 2, 414a; А. определяет ее как "первую энтелехию" физического тела,

потенциально обладающего жизнью (*там же* II, 1, 412a27). Для разъяснения термина "первая энтелехия" (πρώτη ἐντελέχεια) следует заметить, что к так наз. "ВТОРОЙ (δευτέρα) энтелехии" она относится примерно так, как научное знание (ἐπιστήμη) относится к деятельному созерцанию (θεωρεῖν). В самом деле: и научное знание и созерцание не суть, по А., ТОЛЬКО ПРОСТЫЕ ЗАДАТКИ, но – некоторые ОСУЩЕСТВЛЕНИЯ, с той лишь разницей, что научное знание может существовать и как спокойное обладание, созерцание же, напротив, есть это же знание, но в состоянии деятельности. Соответственно этому и душа не находится (подобно божественному уму – νοῦς) всегда в состоянии ПОЛНОЙ деятельности ее (т.е. души) существа, но она (душа) всегда существует в качестве развитой силы, способной к проявлению своей деятельности. В качестве "энтелехии жизни" душа есть в то же время и ФОРМА тела (*forma corporis*), а также принцип движения и цель. А. различает: растительную душу (τὸ θρεπτικόν) от животной, или чувственной, души (τὸ αἰσθητικόν) и человеческой, или мыслящей, души (τὸ νοητικόν), возвышающей человека над всеми другими существами.

ЗНАНИЕ (γνῶσις) – главным образом в смысле пути теоретического познания, его процессов, *Вт.Ан.* I, 1, 71a2. ЗНАНИЕ В СМЫСЛЕ ПОЗНАНИЯ (ἐπιστήμη), по А., ТРЕТЬЯ СТУПЕНЬ знания – наука, тем отличающаяся от опыта (и простого восприятия предмета), что опыт дает знание только о "том факте, что что-нибудь есть", тогда как знание в смысле науки – также и "о том из чего", т.е. "почему и откуда" что-нибудь есть. Если опыт знакомит нас только с самой вещью как с чем-то данным, то знание в смысле науки раскрывает основание или причину вещи, и только оно способно к доказательству, т.е. к выведению данного знания о чем-либо из уже известных принципов. См. *Вт.Ан.* I, 2, 71a21, а также *О душе* II, 5, 417b23; *Вт.Ан.* I, 30–31; *Топ.* 2.8, 114a21–25; *Мет.* III, 4, 999b3. Ср. "первая наука" (ἡ πρώτη ἐπιστήμη) или "первая философия" (ἡ πρώτη φιλοσοφία), *Мет.* XI,4.

КАТЕГОРИЯ (κατηγορία): высказывание, предикат. Отсюда "роды категорий" (τὰ γένη τῶν κατηγοριῶν) или просто "категории" (κατηγορίαι), основные виды высказывания, или предикаты, см. *Об истолк.* 11, 21a29. Термином "категория" в собственном и техническом смысле обозначаются, однако, не всякие предикаты вообще, а только предикаты строго определенных положений (суждений), – тех именно, в которых субъектом служит сущее (бытие) – τὸ ὄν, следовательно, это высказывания или ПРЕДИКАТЫ О СУЩЕМ (бытии). Отсюда "категории сущего" (κατηγορίαι τοῦ ὄντος), т.е. виды или различные формы высказываний о сущем, см. *Мет.* VI, 1045b28. Это понятие "видов или форм высказывания" нередко выражается у А. присоединением к термину "категория" или "категории" еще и слов "схема" или "род", например, "схе́ма категории сущего" (σχῆμα τῆς κατηγορίας τοῦ

ὄντος), *Met.* V, 28, 1024b13, – основная форма высказывания о сущем. В этом смысле категории представляют собой различные значения бытия (ὄν), – категории (лат. *praedicamenta*) в значении верховных или высших родовых понятий бытия (или о бытии). Полностью эти категории перечисляются А. в *Kat.* 4. 16. 25, а также в *Top.* I, 9, 103b20, а именно: 1) сущность, или субстанция (οὐσία, τί ἐστι); 2) количество (ποσόν); 3) качество (ποιόν); 4) отношение (πρός τι); 5) "где", в каком месте, или пространство (πού); 6) "когда", или время (πότε); 7) положение (κεῖσθαι); 8) обладание [некоторым видом] (ἔχειν, лат. *habitus*); 9) действие (ποιεῖν); 10) страдание (πάσχειν). Ср. *Met.* XIV, 2, 1089b23, где все названные десять категорий различаются и распределяются по трем основным классам: сущности (οὐσίαι), качества или свойства (πάθη) и отношения (πρός τι). См. кроме того *Вт.Ан.* I, 22, 83a20–25, 83b10–20; ср. *Kat.* гл. 3 и *Вт.Ан.* I, 19, 82a20, а также *Met.* IV, 4, 1007a35; *Перв.Ан.* I, 23, 41a4.12; *Вт.Ан.* I, 22, 84a1; *Об истолк.* 11, 21a29; *Вт.Ан.* II, 13, 96b12; *Перв.Ан.* I, 28, 44a34; *Top.* VI, 3, 141a4; *Перв.Ан.* I, 24, 41b31, 29, 45b34, II, 5, 57b19, I, 46, 52a15; *О возн. и уничтожен.* I, 3, 318b17, *Top.* IX (*софистич. опроверж.*), 31, 181b27, I, 15, 107a3; *Met.* X, 4, 1055a1; *О душе* I, 5, 410a13; *Met.* V, 7, 1017a24; *Kat.* 8, 10b19; *Перв.Ан.* I, 37, 49a7; *Физ.* IV, 2, 201b27; *Met.* XI, 9, 1066a17; *Физ.* VI, 4, 227b5; *Met.* V, 17, 1017a23; *Вт.Ан.* II, 13, 96b19, I, 22, 83b15; *Kat.* 4, 1b25; Топ. I, 9, 103b20; *Вт.Ан.* I, 22, 83a21, 83b16.

КОНЕЧНАЯ ПРИЧИНА, ЦЕЛЬ (τέλος, лат. *finis*) равнозначно у А. с выражением "то, ради чего" (τὸ οὗ ἕνεκα, лат. *causa finalis*), – один из четырех высших принципов бытия, см. особ. *Физ.* II, 3. Целевая, или конечная, причина в конечном счете тождественна у А. с формой, или так наз. ФОРМАЛЬНОЙ ПРИЧИНОЙ (εἶδος, лат. *causa formalis*), ибо всякая деятельность по цели и всякое становление есть, по А., осуществление определенной формы, а эта форма всегда есть также и конечная цель. См. *Физ.* II, 7, 198a24; *Met.* VIII, 4, 1044b1; ср. *Вт.Ан.* II, 11, 94a23 (τὸ τίνος ἕνεκα), I, 24, 85b30–35 (τίνος ἕνεκα... τέλος) и 36 (οὗ ἕνεκα).

КТО-НИБУДЬ, НЕКТО, КАКОЙ-ТО и т.п. (τίς), неопределенное местоимение (*pronom. indef.*), подобно греч. ὅδε ("этот") присоединяется обыкновенно к какому-либо понятию, чтобы придать ему конкретный, индивидуальный смысл и таким образом обозначает вместе с этим понятием некоторое конкретное единичное бытие или существо, например, НЕКИЙ человек, т.е. какой-нибудь единичный (данный) человек (ὅτις ἄνθρωπος = ὁ καθ' ἕκαστον ἄνθρωπος); особенно часто встречаются у А. выражения: τόδε τι ("вот это определенное нечто") или, с еще большим уточнением через связь с ὅπερ или ὅσπερ, нечто как таковое, т.е. вот ИМЕННО ЭТОТ или ТО ВОТ ОПРЕДЕЛЕННОЕ НЕЧТО, а также нечто, как оно само, или как его определенное

вот это бытие (ὅπερ τόδε τι, ὅπερ ἐκεῖνό τι, ὅπερ ὅδε τι), наконец, "отдельные вещи" (τὰ τινά = τὰ καθ' ἕκαστα). *Вт.Ан.* I, 24, 85a34.

ЛИШЕНИЕ (στέρησις, лат. *privatio*) отрицание в смысле отнятия чего-либо или отказа в чем-нибудь. Это важное понятие с полной ясностью выступает лишь в *Мет.* X, 4, 1055a33слл, где оно сопоставляется с терминами противоречие (ἀντίφασις) и противоположность (ἐναντιότης). При этом, если противоречие (ἀντίφασις) означает ЛОГИЧЕСКОЕ ОТРИЦАНИЕ, то лишение (στέρησις) имеет смысл, главным образом, РЕАЛЬНОГО ОТРИЦАНИЯ. Другими словами, лишение принадлежит и относится всегда к такой области (или роду, γένει), которая по самой своей природе допускает и может как бы принять в себя то, что отрицается, почему лишение всегда есть отрицание, связанное с каким-либо определенным субстратом, способным к восприятию какого-либо недостающего качества, но ЛИШЕННОГО его именно ТОЛЬКО в данное время и при данных обстоятельствах, лишение (στέρησις) есть поэтому, по А., НЕДОСТАТОК чего-то такого, что, по природе того или иного предмета (по его роду), могло бы или даже должно было бы принадлежать ему. Это значение выступает особенно там, где понятие лишения употребляется в значении не логического, а МЕТАФИЗИЧЕСКОГО ПРИНЦИПА. Ведь становление состоит, по А., в смене форм, причем пребывающим в этой смене является материя (ὕλη) – некоторый постоянный субстрат (ὑποκείμενον), принимающий ту или иную форму, в нее переходящий и снова ее утрачивающий. И вот, в отношении к форме, в которую материя (как субстрат) переходит, она и находится в состоянии "еще не-имения" ее или – ЛИШЕНИЯ. Но если материя и не обладает еще чувственной формой, то по своей природе она все же способна ее воспринять, т.е. она не совсем ей чужда, а только временно ее лишена. Лишение, таким образом, есть отсутствие в материи той формы, которую ей предстоит приобрести. Так наз. "первая материя" (ὕλη πρώτη) находится поэтому в состоянии АБСОЛЮТНОГО ЛИШЕНИЯ – она еще чужда какой бы то ни было формы, но уже способна воспринять в себя все и всякую форму, послужить воспринимающим субстратом (δεικτικός) для реализации форм. Из этого "абсолютного лишения" исходит, из нахождения материи в состоянии этого лишения берет свое начало и становится возможным всякое вообще становление. В этом именно смысле лишение выступает у А. как ТРЕТИЙ ПРИНЦИП становления наряду с принципами ФОРМЫ и МАТЕРИИ. См. особ. *Физ.* I, 6–9; *Мет.* V, 22; XII, 4–6.

Таков метафизический смысл этого термина, но наряду с ним нередко выступает у А. и его чисто логический смысл как ОТРИЦАНИЯ, правда, не в смысле полного аннулирования чего-либо, но в смысле ТРЕБОВАНИЯ по отношению к нему некоторого ДРУГОГО в пределах того же рода (ср. гегелевское so-sein anders sein). См. *Вт.Ан.* I, 4, 73b21.

ЛОГИЧЕСКИЙ (λογικός) – редко употребляется А. в том смысле, который мы связываем с этим термином, но "логическое" означает у него обычно все то, что выводится ИЗ ПОНЯТИЯ или мыслится АБСТРАКТНО, – вообще все ПОНЯТИЙНОЕ (основанное на понятии) в противоположность тому, что почерпнуто из эмпирического исследования или наблюдения естественных явлений и процессов. Отсюда постоянное противопоставление у А. выражений "рассматривать, или исследовать, логически" (λογικῶς σκοπεῖν или ζητεῖν) и "рассматривать физически" (φυσικῶς σκοπεῖν). Исследование из понятий (λογικῶς σκοπεῖν) было, как известно, методом Платона и платоников, которых А. оспаривал, см. *Мет.* XII, 1, 1069a28. "Логическое доказательство" является, в глазах А., просто дедукцией из понятий, см. *Мет.* XIV, 1087b21. В логических сочинениях А., т.е. в *Органоне,* термин "логический" получает способное ввести в заблуждение значение "диалектического" (διαλεκτικός), что у А. имеет смысл "вероятный", основанный на недостоверных данных. Отсюда – "логический силлогизм" во *Вт.Ан.* II, 8, 93a15 означает не что иное, как дедукцию из оснований вероятности или, что то же, осуществляемую с точки зрения обыденных представлений и общераспространенных предположений – ἐξ ἐνδόξων, см. *Топ.* VIII, 12, 162b27. Такой "логический силлогизм" по существу отличается поэтому от настоящего научного доказательства (ἀπόδειξις), выясняющего и развивающего предмет исследования из его последних, существенных оснований. В этом смысле "логическим способом" (λογικῶς) противопоставляется у А. исследованию "аналитическим способом" (ἀναλυτικῶς), см. *Вт.Ан.* I, 22, 84a8. И поскольку то, что ВЫВОДИТСЯ ИЗ ПОНЯТИЙ или общих оснований, обыкновенно не точно и далеко не исчерпывающим образом соответствует и согласуется с ЕДИНИЧНЫМ и КОНКРЕТНЫМ, сплошь и рядом опираясь лишь на обычные представления людей и ненадежные предположения здравого смысла, постольку для А. "логический способ рассмотрения" (λογικῶς σκοπεῖν) оказывается равнозначным и совпадающим с общераспространенным абстрактным размышлением, более всего далеким от точного, научного (аналитического) исследования предмета. Обыкновенная абстрактная аргументация является поэтому, по А., совершенно НЕДОСТОВЕРНЫМ и НЕДОСТАТОЧНЫМ ИСТОЧНИКОМ ПОЗНАНИЯ ВЕЩЕЙ, сравнительно с исследованием из подлинных, самой их природе соответствующих принципов и условий, в чем состоит, по его убеждению, сущность принятого им аналитического способа исследования. Этим объясняется то, что говоря о "логическом способе исследования", А. нередко присоединяет к его характеристике МОМЕНТ НЕБЛАГОПРИЯТНОЙ ОЦЕНКИ. Так, например, в *О возн. жив.* II, 8, 747b28, он, высказываясь против чисто логической аргументации, говорит: "что чисто логическое рассмотрение чем больше оно направляется на общее, тем в большей мере оказывается удаленным от своеобразного, т.е. частного и единичного" (λέγω δὲ λογικὴν [sc. τὴν ἀπόδειξιν] διὰ τοῦτο ὅτι ὅσῳ καθόλου μᾶλλον πορρωτέρω τῶν οἰκείων ἐστὶν ἀρχῶν).

МАТЕРИЯ (ὕλη, лат. *materia*): вещество, субстрат, лежащий в основе и остающийся неизменным во всей смене возникающих и исчезающих форм и состояний чувственно воспринимаемого мира: λέγω γὰρ ὕλην τὸ πρῶτον ὑποκείμενον ἑκάστῳ, ἐξ οὗ γίγνεταί τι ἐνυπάρχοντος μὴ κατὰ συμβεβηκός (*Физ.* I, 9, 192a31, ср. *Мет.* V, 5, 1013a24–26); τῆς μὲν οὐσίας ὑπομενούσης, τοῖς δὲ πάθεσι μεταβαλλούσης (*Мет.* I, 3, 983b9–10). А. приходит к этому понятию, одному из основных и наиболее важных в его системе, путем рассмотрения всех форм и видов становления в чувственно воспринимаемом мире. Ход его рассуждений при этом намечается приблизительно в следующем виде: всякое становление состоит в смене форм, т.е. в том, что некоторый субъект из одной формы (или качества) переходит в другую, ей противоположную, и в этой новой форме повторяется затем то же, что было с первой; ни одна форма не может, однако, сама как таковая переходить в другую, ей противоположную, ибо противоположные формы взаимно исключают друг друга. Для объяснения возможности становления наряду с противоположными формами должно быть предположено поэтому и еще нечто, лежащее в их основе (ὑποκείμενον), способное последовательно принимать различные и, в конце концов, даже противоположные формы или, что то же, из одной формы постепенно ПЕРЕХОДИТЬ в другую, от нее отличную и, в последнем счете, ей противоположную, однако так, чтобы при этом самый субстрат, лежащий в основе становления, всегда оставался одним и тем же. Этот субстрат и есть то, что А. понимал под материей (см. *Физ.* I, 6–10), не всегда, однако называя его именно этим словом или даже вовсе оставляя его без определенного обозначения (ср. *Вт.Ан.* II, 11, 94a20–25). В качестве такого всегда остающегося себе равным субстрата выступает прежде всего ТО, ИЗ ЧЕГО (ἐξ οὗ) состоят все отдельные, телесные, чувственно воспринимаемые вещи – то, что можно было бы назвать БЛИЖАЙШИМИ НОСИТЕЛЯМИ, или ЭЛЕМЕНТАМИ, как то: земля, вода, воздух и огонь. При внимательном рассмотрении оказывается, однако, что эти ЭЛЕМЕНТАРНЫЕ ТЕЛА сами есть уже некоторого рода вещи (субстанции), обладающие ОПРЕДЕЛЕННОЙ ФОРМОЙ и способные переходить из этой (данной) формы, как бы оставляя ее, в некоторую другую форму, например, вода – в воздух. Но для того чтобы такой переход каждого элементарного тела был вообще возможен, необходимо, чтобы и в основе названных элементарных тел в свою очередь лежал некоторый всем им ОБЩИЙ СУБСТРАТ, который сам по себе не обладал бы уже никакой формой, но был бы способен принять в себя и отливаться в любую форму. Этот последний уже субстрат всех телесных вещей, включая и элементы, есть то, что А. называет не просто материей (ὕλη), но ПЕРВОЙ МАТЕРИЕЙ (ὕλη πρώτη, *materia prima*). Этой, так сказать, ЧИСТОЙ МАТЕРИИ, которая, в качестве таковой, никогда, в сущности, не бывает реальной (актуальной), противостоит, по А., другая, уже ФАКТИЧЕСКИ РЕАЛЬНАЯ, а не только абстрактно мыслимая материя или, как А. ее называет, ВТОРАЯ МАТЕРИЯ (ὕλη ἐσχάτη,

materia secunda) и еще точнее: собственная, настоящая материя (ὕλη ἴδιος sive οἰκεία). Это вторая, или последняя, материя и есть то ВЕЩЕСТВО, которое, само уже существуя в некоторой определенной форме, способно, однако, при известных условиях, принимать и некоторую другую форму. Так, например, такой ВТОРОЙ МАТЕРИЕЙ (ὕλη ἐσχάτη) для статуи может быть металл или камень, см. *Mem.* VIII, 6, 1045b18, ср. 1013a25. Что касается, однако, ПЕРВОЙ МАТЕРИИ (πρώτη ὕλη), то А. пользуется этим термином без достаточной строгости, обозначая им как АБСОЛЮТНО ПЕРВОЕ вещество (ὅλως πρώτη ὕλη), так и только в ОТНОСИТЕЛЬНОМ СМЫСЛЕ первое (πρὸς αὐτὸ πρώτη ὕλη), *Mem.* V, 4, 1015a7. Понимаемая в строгом смысле слова ПЕРВАЯ МАТЕРИЯ может быть, в сущности, определена лишь отрицательно, как то, что не может быть никаким данным нечто, никаким количеством и вообще ничем, что может служить определением бытия, см. *Mem.* VII, 3, 1029a20 (λέγω δ' ὕλην ἣ καθ' αὑτὴν μήτε τὶ μήτε ποσὸν μήτε ἄλλο μηδὲν λέγεται οἷς ὥρισται τὸ ὄν). Поэтому материя (ὕλη), взятая сама по себе и для себя, по своей подлинной природе совершенно чужда всякой форме (ἀνειδὲς καὶ ἄμορφον), всякого качества или количества, всякой силы и действенности, но она находится, по А., (в этом первом своем значении) в состоянии АБСОЛЮТНОГО ЛИШЕНИЯ, или неимения (στέρησις). Наряду с этим, однако, А. все же дает даже и этой первой материи некоторое ПОЛОЖИТЕЛЬНОЕ ОПРЕДЕЛЕНИЕ. В самом деле, в *Физ.* I, 9, 192a31 мы читаем: λέγω γὰρ ὕλην τὸ πρῶτον ὑποκείμενον ἑκάστῳ, ἐξ οὗ γίγνεταί τι ἐνυπάρχοντος μὴ κατὰ συμβεβηκός. Здесь ПЕРВАЯ МАТЕРИЯ характеризуется А. как "первый субстрат всех вещей" (τὸ πρῶτον ὑποκείμενον ἑκάστῳ), из которого как из чего-то имманентно "присущего всему" и пребывающему во всем (ἐνυπάρχοντος) проистекает всякая определенность субстанциального бытия (μὴ κατὰ συμβεβηκός). В этом смысле существом первой материи будет, по А. уже не лишение (στέρησις), а потенциальность, или возможность, реального (δύναμις); сама в себе эта первая материя, правда, лишена всякой формы, но в то же время она обладает способностью принять в себя все и всякую форму и служить для всех них своего рода РЕАЛЬНОЙ ОСНОВОЙ, или субстратом – всеобъемлющим материнским лоном, в возможности (δυνάμει) содержащим в себе все. Поскольку сама в себе она лишена всякой формы, постольку она есть небытие (μὴ ὄν), – не в том смысле, чтобы ей не было присуще никакого существования, но в том смысле, что ей не присуще никакое ОПРЕДЕЛЕННОЕ СУЩЕСТВОВАНИЕ. Но и не заключая в себе никакого определенного бытия, она все же есть, по А., реальный принцип, своего рода сущность (ἡ ὕλη οὐσία πως), ибо если и не одна, то В СВЯЗИ С ФОРМОЙ она действительно образует и слагает сущность, или субстанцию (οὐσία), см. *Физ.* I, 9. Это учение о материи и форме, а также о возможности и действительности проникает собой, как известно, все мировоззрение А. и всю его философию, и хотя еще не развито во "Второй Аналитике", всегда пред-

полагается, однако, в ней и как реальная возможность, и как принцип объяснения познания, но не в его неподвижности, а в его развитии. Ср. *Вт.Ан.* II, 11, 94a22, ср. *Перв.Ан.* I, 25, 43b15 (о необходимости). Кроме того, о материи в разных оттенках ее значения см. следующие места: *Физ.* I, 6–10; *Мет.* XII, 1, 1069b34; *Физ.* IV, 4, 211b33; *Мет.* VII, 8, 1033b13; по отношению к возникновению: *Мет.* V, 1032a20, 1033b19, ср. *Мет.* XIII, 5, 1044b29; понимание материи Платоном: *Физ.* IV, 2, 209b11, 7, 214a13.15.

МЫСЛИТЬ (νοεῖν) в самом общем смысле, в отличие от ощущать и воспринимать (αἰσθάνεσθαι), означает интеллектуальную деятельность вообще, которой человек отличается от животных. См. *О душе* III, 3, 427b9 сл. Соответственно этому "мыслимый" (νοητός) употребляется нередко как противоположность к "чувственно воспринимаемый" (αἰσθητός); подобно тому как термин "мыслимые предметы" (τὰ νοητά) – мир идей, мир чистого мышления, общего (*Вт.Ан.* I, 24, 86a29) – применяется для выражения противоположности того, что обозначается термином "чувственно воспринимаемые предметы" (τὰ αἰσθητά), см. *О душе* III, 8, 431b22, или – "мыслимая материя" (ὕλη νοητή) в противоположность "чувственно воспринимаемой материи" (ὕλη αἰσθητή), см. *Мет.* VIII, 6, 1045a34; "мыслимая сущность" (οὐσία νοητή) в противоположность сущности чувственно воспринимаемой" (οὐσία αἰσθητή), см. *Мет.* VIII, 6, 1045b34. В более тесном смысле "мыслить" (νοεῖν) означает собственную (специальную) деятельность ума (νοῦς) – "непосредственное мышление", направленное на недоказуемые предпосылки всякого знания и именно этим и отличающееся как от обыкновенного "знать" (ἐπίστασθαι), так и от "размышлять", "рассуждать" (διανοεῖσθαι). Ср. *Вт.Ан.* II, 19, 100a8–17.

ОПРЕДЕЛЕНИЕ (ὁρισμός, лат. *definitio*): имеется в виду определение понятия или, что то же, существа вещи (ὁρισμὸς οὐσίας τινὸς γνωρισμός), ДЕФИНИЦИЯ. См. особ. *Мет.* VI, 4, 1029b19: "то высказывание, в котором (данный) предмет, по названию о нем, не содержится, а между тем это высказывание выражает его существо, и есть высказывание о существе каждого данного предмета, его ОПРЕДЕЛЕНИЕ (ἐν ᾧ ἄρα μὴ ἐνέσται λόγῳ αὐτό, λέγοντι αὐτό οὗτος ὁ λόγος τοῦ τί ἦν εἶναι ἑκάστῳ). Ср. *Топ.* I, 8, 103b15, где находим ставшую общеизвестной формулировку, что "определение состоит из родового понятия и различающих видовых признаков" (ὁ ὁρισμὸς ἐκ γένους καὶ διαφορῶν ἐστιν). Наконец, в *Топ.* VI, 5, 143a15 мы находим и основное требование, предъявляемое ко всякому точному определению, его ПРАВИЛО – "не переступать (т.е. не перепрыгивать произвольно) родов" при определении, или, как это обыкновенно выражается в логике "*definitio fiat per genus proximum*" (определение должно происходить через указание "ближайшего рода"). Ср. *Топ.* I, 4, 102a4; *Мет.* VII, 10, 1034b20, 12, 1037b12.25, 4, 1030b13, IV, 7,

1012a24; *Топ.* VI, 11, 149a2; *Вт.Ан.* II, 3, 91a1, 10, 93b29.39, 94a11, 3, 90b16; *Топ.* V, 2, 130b26; *Вт.Ан.* II, 3, 90b30.

ОТДЕЛЕННЫЙ, обособленный, самостоятельный, сам по себе существующий (χωριστός), а также: ОТДЕЛИМЫЙ ОТ СВОЕГО СУБСТРАТА, в особенности от субстрата материального. Отсюда аристотелевский, совершенно справедливый, упрек Платону по поводу обособления им ИДЕЙ от чувственно воспринимаемого субстрата (χωριστὰς ποιεῖν τὰς ἰδέας), см. *Мет.* XII, 16, 1040b28, XIII, 9, 1086a33. Для самого А. таким действительно обособленным является всякое единичное существо, индивидуум (χωριστὸν οὐσία, χωριστὸν τόπῳ) как самостоятельная единичная вещь. При этом ФОРМА такой единичной вещи, как некоторое индивидуальное определенное нечто (*вот это* сущее – τόδε τι ὄν), является для А. ПО СВОЕМУ ПОНЯТИЮ в известной мере отделимой и самостоятельной (λόγῳ χωριστόν), каковым признанием все возражение Аристотеля Платону, в сущности, сводится на нет. См. *Мет.* VIII, 1, 1042a29, ср. *Перв.Ан.* I, 14, 63a20. Наконец, безусловно отделимым (χωριστόν ἁπλῶς) будет то, что "само по себе и для себя" существует не зависимо от какого бы то ни было субстрата, а таковым и является как раз СУЩЕЕ в подлинном и абсолютном смысле слова, подлинный предмет метафизики. Это подлинное МЕТАФИЗИЧЕСКОЕ СУЩЕЕ отмечено у А. ТРЕМЯ главными признаками ОСОБЛЕННОГО, НЕПОДВИЖНОГО и ВЕЧНОГО (χωριστὸν καὶ ἀκίνητον καὶ ἀΐδιον) и является совершенно свободным от всякого материального субстрата, даже от всего материального вообще, но оно существует для А. как некоторое чистое "для себя бытие", являясь в качестве такового ДУХОВНЫМ, НЕИЗМЕННЫМ и ВЕЧНЫМ. См. *Мет.* VI, 4, 1026a16.

ПЕРВОЕ ПО ПРИРОДЕ (πρότερον φύσει), или "в себе", и ***ПЕРВОЕ ДЛЯ НАС*** (πρότερον πρὸς ἡμᾶς sive ἡμῖν). Для разъяснения этих важных в философии А. выражений необходимо несколько ближе рассмотреть аристотелевский термин БОЛЕЕ РАННИЙ, или ПЕРВЫЙ (πρότερος), что, по А., должно означать: в каком-либо отношении ближе стоящий к так или иначе определенному началу, в пространственном ли смысле (κατὰ τόπον) или во временном (κατὰ χρόνον), – следовательно, это то, "что по отношению к прошедшему является более отдаленным, а в отношении будущего наиболее близким". Таково обычное и распространенное значение этого термина. Но "более раннее и первое" может, по А., иметь значение также и в отношении ВОЗМОЖНОСТИ, или потенции – κατὰ δύναμιν, а равно и в отношении ДЕЙСТВИТЕЛЬНОСТИ, или актуальности – κατ' ἐνέργειαν sive ἐντελέχειαν, далее, в отношении распорядка чего-либо – κατὰ τάξιν, в отношении познания – γνώσει, в отношении понятия – κατὰ τὸν λόγον и, наконец, в отношении чувственного восприятия – κατὰ τὴν αἴσθησιν. Но наиболее важным среди этих и других подобных различений в теоретико-познавательном отношении является именно

аристотелевское различение ПЕРВОГО ПО ПРИРОДЕ (πρότερον φύσει) и ПЕРВОГО ДЛЯ НАС (πρότερον πρὸς ἡμᾶς sive ἡμῖν), ибо первое по природе означает у А. ВСЕОБЩЕЕ, "само по себе" являющееся более ранним и познаваемым, тогда как "первое для нас" означает, напротив, ЕДИНИЧНОЕ и особенное, ближе лежащее к чувственному восприятию и потому более раннее и известное (знакомое) ДЛЯ НАС, см. *Вт.Ан.* I, 2, 71b33–34, ср. также *Мет.* V, 11, 1018b32, где между прочим читаем: "Ибо по понятию первым (более ранним) является всеобщее, по восприятию же – единичное" (κατὰ μὲν γὰρ τὸν λόγον τὰ καθόλου πρότερα, κατὰ δὲ τὴν αἴσθησιν τὰ καθ' ἕκαστα), и где "по понятию" (κατὰ τὴν λόγον) соответствует "первому по природе" (πρότερον φύσει), а "по восприятию" (κατὰ τὴν αἴσθησιν) – "первому для нас" (πρότερον ἡμιν). Различение это является правильным и в методологическом отношении весьма важным основоположением А., характеризующим всю его философию: от "первого для нас" познание должно подниматься до "первого по природе", следовательно, от чувственно воспринимаемых явлений к их причинам и принципам, мыслимым в чистом разуме, от чувственного вообще – к интеллигибельному (умопостигаемому). На этом принципиальном отношении, согласно которому ОБЩЕЕ понимается у А. как БОЛЕЕ РАННЕЕ (πρότερον) по существу, ОСОБЕННОЕ же и ЕДИНИЧНОЕ как ПОЗДНЕЙШЕЕ (ὕστερον), было основано также и первоначальное различение таких важных философских выражений, как *a priori* и *a posteriori*. До XVII столетия, следуя А., под познанием *a priori* понимали познание из внутренних оснований и причин (принципов), каковые основания и принципы "в себе", т.е. по своей природе и существу, ПЕРВЕЕ познаваемых при их посредстве ВЕЩЕЙ, под познанием же *a posteriori* понимали, также в полном согласии с А., познание из следствий и действий, по своей природе являющихся чем-то позднейшим по сравнению с основаниями и причинами, но для нас – более познаваемыми (ἡμῖν γνωριμώτερον). Только начиная с Лейбница значение этих понятий (*a priori* и *a posteriori*) начало испытывать существенные изменения, пока оно у Канта не получило, наконец, уже совершенно иной смысл: *a priori* стало означать ПЕРВОНАЧАЛЬНОЕ В ПОЗНАНИИ и ДЛЯ ПОЗНАНИЯ, и – только постольку, и в этом смысле – субъективное, *a posteriori*, напротив, приобретенное в опыте и через посредство опыта.

ПОДЛЕЖАЩЕЕ, СУБСТРАТ (*substratum*), СУБЪЕКТ (*subjectum*): носитель (τὸ ὑποκείμενον, от ὑποκεῖσθαι – лежать в основе). У А. этот важный термин означает: *a*) МАТЕРИЮ (ὕλη) как то, что лежит в основе всех ФОРМ как особое воспринимающее их начало (см. *Мет.* V, 28, 1024b9); *b*) СУБСТАНЦИЮ – самостоятельно для себя чувствующего носителя различных СВОЙСТВ (*Мет.* VII, 3, 1029a10, и отсюда – то, что содержится в субстанции как носителе (τὰ ἐν ὑποκειμένῳ), называется существующим несамостоятельно, а лишь в ДРУГОМ АКЦИДЕНТАЛЬНОМ, или привходящем (ἐν ὑποκειμένῳ

εἶναι); *c*) ЛОГИЧЕСКИЙ СУБЪЕКТ как носитель предикатов, как то, о чем предикаты высказываются (καθ' ὑποκειμένου λέγεσθαι, *Физ.* I, 2, 185a32). Это значение аристотелевского ὑποκείμενον как чего-то положенного в основу (*subjectum*), как субъекта в смысле РЕАЛЬНОГО НОСИТЕЛЯ (*substratum*) и как имеющего такой характер чего-то "в основе лежащего" (субъективного) в ПРОТИВОПОЛОЖНОСТЬ ТОЛЬКО ПРЕДСТАВЛЕННОМУ: *objectus, objectivus* – объективный представленный) перешло и в философскую терминологию позднейшего времени, удержавшись в ней в своем первоначальном значении до возникновения новой философии, когда первоначальное значение этого термина испытало (начиная с Декарта) коренное изменение, а у Канта и Фихте перешло даже в свою прямую противоположность, начав означать ЕДИНОГО В СЕБЕ НОСИТЕЛЯ и реальный источник сознания.

ПОДЛИННОЕ СУЩЕСТВО ВЕЩИ (τὸ τί ἦν εἶναι): то, чем вещь БЫЛА, что она ЕСТЬ и чем она навсегда ОСТАНЕТСЯ, самая СУТЬ ее БЫТИЯ как содержание ответа на вопрос: что есть вещь? – См. *СУЩНОСТЬ, ПОНЯТИЕ, ЭЙДОС, ЭНЕРГИЯ, ЭНТЕЛЕХИЯ, ЦЕЛЬ*. – *Вт.Ан.* II, 11, 94a21. Ср. I, 33, 89a32слл., а также II, 6, 92a7 и во многих других местах, напр., II, 4, 91b10.

ПРИНЦИП, или ***НАЧАЛО*** (ἀρχή), то, из чего другое выводится или проистекает, вообще ПЕРВОЕ в каждом ряду фактов, событий или процессов, в особенности – ПЕРВАЯ ПРИЧИНА, не могущая быть выведенной из какой-либо другой. По аналогии с этим можно говорить, о "принципах доказательства" (ἀρχαί ἀποδείξεως) и даже о "началах сущности", или "принципах субстанции" (ἀρχαί τῆς οὐσίας, лат. *principia essendi*) или о принципах или началах познания вообще (*principia cognoscendi*). В самом общем смысле термин "принцип" (ἀρχή) является поэтому как бы однозначным с термином "причина" (τὸ αἴτιον, ἡ αἰτία); взятый в более узком и точном смысле, этот термин (ἀρχή) выражает, однако, более общее понятие, чем причина, ибо, хотя всякая причина (αἴτιον) есть принцип (ἀρχή), но не всякий принцип есть причина, см. *Мет.* V, 1. Но если уж принцип все-таки понимается (в тех или иных случаях) как причина, тогда он всегда означает первую причину (*causa prima*), тогда как причина сама по себе означает только причину, а не непременно еще и принцип, см. об этом *О вокникн.* I, 7, 324a27, где прямо сказано: ἡ γὰρ ἀρχὴ πρώτη τῶν αἰτίων (ведь принцип есть первая из причин). См. также "принцип доказательства" (*Вт.Ан.* II, 11, 94a20), каковым является "знание причин" (τὴν αἰτίαν εἰδέναι), далее – аподиктический и силлогистический принцип (ἀρχή... ἀποδεικτική и συλλογιστική), *Вт.Ан.* I, 2, 72a7–15; принципы не для всего бывают одни и те же (τὰς δ' αὐτὰς ἀρχὰς ἁπάντων εἶναι τῶν συλλογισμῶν ἀδύνατον), *Вт.Ан.* II, 32, 88a18; принципы в каждом роде познаваемого (ἀρχὰς ἐν ἑκάστῳ γένει), *Вт.Ан.* I, 10, 76a31. Ср. "принципиальное доказательство", *Вт.Ан.* I, 25, 86b38.

ПРИРОДА (φύσις): с одной стороны, совокупность всех вещей материального мира, с другой стороны, и преимущественно, – внутреннее существо, внутренняя субстанциальная основа для движения и покоя всех вещей мира, имманентно присущий всем естественным (материальным) вещам принцип их движения, см. *Физ.* II, 1. Но так как в каждой естественной (природной) вещи, по А., приходится мыслить оба субстанциальные принципа, т.е. и ФОРМУ и МАТЕРИЮ, объединенными, то и о самой природе как о внутренней основе движения можно говорить, по его воззрению, в двояком смысле, именно: во-первых, В СМЫСЛЕ ФОРМЫ (ἡ κατὰ τὴν μορφὴν sive τὸ εἶδος φύσις) и во-вторых, В СМЫСЛЕ МАТЕРИИ (ἡ κατὰ τὴν ὕλην φύσις), а соответственно этому и все вещи мира, обладающие такой (реальной) природой-φύσις и существующие сообразно природе (φύσει), см. *Вт. Ан.* II, 11, 95a8, могут быть, согласно сказанному, понимаемы и рассматриваемы в качестве естественных вещей или а) с точки зрения их МАТЕРИАЛЬНОЙ ПРИЧИНЫ, или б) по их ФОРМАЛЬНОЙ ПРИЧИНЕ или, что то же, по их ЦЕЛИ, а так как, далее, форма и материя не в одинаковой мере участвуют в осуществлении каждой вещи и, в сущности, ТОЛЬКО ФОРМА является их началом, которое сообщает ей ОПРЕДЕЛЕННОСТЬ БЫТИЯ, то самая природа (φύσις), ради раскрытия которой естествоиспытатель наблюдает и исследует вещи мира, есть прежде всего та природа, которая с преимущественным правом носит это название, именно ПРИРОДА В КАЧЕСТВЕ ФОРМЫ (ἡ ἄρα μορφὴ... φύσις), но форма не отлична, по А., от ПОНЯТИЯ, понятие же совпадает, по его воззрению, с ЦЕЛЬЮ, *Вт.Ан.* I, 85b22–39, ср. также II, 11, 94a20–25. Этим объясняется то, что и природа, как скоро она была (через посредство принципа формы) в значительной степени ОТОЖДЕСТВЛЕНА С ПОНЯТИЕМ, получила у него значение также и понятие цели, см. *Физ.* II, 8, 199a30: ἐπεὶ ἡ φύσις διττή, ἡ μὲν ὡς ὕλη ἡ δ' ὡς μορφή, τέλος δ' αὕτη... αὕτη ἂν εἴη ἡ αἰτία ἡ οὗ ἕνεκα. Ср. *Вт.Ан.* I, 24, 85b30–39, ср. II, 11, 95a7 сл. В этом последнем значении, т.е. в качестве цели, понятие природы составляет поэтому основной принцип телеологического рассмотрения мира и жизни, между тем как на понятии природы в смысле МАТЕРИИ основывается, напротив, чисто физическое или даже МАТЕРИАЛИСТИЧЕСКОЕ объяснение мира, о чем см. *Физ.* II, 9 (ἐν γὰρ τῇ ὕλῃ τὸ ἀναγκαῖον, τὸ δ' οὗ ἕνεκα ἐν τῷ λόγῳ).

ПРИЧИНА (ἡ αἰτία или τὸ αἴτιον): реальное основание, то, что так или иначе способствует существованию чего-либо другого или вызывает его. А. различает два главных рода причин: (1) ПРИЧИНУ БЫТИЯ И СТАНОВЛЕНИЯ (*causa essendi et fiendi*) по позднейшей философской терминологии и (2) ПРИЧИНУ, или основание, ПОЗНАНИЯ (*causa* или *ratio cognoscendi*). Знание и наука всегда и везде имеют, по А., дело с причиной (αἰτία, τὸ διὰ τί) они всегда и везде спрашивают и доискиваются до ОСНОВАНИЯ вещи (διότι), т.е. до "того, из чего и откуда" возникает и становится понятной данная вещь и,

напротив, никогда и нигде знание и наука не ограничиваются, подобно простой эмпирии (ἐμπειρία), одним фактом того, что данная вещь существует (τὸ ὅτι), см. *Mem.* I, 1. Законченное и совершенное знание может быть достигнуто, по А., лишь тогда, когда причина (реальное основание) и основание познания совпадут, т.е. когда вещь окажется познанной из тех же самых причин, которые обусловили ее существование и возникновение (см. *Вт.Ан.* I, 2, 71b9). Полный перечень всех родов причин (в развитие указанных выше двух главных родов их) представляется А. в следующем виде: 1) материальная причина – ἡ ὕλη (*causa materialis*); 2) вид, или форма, – τὸ εἶδος (*causa formalis*); 3) "то, откуда начало движения" – τὸ ὅθεν ἡ ἀρχὴ τῆς κινήσεως (*causa agens* sive *efficiens*); 4) цель – τὸ τέλος (*causa finalis*) – см. *Физ.* II, 3, 194b23сл. В качестве последних и высших принципов бытия они составляют подлинный предмет научного познания – высшие принципы или начала (в «Метафизике»). См. *Вт.Ан.* II, 11, 94a21 (о четырех родах причин); *Вт.Ан* II, 94b27 (действующие и конкретные причины в известной мере совпадают, так как все причины вообще доказываются через посредство среднего термина); *Вт.Ан.* I, 9, 86a20, ср. II, 16, 98a36 (причиненное, или вызванное причиной (αἰτιατόν)); *Вт.Ан.* I, 24, 85b24 (причина в высшем смысле (αἰτιώτερον)); *Вт.Ан.* II, 17, 99a1–10 (причина "в себе" и причина акцидентальная; *Вт.Ан.* II, 17, 99a4–17 (причина, действие и воспринимающий субъект действия).

СИЛЛОГИЗМ (συλλογισμός): опосредованное (так называемым *СРЕДНИМ ТЕРМИНОМ*) умозаключение, – такая связь мыслей, в которой из некоторых (определенных) понятий или предположений НЕЧТО ДРУГОЕ (новое) получается с необходимостью, см. *Перв.Ан.* I, 1, 24b18. А. различает, вообще говоря, два способа или ДВЕ ФОРМЫ опосредованного умозаключения, именно: 1) умозаключение от общего к частному через посредство некоторого среднего понятия, или термина – ὁ διὰ τοῦ μέσου συλλογισμός и 2) умозаключение от частного к общему – ὁ διὰ τῆς ἐπαγωγῆς sive ἐξ ἐπαγωγῆς συλλογισμός. Первая из только что упомянутых форм есть силлогизм в собственном, более тесном, смысле слова, обосновывающий ДЕДУКТИВНЫЙ МЕТОД ДОКАЗАТЕЛЬСТВА; вторая форма обосновывает индуктивный способ доказательства, так наз. ИНДУКЦИЮ. См. *Перв.Ан.* II, 23, 68b13сл. Далее, по отношению к ДОКАЗАТЕЛЬНОЙ СИЛЕ А. различает между строго научным (доказывающим) силлогизмом – συλλογισμὸς ἀποδεικτικός (аподиктический силлогизм) – и силлогизмом диалектическим, основанным всего лишь на вероятных допущениях (συλλογισμὸς διαλεκτικός). Первый из этих родов силлогизма (научный) исходит из абсолютно истинных и непосредственно достоверных предпосылок (ἐξ ἀληθῶν καὶ πρώτων), заимствуемых из самого понятия исследуемого предмета или вещи (ἐξ οἰκείων λόγων – из соответствующих, сообразных с делом оснований); второй заимствует их (т.е. свои начала) из обыденного человеческого сознания, из общих,

распространенных среди людей взглядов на тот или иной предмет; наконец – из воззрений людей более понимающих и проницательных (ἐξ ἐνδόξων), см. *Топ.* I, 1, 100b20. Первый род силлогизма дает поэтому абсолютно истинное и достоверное познание, второй же – познание лишь более или менее вероятное. *Вт.Ан.*: силлогизм доказывающий (ἀποδεικτικὸς συλλογισμός) I, 6, 74b11; отрицательный (στερητικός), I, 23, 85a2; диалектический – см. *Топ.* I, 1, 100a50; научный (συλλογισμὸς ἐπιστημονικός), *Вт.Ан.* I, 2, 71a18; силлогизм состоит из ТРЕХ понятий (терминов) – см. I, 19, 81b10 (διὰ τριῶν ὅρων); силлогизм "о том из чего" (τοῦ διότι (διὰ τί) συλλογισμός, лат. *propter quid*), см. I, 14, 79a22; *Топ.* I, 100a25, IX (*Софистич. опроверж.*) 1, 165a1; *Перв.Ан.* I, 32, 47a33.23.27; I, 9, 30a16; II, 14, 63a1.4.5; *Перв.Ан.* I, 24, 42a3; *Вт.Ан.* I, 71a5; *Топ.* I, 12, VIII, 2, 157a18; *Вт.Ан.* II, 12, 95a28.

СРЕДНИЙ ТЕРМИН (τὸ μέσον, μέσος ὅρος, лат. *terminus medius*): понятие, посредствующее и устанавливающее связь между так наз. большим термином силлогизма (сказуемым заключения) и меньшим (подлежащим заключения). *Вт.Ан.* I, 6, 75a36, ср. II, 12, 96a12.16, 17, 99a3.5.6.12.21.25.27, 99b9. См. также *Вт.Ан.* II, 2, 90a6–7: "средний термин есть причина и о ней-то идет речь во всех вообще вопросах или исследованиях" (τὸ μὲν γὰρ αἴτιον τὸ μέσον, ἐν ἅπασι δὲ τοῦτο ζητεῖται). Ср. особ. *Перв.Ан.* I, 4, 25b35, а также *ТЕРМИН* (ὅρος).

СУЩНОСТЬ, субстанция (οὐσία, лат. *substantia*), означает, прежде всего, истинно сущее, – то, чему единственно и в подлинном смысле принадлежит бытие (τὸ εἶναι), см. особ. *Мет.* VII, 1023a31. Все же, что кроме этого называется сущим, как то: деятельность, пространственные и временные отношения, качества, количества и т.п. – все это НЕ ЕСТЬ БЫТИЕ В СЕБЕ, но лишь постольку, поскольку оно есть в субстанции, ей присуще и о ней может быть высказано. (См. особ. *Физ.* I, 185a23). Сама субстанция, напротив, не может быть высказана (предицирована) о чем-либо другом как о своем субъекте, она не может быть присуща другому, но она сама есть СУБЪЕКТ ДЛЯ ВСЕГО ОСТАЛЬНОГО, что о ней высказывается или ей присуще. См. *Кат.* 5, 2a11; *Мет.* VII, 1029a15: τὸ γὰρ ποσόν οὐκ οὐσία, ἀλλὰ μᾶλλον ᾧ ὑπάρχει ταῦτα πρώτῳ, ἐκεῖνό ἐστιν οὐσία. ХАРАКТЕРНЫЙ ПРИЗНАК субстанции заключается поэтому в том, что она есть "вот это" (τόδε τι), ИНДИВИДУАЛЬНОЕ САМО В СЕБЕ И ДЛЯ СЕБЯ СУЩЕЕ ЕДИНСТВО, ЕДИНИЧНАЯ ВЕЩЬ с определенным, замкнутым в себе и само по себе (а не через другое) постигаемым существом (см. *Кат.* 5, 4a10). Сущность (οὐσία) в смысле субстанции (как истинное сущее) есть поэтому, коротко говоря, ЕДИНИЧНАЯ СУБСТАНЦИЯ – индивидуальная для себя сущая ЕДИНИЧНАЯ ВЕЩЬ (τὸ καθ' ἕκαστον), см. *Кат.* 4, 1b27. СУБСТАНЦИИ (во мн.ч.) суть, таким образом, единичные, для себя сущие ИНДИВИДУУМЫ

чувственно воспринимаемого мира, ЭЛЕМЕНТЫ его и сложенные из этих элементов неорганические тела. См. *О небе* III, 1, 298a29. Единичная субстанция, индивидуум есть, по А., ПЕРВАЯ СУЩНОСТЬ (οὐσία πρώτη, лат. *substantia prima*) и, как таковая, – СУБСТАНЦИЯ В САМОМ ПЕРВОНАЧАЛЬНОМ СМЫСЛЕ ЭТОГО СЛОВА (οὐσία ἡ κυριώτατα τε καὶ πρώτως καὶ μάλιστα λεγομένη). По отношению к единичным субстанциям как ПЕРВЫМ сущностям ВИДЫ и РОДЫ суть ВТОРЫЕ СУЩНОСТИ, или "субстанции в производном смысле слова" (см. *Kat.* 5, 2a14), поскольку именно они выражают ОБЩЕЕ СУЩЕСТВО ЕДИНИЧНЫХ субстанций. Из этих вторых субстанций виды заслуживают, однако, название "субстанций" в большей мере, чем роды, ибо они ближе стоят к единичной субстанции как первой сущности, т.е. к сущности в прямом и преимущественном смысле слова (*Kat.* 5, 2b7). Так что если понятие "субстанция" взять в строгом смысле слова, то окажется, что понятие это вообще не относится и, собственно говоря, не применимо к родам и видам, так как эти последние сами высказываются о ЕДИНИЧНЫХ СУЩЕСТВАХ и, в последнем счете, даже только о них (см. *Kat.* 5, 2a19слл., ср. *там же* 5, 3b10). Таким образом, в подлинном и собственном смысле этого слова СУБСТАНЦИЯ есть, по А., исключительно лишь ЕДИНИЧНОЕ СУЩЕСТВО. При этом, однако, каждое чувственно воспринимаемое единичное существо есть для А. СУЩНОСТЬ СЛОЖНАЯ (οὐσία σύνθετος, *Met.* VIII, 3, 1043b30), состоящая по своему бытию из двух существенно различных между собой принципов – МАТЕРИИ (ὕλη) и ФОРМЫ (εἶδος). А так как, далее, именно эти принципы конструируют субстанцию в подлинном смысле слова и без них вообще не существует даже и единичных субстанций как таковых, то и оба эти принципа также называются у А. сущностями, а именно первая так и называется "сущностью в качестве материи, или подлежащего" (οὐσία ὡς ὕλη, ὡς ὑποκεμένη, лат. *substantia materialis*), а вторая – "сущностью по форме" (οὐσία κατὰ εἶδος, лат. *substantia formalis*). В метафизике ФОРМА, в противоположность СУЩНОСТИ (οὐσία) в смысле единичной вещи, нередко сама получает название ПЕРВОЙ сущности (πρώτη οὐσία), – именно поскольку она (форма) как единственно существенное в единичной субстанции, как ОПРЕДЕЛЕННОСТЬ ЕЕ БЫТИЯ, оказывается по своему понятию чем-то ей, единичной субстанции, ПРЕДШЕСТВУЮЩИМ (см. *Met.* IV, 7, 1023b2, 11, 1037b3), – чем, конечно, в термин "первая сущность" вносится известная двусмысленность, ибо оказывается, что под "первой сущностью" у А., с одной стороны, понимается всякая "единичная вещь", с другой же стороны, – ПРИНЦИП ФОРМЫ в отличие от МАТЕРИИ. В конечном счете А. видит себя вынужденным признать, что во всем подлинном смысле ПЕРВОНАЧАЛЬНОМ и ДЛЯ СЕБЯ СУЩЕМ сущность по понятию (οὐσία κατὰ λόγον) не отлична от ВЕЩИ, которой она (т.е. эта сущность по понятию) принадлежит, и что поэтому в ней-то и следует полагать подлинное существо, НАСТОЯЩУЮ СУБСТАНЦИЮ ВЕЩИ. А это ведет его к радикальному выводу всей его философии, именно: что под-

линное и безусловно действительное есть только чуждая всякой материи форма, ЧИСТЫЙ, В СЕБЕ ДЕЯТЕЛЬНЫЙ ДУХ.

Прилагаемая СХЕМА поможет сделать весь объем понятия οὐσία (сущность) более наглядным и обозримым*.

...13, 96a33.34, 96b12; *Вт.Ан.* I, 22, 83b1, ср. *Топ.* VI, 12.12, 149a37, кроме того, ср. *Мет.* VII, 2, 1028b8; *О душе* II, 1, 412a11; *Физ.* VI, 7, 214a12 (телесная сущность); *Мет.* VII, 11, 1037b3 (первая сущность); *Мет.* VII, 6, 1031a18 (сущность как подлинное существо вещи), VII, 7, 1032b14 (сущность без материи), I, 3, 983a27, 7, 988a35, IV, 1007a20, V, 17, 1022a8, VII, 10, 1035b15, XII, 9, 1075a2 (сущность и подлинное существо вещи). Далее: *Мет.* I, 8, 988b29, V, 13, 1020b18.19, VI, 1, 1025b14, X, 2, 1053b9, XI, 7, 1064a9; *О душе* I, 1, 402a13 (сущность в смысле "то, что именно есть что-нибудь"); *Мет.* VII, 12, 1038a19 (сущность в отношении к определению); *Поэт.* 6, 1449b24 (определение сущности трагедии); *Мет.* XIV, 5, 1092b17–22 (понятие – сущность), VI, 1, 1025b27 (сущность по понятию), V, 9, 1018a11 (понятие сущности), ср. *Кат.* 1, 1a2; *Физ.* II, 1, 193a10 (природа и сущность); *Мет.* X, 2, 1053b9, V, 11, 1019a3 (сообразно сущности и природе); *Мет.* IX, 8, 1050b2 (сущность и форма есть энергия-действительность); *О душе* II, 1, 412a21.27 (сущность и энтелехия); *Об истолк.* 13, 23a24 (первые сущности есть действительности-энергии без возможности); *Мет.* VIII, 2, 1024b10; *О происх. жив.* I, 1, 715a5 (сущность как одна из четырех причин) и во мн. др. местах всех сочинений А. с самыми разнообразными значениями этого термина.

ТЕРМИН (ὅρος, лат. *terminus*) – определение в смысле отграничения. Подобно тому как в математике линии образуют границы плоскостей, так точно и в суждении подобные же ограничения представляют собой СУБЪЕКТ и ПРЕДИКАТ, почему они прежде всего и называются ТЕРМИНАМИ (ὅροι). Так, в *Перв.Ан.* I, 1, 24b16 А. прямо говорит: «термином же я называю то, на что распадается суждение, именно: высказывание и то, о чем оно высказывается» (ὅρον δὲ καλῶ εἰς ὃν διαλύεται ἡ πρότασις, οἷον τό τε κατηγορούμενον καὶ τὸ καθ' οὗ κατηγορεῖται). Таково основное значение того, что у А. называется термином (ὅρος). Далее, во множественном числе термины (ὅροι) означают у А. также "существенные определения", вытекающие из самого понятия о том или ином предмете и его ограничивающие – ОПРЕДЕЛЯЮЩИЕ. Этим объясняется, что "термин" (ὅρος) весьма часто употребляется А. в смысле, тождественном с "понятием" (λόγος). Выражения: первый, или больший (πρῶτος, μεῖζον), средний (μέσος) и крайний, или меньший (ἔσχατος, ἐλάττων) термины означают понятия, стоящие друг к другу в отношении подчинения по объему. Так, прежде всего крайний, или меньший, термин (ἔσχατος ὅρος, *terminus minor*) по своему объему всецело подчинен среднему, как этот последний, в свою

* К сожалению, далее в рукописи отсутствует страница (номер 153). – *М.С.*

очередь – большему, являясь им как бы "всецело охваченным", *Перв.Ан.* I, 1, 4. В опосредованном умозаключении (силлогизме) выражения ὁ πρῶτος ὅρος или ὁ μεῖζων ὅρος означают, таким образом, больший термин (*terminus maior*); μέσος ὅρος – средний термин (*terminus medius*); ὁ ἔσχατος ὅρος или ἔλαττων ὅρος – меньший термин (*terminus minor*). Ср. другое обозначение термина у А. – ἄκρον (*Вт.Ан.* II, 17, 99a22). Ввиду того, что, как видно из сказанного, "термин" (ὅρος) часто означает у А. не только "понятие", но и "определение понятия", то он и употребляется нередко в смысле равнозначном с "определением" (ὁρισμός). См. *Вт.Ан.* I, 2, 72a14, а также *Вт.Ан.* II, 3, 91a1; II, 10, 93b29. 39. 94a11; II, 3, 90b16. b30; II, 13, 97b26; II, 7, 92b29; II, 13, 97a23; 96b30–32; *Об истолк.* 5, 17a13; *Топ.* I, 4, 102a4; VI, 11, 149a2; V, 2, 130b26; *Мет.* VII, 5, 1031b12, 11, 1036a29 и во многих др. соч.

ТО, РАДИ ЧЕГО что-нибудь есть или происходит (τὸ οὗ ἕνεκα), или цель (τέλος). Эта цель или это "то, ради чего что-нибудь есть" бывает двоякой: СУБЪЕКТИВНАЯ ЦЕЛЬ (τὸ οὗ ἕνεκα τίνι), имеющая место там, где достигающий цели использует ее далее уже в качестве достигнутого, и ОБЪЕКТИВНАЯ ЦЕЛЬ (τὸ οὗ ἕνεκα τινος), когда достижение достигнутого является заключительным моментом движения. См. особ. *О душе* II, 4, 405a15; *Физ.* II, 2, 194a36. Наконец, А. говорит еще и о последней, или конечной, цели (τὸ ἔσχατον οὗ ἕνεκα). Поскольку при этом цель, ради которой все находится в деятельности, есть сохранение существа (εἶδος), постольку РАДИ ЧЕГО (οὗ ἕνεκα) совпадает с ЭЙДОСОМ (εἶδος), а поскольку целью всякого стремления является благо, постольку ЭЙДОС в конечном счете совпадает с благом (τὸ ἀγαθόν). Ср. *Мет.* I, 2, 994b9; V, 1013a33; VIII, 4, 1044a36; V, 17, 1022a8; I, 3, 982b32; XI, 8, 1065a26; *Физ.* II, 2, 194a27, 28; 3, 194b32; 7, 198b3; 9, 200b22, 34 и во многих др. местах.

УМ, разум (νοῦς): в самом общем смысле – сила мышления, см. *О душе* III, 4, 429a23; в более же тесном и специальном смысле термин этот означает у А. ту СПОСОБНОСТЬ МЫШЛЕНИЯ, которая направлена на то, что недоступно чувственному восприятию, и в особенности непосредственного (интуитивного) познания того, что не может быть предметом опосредованного (дискурсивного) знания, коротко говоря, "интеллектуальное созерцание разума", направленное непосредственно на ПРИНЦИП СУЩЕГО, способность интуитивного постижения в сфере одинаково как теоретического, так и практического знания (νοῦς θεωρητικός, πρακτικός). Объектами познания ума служат поэтому для А. прежде всего упомянутые принципы сущего, но затем, и именно в силу этого, также и последние принципы всякого научного доказательства – высшие принципы мышления и косвенно также – поведения человека. См. особ. *Вт.Ан.* II, 19, 100b12; *Этика Ник.* VI, 6, 1140b31, 1141a7; *Мет.* XII, 9, 1072b14–1073a13, 7, 1072b20.27, 9, 1075a4, 1074b21; *О душе* I, 3, 407a6.

ФАНТАЗИЯ (φαντασία) имеет у А. троякий смысл: *а*) ВНЕШНИЙ ВИД – то, как какой-либо предмет ЯВЛЯЕТСЯ для чувственного восприятия, особенно для зрения соответственно пассивной форме глагола φαντάζομαι, что значит "являться", "обнаруживаться"; *b*) ВИДИМОСТЬ, иллюзия – когда то, что является, не совпадает с действительностью и *с*) в психологическом смысле – представление, ВООБРАЖЕНИЕ, т.е. такое явление чего-нибудь в нашем сознании, которое происходит не непосредственно из наличной, чувственно-воспринимаемой данности, а есть внутренний образ объекта, нами раньше воспринятого. В этом последнем смысле слово фантазия (φαντασία) означает для А. некоторую деятельность души, которая представляет что-либо, т.е. самую СПОСОБНОСТЬ ПРЕДСТАВЛЕНИЯ (лат. *imaginatio*) – фантазия в собственном смысле (см. *О душе* III, 3) – равно как и продукт этой деятельности, т.е. представляемый образ чего-либо (лат. *imago*), см. *О душе* III, 2, 425b25; *Мет.* I, 1, 980a26, ср. *Вт.Ан.* II, 19, 100a1–10: "остающийся в душе образ предмета". В противоположность *третьему* из указанных значений фантазии как способности представления в собственном смысле слова, А. два первых значения, как "чувственно воспринимаемого явления" и "видимости-иллюзии", считает имеющими лишь метафорический смысл (κατὰ μεταφορὰν λεγόμεναι), см. *О душе* III, 3, 428a2. А. различает далее: *а*) ФАНТАЗИЮ ЛОГИЧЕСКУЮ, связанную с обсуждением (φαντασία λογιστική sive βουλευτική), т.е. с деятельностью мышления и умозаключения, свойственную только человеку как разумному существу и *б*) ФАНТАЗИЮ ЧУВСТВЕННУЮ (φαντασία αἰσθητική), свойственную также и животным, но не связанную с размышлением, а потому дающую о предмете всего лишь его чувственный образ без какого-либо осмысления или рефлексии о нем, см. *О душе*, III, 10, 433b29, а также *О душе* III, 3, 427b29, 429a9, 3, 428a5–16; *Топ.* IX (софистич. опроверж.) 4, 165b25; *Мет.* V, 29, 1024b24.26, 1025a6. Ср. *Вт.Ан.* II, 19, где говорится, что опыт (ἐμπειρία) у живых существ возникает из чувственных представлений, а у других нет. Ср. *О душе* III, 3, 429a3.

ФИЗИЧЕСКИЙ, естественный, происходящий сообразно природе (φυσικός). Ср. *ПРИРОДА* (φύσις). Существенное определение физического (φυσικοῦ) состоит, по А., в том, что оно В СЕБЕ САМОМ ИМЕЕТ ОСНОВУ СВОЕГО ДВИЖЕНИЯ и этим прежде всего отличается от всякого произведения искусства и техники, см. *Мет.* XI, 7. Это значение физического находит себе выражение и в известном определении А. души как ПЕРВОЙ энтелехии физического органического тела (ἐντελέχεια ἡ πρώτη σώματος φυσικοῦ ὀργανικοῦ), см. *О душе* II, 1, 412b5, ибо включением в это определение слова "физического" основания для движения тела как некоторой телесной машины принцип всей его деятельности очевидным образом переносится извне вовнутрь и совершенно упраздняется представление о движении, возникающем извне, которое всегда мыслится таковым (т.е. идущим извне) по отно-

шению ко всякому даже и целесообразно действующему механизму. Соответственно всему сказанному, наука, относящаяся к физическому, имеющая "физическое" своим объектом, получает у А. название "физической науки" (φυσική ἐπιστήμη) или, по современной терминологии, натурфилософии как одной из дисциплин теоретической философии (см. *Met.* VI, 1, 1026a13, XI, 7). Поэтому тот, кто предметом своего научного исследования делает природу, называется у А. φυσικός (натурфилософ в современной терминологии), см. *О душе* I, 1, 402a28. Термином οἱ φυσικοί (натурфилософы) обозначаются поэтому у А., главным образом, ионийские философы. И соответственно этому выражение "рассматривать физически" (φυσικῶς σκοπεῖν) означает: рассматривать или исследовать что-нибудь по методу физики, т.е. на основе наблюдения природы, в противоположность логическому рассмотрению. *Вт.Ан.* I, 33, 89b9.

ФИЛОСОФИЯ (ἡ φιλοσοφία) в широком смысле слова (см. *Met.*VI, 1) – с редкой заменой этого основного, у А., термина другим родственным ему, именно понятием МУДРОСТИ (σοφία) – означает науку вообще или даже всякое серьезное и глубокое научное исследование или знание (ἐπιστήμη). Соответственно этому, А. всю область философского знания и исследования подразделяет на следующие основные сферы с их дальнейшим расчленением:

1. Теоретическая философия (θεωρητική)	2. Практическая философия (πρακτική)	3. Действенная или творческая философия (ποιητική)
a) физика (φυσική)	a) этика (ἠθική)	
b) математика (μαθηματική)	b) экономика (οἰκονομική)	
c) теология, или первая философия (θεολογική/πρώτη φιλοσοφία)	c) политика (πολιτική)	

В более тесном смысле слово "философия" означает преимущественно "науку философа" (ἡ τοῦ φιλοσόφου ἐπιστήμη), см. *Met.* IV, 3, 1005a21, и тогда обыкновенно носит название "первой философии" (ἡ πρώτη φιλοσοφία), *Met.* VI, 1, 1026a24, или даже просто – "мудрости" (σοφία), см. *Met.* I, 1. Говоря языком современной философской терминологии, это есть та доктрина, которую мы называем "метафизикой" или, еще точнее, ОНТОЛОГИЕЙ, то есть наукой О СУЩЕМ как таковом, имеющей предметом своего исследования высшие принципы сущего, см. *Met.* I, 2, 982b9. От этой "первой философии" А. отличает специальные доктрины (ἐπιστῆμαι ἐν μέρει λεγόμεναι), *Met.* IV, 1, 1003a22. Множественное число "философии" (φιλοσοφίαι) означает поэтому, ВО-ПЕРВЫХ: отдельные философские доктрины, *Met.* VI, 1, 1026a18, а также *Этика Ник.* I, 4, 1096b31, и ВО-ВТОРЫХ: философские направления или системы, а также способы или методы фило-

софствования. См., например, *Met.* I, 987a29, где читаем: после же названной философии появилась система философии (πραγματεία) Платона (μετὰ δὲ τὰς εἰρημένας φιλοσοφίας ἡ Πλάτωνος ἐπεγένετο πραγματέια). Подробнее см. Fr. Ueberweg. Grundriss der Geschichte der Philosophie, hrsg. K. Praechter, 12 Aufl. Leipzig, 1926.

ЭЙДОС (εἶδος, лат. *forma*), означает прежде всего внешний вид, форму, облик и т.п., но в то же время, в противоположность материи (ὕλη), служит для выражения как бы внутреннего СУЩЕСТВА СУБСТАНЦИИ – того определения или той ОПРЕДЕЛЕННОСТИ БЫТИЯ, которая через соединение ее с лишенной всякой определенности материей образует СУЩНОСТЬ (οὐσία), или субстанцию, каждой вещи. В этом именно смысле, восходящем, как мы видим, к А., термин ЭЙДОС (форма, вид) употребляется впоследствии в течение длинного ряда веков, особенно в схоластике, как *forma substantialis* (οὐσία οὐσιώδης) в противоположность КОЛИЧЕСТВЕННЫМ И КАЧЕСТВЕННЫМ ФОРМАМ, имевшим значение лишь акциденций некоторой субстанции (*forma accidentalis*). Отношение материи к форме у самого А. может быть в самых общих чертах представлено в следующем виде: материя, сама по себе чуждая всякого определения и формы, не есть как таковая какое-либо доступное восприятию и способное к самостоятельному существованию единичное существо, индивидуальная вещь (τό δε), и только деятельная форма придает этой материи определенное, конкретное существование, превращает ее (в каждом данном случае) в нечто "вот это" (τόδε τι); возможность же такого процесса заложена в самом существе формы, которая уже по самой своей природе всегда есть некоторое (деятельное) нечто, определенное "вот это", замкнутое и законченное в себе целое, проникающее в аморфную саму по себе материю и ее оформляющее. См. *Met.* VII, 4, 1030a3, а также 17, 1041b7. Если, соответственно сказанному, форма есть в известном смысле сущность субстанции, ее существо, то это значит, что она может быть выражена и как бы АБСТРАКТНО представлена В ПОНЯТИИ, основная функция которого и состоит как раз в том, чтобы выражать и постигать СУЩЕСТВО ВЕЩИ, и форма обозначается у А. поэтому также как СУЩНОСТЬ ПО ПОНЯТИЮ (ἡ οὐσία κατὰ λόγον) или даже просто как λόγος в смысле понятийного бытия, СУЩЕСТВА вещи и понятия (*Met.* VII, 10, 1035b13–16). Это понятие, выражающее и представляющее собой форму, отнюдь *не есть*, однако, по А., РОДОВОЕ ПОНЯТИЕ (ибо тогда оно не могло бы быть принципом формы отдельных вещей), но оно есть ПОНЯТИЕ ВИДОВОЕ, ибо только в этом последнем может найти себе выражение завершенное целое единичной субстанции – существо индивидуальной вещи. Этим и объясняется, почему "эйдос" (εἶδος) в противоположность "роду" (γένος) означает у А. не только форму вообще, но и ВИД некоторого рода (εἴδη ὡς γένους εἴδη), и почему, по А., существует столько же существенно различных ФОРМ, сколько есть ВИДОВ субстанций (*Met.* VII, 1030a15). Но тогда как ВИДОВОЕ

ПОНЯТИЕ объемлет в себе и выражает всю субстанцию в целом, ФОРМА, взятая как таковая, выражает лишь ЧИСТОЕ СУЩЕСТВО СУБСТАНЦИИ БЕЗ МАТЕРИИ, без всякого субстрата. Отсюда следует, что в одном только единственном случае видовое понятие будет полностью тождественно с понятием формы, именно, если будут существовать субстанции, совершенно лишенные всякого вещества (материи) и являющиеся, следовательно, не чем иным, как ЧИСТЫМИ СУБСТАНЦИАЛЬНЫМИ ФОРМАМИ (см. *Met.* VII, 12, 1057b14, 7, 1032b и в других местах). Из сказанного ясно, таким образом, что если форма и мыслится у А. В НЕКОТОРОМ ОБЩЕМ ПОНЯТИИ о ней, то всегда, однако, с тем необходимым ограничением, что сама она, по своему существу, не есть еще нечто общее (καθόλου), но некоторое единичной субстанции присущее, ей имманентное и в ней объективно действующее СУЩЕСТВО – некоторый такой принцип, который в единении с материей эту последнюю превращает в некоторую "в себе сущую" единичную субстанцию (*Met.* VII, 13, 1039b10). Этим объясняется также, почему форма сплошь и рядом объясняется А. то как сущность, или субстанция (οὐσία), то как бытие (τὸ εἶναι), то как подлинное существо бытия (τὸ τί ἦν εἶναι). Наконец, в последнем счете форма для А. по своей внутренней объективной природе и в своем конкретном значении есть то, что обозначается у него терминами: энергия, энтелехия (ἐνέργεια, ἐντελέχεια) в противоположность возможности (δύναμις). Во «Второй Аналитике» термин "эйдос" употребляется почти исключительно в своем чисто логическом значении, см. I, 5, 74a31, II, 13, 96b16, I, 13, 79a7, 11, 77a5, 22, 83a33; *Перв.Ан.* II, 2, 54a32, 3, 55b19; *Топ.* VI, 141b27, 6, 144b10, IV, 1, 121a99, 2, 122a27.

ЭНЕРГИЯ, актуальность (ἐνέργεια): действительность, в противоположность к простой возможности или потенции, также – действенность или проявление в деятельности, в противоположность нахождению в состоянии покоя – τὸ ἐν ἔργῳ εἶναι. В схоластической философии этот термин довольно точно определялся словами *actus, actualis*. Если материя (ὕλη) сама по себе означает у А. простую потенцию (δύναμις), то форма (εἶδος), напротив, означает у него по своей внутренней, объективной природе АКТУАЛЬНОСТЬ, энергию и нередко даже законченную и завершенную в себе действительность-энтелехию (ἐντελέχεια), т.е. такую деятельность или действенность, которые уже сами по себе носят и содержат осуществляемую ими цель (τέλος). См. *Met.* IX, 6, 1048a30–35. Ср. *ВОЗМОЖНОСТЬ*. По вопросу об отношении энергии (ἐνέργεια) и энтелехии (ἐντελέχεια) см. *ЭНТЕЛЕХИЯ*. Об энергии см. кроме указанного еще следующие места: *Met.* IX 6–9; *Физ.* I, 8, 191b28; *Met.* XII, 2, 1069b16, IX, 8, XII, 6, 1072a5, IX, 3, 1047a30.32; *О душе* II, 4, 416a2, III, 2, 426a16; *Met.* IX, 8, 1050a35.30.22, IX, 9, 1051a4, X, 6, 1048b18–36; XI, 9, 1066a20; *О душе* II, 5, 417a16, III, 7, 431a6; *Met.* IX, 6, 1048a31 и во многих других местах всех сочинений А.

ЭНТЕЛЕХИЯ (ἐντελέχεια), по существу и в основном означает то же, что энергия (ἐνέργεια), отличаясь от последней лишь известным оттенком своего значения, именно: энергия в большей мере выражает самую деятельность осуществления (достигаемой) цели, тогда как энтелехия скорее означает состояние или результат деятельности, достигаемый при осуществлении цели. При этом следует, однако, заметить, что оба эти термина часто употребляются А. без сколько-нибудь резко проводимого между ними различия. См. *О душе* II, 1, 462a27 или *Мет.* VIII, 3, 1043a35. Ср. *ВОЗМОЖНОСТЬ* (δύναμις). Об энтелехии см. кроме указанных еще следующие места: *Мет.* IX, 3, 1047a30, 8, 1050a23; *Физ.* VIII, 5, 257b7; *О душе* III, 7, 431a1, 3; II, 1, 412a27, b5; *Физ.* VIII, 1, 251a9, III, 1, 201a11; *О душе* III, 7, 431a3; *Физ.* II, 1, 193b7, III, 1, 200b26, 201a10.20.28, VIII, 5, 258b2; *Мет.* VII, 13, 1039a5–7.

ЭТОТ (ὅ δε): обыкновенно соединяется с каким-либо понятием и тогда придает ему более индивидуальный и конкретный смысл, напр.: ὁ ἄνθρωπος ὅ δε (ВОТ ЭТОТ человек), или (в среднем роде): τό δε (ВОТ ЭТО ОПРЕДЕЛЕННОЕ НЕЧТО), т.е. нечто данное вот это единичное = καθ' ἕκαστον, в противоположность тому, что дано просто без этого уточнения или ограничения (ἁπλῶς), см. *Мет.* IX, 7, 1049a24. Отсюда нередкое употребление в греческом языке слова "это" (τό δε, τόδε τι, τὸ τόδε τι), и именно в философии, в смысле единичной СУЩНОСТИ (οὐσία) или отдельного ВИДА (εἶδος) как формы, которая превращает материю в *вот это* определенное бытие. См. *Кат.* 5, 3b10; *Мет.* IX, 7, 1049a24.35, ср. *Вт.Ан.* I, 4, 73b7, *Кат.* 5, 3b10; *Топ.* IX, 14, 173b27; противоположность ἁπλῶς см. *Мет.* IX, 7, 1049a24; *Вт.Ан.* I, 10, 77a1 и проч.

СВЕТ И ПРОСТРАНСТВО. СПЕКУЛЯТИВНОЕ ОБОСНОВАНИЕ РОБЕРТОМ ГРОССЕТЕСТОМ "ЕСТЕСТВЕННОЙ НАУКИ" ("SCIENTIA NATURALIS")*

Андреас Шпеер

По сравнению с тем значением, которое придается первой трети XIII столетия в связи с рецепцией учения Аристотеля, знание подлинного интеллектуального профиля этой эпохи в общем остается довольно скромным. Разумеется, главные ее черты широко известны: основание университетов, среди которых с философской точки зрения особый интерес представляют Париж и Оксфорд; введение в университетское преподавание, – наряду с частично уже известным "Органоном" (который, благодаря знакомству со "Второй Аналитикой", имеется теперь уже полностью в латинском переводе), – новых аристотелевских сочинений, прежде всего так называемых книг по естественным наукам (libri naturales); появление в связи с этим первых, преимущественно фрагментарных, комментариев к Аристотелю.

Не обозначил ли уже пятьдесят лет назад этот профиль Фернанд Ван Стеенберген?[1] Хотя в течение этого времени и состоялось известное знакомство с процессом передачи и перевода Аристотеля, особенно благодаря латинским его исследованиям[2], все же в том, что касается в особенности его рецепции в среде парижских и оксфордских магистров, остается много неясного. В то время как конец XIII столетия, прежде всего благодаря масштабным издательским проектам, и связанным с ними исследованиям обрел новые взгляды на Аристотеля и новые оценки его философского наследия, в отношении первой трети этого столетия ничего подобного ожидать не приходится. Находящийся в нашем распоряжении материал ограничен и нередко анонимен[3].

---

* Перевод Е.А. Фроловой, А.С. Шишкова.

[1] *Van Steenbergen F.* Aristote en Occident: Les Origines de laristotelisme parisien. Louvain, 1946; англ. пер.: Aristotle in the West. The Origins of Latin Aristotelianism. Louvain, 1955.

[2] Об этом, см. например: *Vuillemin-Diem G.* Aristoteles Latinus, Metaphysica / Rec. et transl. G. de Moerbeka. I. Praefatio: Wilhelms von Moerbeke Übersetzung der Aristotelischen Metaphysik. Leiden, 1995 (Aristoteles latinus XXV, 3, 1); а также краткий очерк: *Dog B.G.* Aristoteles latinus // The Cambridge History of Later Medieval Philosophy; From the Rediscovery of Aristotle to the Disentegration of Scholasticism 1100–1600 / Ed. N. Kretzman et.al. Cambridge, 1982. P. 45–79.

[3] См. об этом: *Zimmerman A.* Verzeichnis ungedruckter Kommentare zur Metaphysik und Physik des Aristoteles aus der Zeit von etwa 1250–1350. Leiden; Köln, 1971. Bd. I. (Stud. und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters; 9); а также Donati S., Per lo studio dei commenti alla Fisica del XIII seculo. I: Commenti di probabile origine inglese degli anni 1250–1270 ca. // Documenti e Studi sulla Tradizione Filosofica Medievale. 1991. Vol. II, fasc. 2. P. 361–441.

К самым важным свидетелям, особенно известным своими историческими свершениями, нужно причислить и Роберта Гроссетеста. После изучения искусств в Оксфорде – сведения о этом сообщает нам традиционно считающееся первым сочинение "О свободных искусствах" ("De artibus liberalibus") – судьба приводит его, получившего в 1209 г. священнический сан (stipendium clericoum) сначала на пять лет в Париж, за которым следует продолжавшаяся около двадцати лет обширная преподавательская деятельность в Оксфордском университете, в центре которой находились научно-теоретические и натурфилософские сочинения Аристотеля[4]. Однако мнения, особенно в отношении вклада Гроссетеста в рецепцию существенных разделов учения Аристотеля, совершенно различны. Немало авторов считает, что стиль его мысли определялся скорее платоническим и неоплатоническим влиянием.

Здесь начинается постановка вопроса следующего ниже очерка, в котором должна быть реконструирована форма спекулятивного обоснования Робертом Гроссетестом естественной науки (scientia naturalis). В этом высказывании уже формулируется тезис, связанный с заявленной вначале постановкой проблемы: если находящийся в распоряжении материал по первой трети XIII столетия не может стать вполне заслуживающим упоминания, то все же остается возможность тщательно измерить теоретический объем рецепции Аристотеля, опираясь на имеющиеся текстуальные свидетельства. Для подобного рода постановки задачи труд Роберта Гроссетеста, без сомнения, важен.

В начале следует – не в последнюю очередь имея в виду исследовательскую дискуссию – поставить вопрос о научно-историческом месте мысли Гроссетеста (I). Вопрос теоретико-принципиального обоснования физики (II) был разработан в световой космогонии; в связи с этим встает также вопрос о физическом пространстве (III). В этом проблемном контексте свет выступает как принципиально-теоретическое пограничное понятие и обозначает первую, первоначальную естественную силу, действие которой может быть понято и измерено с помощью светового излучения посредством оптико-геометрических методов (IV). Центральный пункт вопроса о научно-теоретическом опосредовании опытного знания и знания, исходящего из принципов образует раздел аристотелевского учения о подчинении наук (V). На этой основе становится, наконец, возможно понять более точное назначение гроссетестовского наброска естественной науки (scientia naturalis), особенно в связи с оптикой и физикой света (VI).

---

[4] De artibus liberalibus (ed. Baur), 1–10. Так называемые малые статьи и трактаты будут цитироваться по все еще сохраняющему свое значение, хотя во многих отношениях неполному изданию: *Baur L.* Die Philosophische Werke des Robert Grosseteste, Bischof von Lincoln. Münster, 1912. О биографии Роберта Гроссетеста см.: Robert Grosseteste, Scholar and Bishop / Ed. D.A. Callus. Oxford, 1955; *McEvoy J.* The Philosophy of Robert Grosseteste. Oxford, 1982. P. 3–48; *Southern R.W.* Robert Grosseteste: The Growth of an English Mind in Medieval Europe. Oxford, 1986.

I. SCIENTIA NATURALIS. – К ВОПРОСУ О НАУЧНО-ИСТОРИЧЕСКОМ МЕСТЕ РОБЕРТА ГРОССЕТЕСТА

Появившиеся в первой трети XIII столетия комментарии Роберта Гроссетеста ко "Второй Аналитике" и "Физике" Аристотеля причисляются к самым ранним комментариям такого рода. Все же первый канцлер Оксфордского университета, а позже епископ Линкольна, – если принимать во внимание соответствующие мнения исследователей, – считается мыслителем, похожим на дух, сопротивляющийся перипатетизму "comme un esprit rebille á l'emprise péripatéticienne" (Пьер Дюэм)[5], который согласно оценке Александра Койре, существенным образом ответствен за нейтральную, а подчас даже враждебную, позицию в отношении аристотелевской натурфилософии, позицию, которая в противоположность аристотелевскому Парижу господствовала среди ориентированных на математику натурфилософов и естествоиспытателей в Оксфорде[6]. В связи с этим Дюэм приводит свидетельство Роджера Бэкона: "Посему господин Роберт, бывший некогда святой памяти епископом Линкольнским, всецело пренебрег книгами Аристотеля и его методами; и посредством собственного опыта, с помощью других авторов и иных наук разобрался в мудростях Аристотеля; и в сто тысяч раз лучше знал и писал о том, о чем говорят книги Аристотеля и чего они в их превратных переводах могут лишиться. Свидетельством тому – трактаты господина епископа "О радуге", "О кометах" и о других вещах, о которых он писал"[7]. Алистер К. Кромби подчеркивает, особенно в связи с так называемой метафизикой света, значение неоплатонических влияний на мысль Гроссетеста[8]. Эту идею метафизики света Джеймс МакЭвой (McEvoy) считает центральной мыслью в труде Роберта, позволяющей свести воедино многочисленные и подчас привлекающие своей противоположностью ее аспекты[9].

Заключенные в этих высказываниях вопросы играют особую роль на фоне истории натурфилософии или – что вплоть до XIX века тесно связано друг с другом[10] – естествознания, которое – если следовать

---

[5] *Duhem P.* Le Systéme du monde. P., 1954. Vol. III. P. 278; см. также: Ibid. P., 1954. Vol. V. P. 341–342.

[6] *Koyré A.* Le vide et l'espace infini au XIV siecle // AHDLMA. 1949. Vol. 17. P. 51–52.

[7] *Bacon R.* Compendium Studii, cap. VIII // Bacon opera quaedam hactenus inedita / Ed. J.S. Brewer, Fr. Rogeri. L., 1859. Vol. I. Repr. 1965. P. 469.

В своей критике переводов Аристотеля Бэкон не останавливается даже перед требованием предать сожжению все латинские переводы Аристотеля, которые не могут, на его взгляд, быть не чем иным, кроме как причиной заблуждений и умножением невежества ("causa erroris et multiplicatio ignorantiae") и считает нужным привести целых десять оснований для изучения Аристотеля на его собственном родном языке ("in lingua propria et nativa") (Ibid. P. 459–471). См. по этому поводу: *Duhem P.* Op. cit. Vol. III. P. 277.

[8] *Crombie A.C.* Robert Grosseteste and the Origines of Experimental Science, 1100–1700. Oxford, 1953. P. 12–13, 104–106.

[9] *McEvoy J.* Op. cit. (Anm. 4). P. 450–451.

[10] Об этом см.: *Speer A.* Die Entdeckte Natur: Untersuchung zu den Begründungsversuchen einer "scientia naturalis" im 12. Jahrhundert. Leiden etc., 1995. S. 16–17 (Studien und Texten zur

Кромби, – до Нового времени находило свое выражение в двух моделях: платоновско-пифагорейском проекте основывающейся на математических закономерностях физики и аристотелевском понимании квалитативной физики[11]. В общем, вместе с начавшейся на рубеже веков рецепцией Аристотеля, которая к середине XIII столетия достигла своей первой кульминации, в натурфилософии признается и поворот от Платона к Аристотелю или – при недооценке попыток обоснования естественной науки (scientia naturalis) в XII столетии – достаточно много говорится о спровоцированном первоначальным аристотелевским образцом основополагании средневековой натурфилософии и соответственно, естествознания[12].

Об основополагании Кромби говорит также и в своей знаменитой монографии, выразительное название которой "Роберт Гроссетест и истоки экспериментальной науки 1100–1700" само уже указывает на изложенный в ней тезис об обосновании Робертом Гроссетестом опытных наук о природе. Это обоснование, согласно Кромби, начинается с подготовки нового методологического инструментария индукции и дедукции, а также верификации и фальсификации, который Роберт нашел во "Второй Аналитике". Не сравнимы ли по значению и трактаты по оптике и астрономии, в которых математика выступала не как абстрактная теоретическая наука, но в качестве посредствующей математики (mathematica media) коррелировалась с наблюдаемыми фактами? Иначе, каким образом в аристотелевской физике, которая, по Кромби, осмысливает причины изменения в материальных вещах, оптика была в состоянии выработать методологические принципы экспериментальных наук: научное объяснение становится благодаря этому математическим способом доказательства, приложимым к сфере опыта[13].

Джеймс МакЭвой критиковал методологический примат в центральном тезисе Кромби как современный, несущий прежде всего отпечаток перевода Пьера Дюэма научно-технический конструкт, состоящий якобы в том, что научный интерес берет свое начало из методологических переломов[14]. Опираясь на свидетельство Николая Тривета, которое предлагает раннее датирование комментариев ко "Второй Аналитике", Кромби смог во всяком случае засвидетельствовать у Гроссетеста парадигмальную взаимосвязь между хронологией труда и систематическим развитием учения в смысле эксплицированного тезиса[15]. Хотя свидетельство Николая достойно быть не более чем доста-

---

Geistesgeschichte des Mittelalters 45); *Mittelstra B.J.* Leben mit der Natur. Über die Geschichte der Natur in der Geschichte der Philosophie und Über die Veranwortung des Menschen gegenüber der Natur // Über Natur: Philosophische Beiträge zum Naturverständniss / Ed. O. Schwemmer. Frankfurt a.M., 1987. 2. Aufl., 1991. S. 50.

[11] *Crombie A.C.* Op. cit. (Anm. 8). P. 4–5.

[12] См. об этом особенно: *Speer A.* Op. cit. (Anm. 10). S. 1–17, 288–306; см. также: *Crombie A.C.* Op. cit. (Anm. 8). P. 16–43.

[13] *Crombie A.C.* Op. cit. (Anm. 8). P. 13, 61.

[14] *McEvoy J.* Op. cit. (Anm. 4). P. 206–207. См. далее: *Duhem P.* La théorie physique: Son objet, sa structure. P., 1906.

[15] *Trivet N.* Annales / Ed. T. Hog. L., 1845. P. 243: «Который, когда был магистром искусств, написал краткий комментарий на книги "Второй Аналитики"». См. далее об

точным критерием датирования – обычно примается датирование между 1220 и 1230 гг.[16] – так сбывается основная интуиция Кромби, по крайней мере в одном важном пункте, который следует, однако, уточнить в смысле исходного тезиса для последующих рассуждений.

Так как наряду с "Органоном", отныне расширенным также за счет "Второй Аналитики", в первую очередь именно так называемые книги по естественным наукам (libri naturales) (первый запрет которых Роберт Гроссетест вынужден был пережить как знамение времени в 1210 г. в период своего пребывания с целью учебы в Париже[17]) являются в первой половине XIII столетия – время литературного творчества Гроссетеста – действительно пролагающими путь для обозначенного как рецепция Аристотеля усвоения всего "Аристотелевского корпуса" ("Corpus Aristotelicum"), он не может рассматриваться как исторически случайный результат фактической переводческой деятельности, но возникает из теоретического импульса, который уже Мария Доминик Шеню метко обозначил посредством двух основных мотивов: "открытия природы" ("la découverte de nature") и "метафизического пробуждения" ("l'éveil métaphysique")[18]. Под этим имеется в виду процесс "открытия" собственной закономерности построения и структуры природы в смысле физико-физикальной реальности посредством разума, который старается отныне удостовериться в своем познании только с помощью научных, а именно принимающих логическую форму аргументации, способов обоснования, которые, будучи соотнесенными с воспринятым полем предметов, при соответствующей аргументативной связи ведут к обоснованию естественной науки (scientia naturalis), а она, в свою очередь, – в противоположность другим наукам и особенно теологии – должна застраховать свои предпосылки также и принципиально-теоретически[19].

Очевидно, что Гроссетест подхватил этот импульс. С этого, в частности, начинается почти одновременная работа – в основу положена

этом: *Callus D.A.* The Oxford Career of Robert Grosseteste // Oxoniense. 1945. Vol. X. P. 45. В то время как Кромби (Op. cit. (Anm. 8). P. 46–47), опираясь на свидетельство Николая Тривета, указывает на время получения Гроссетестом звания магистра искусств ("magister artium") еще до 1209 г., когда он из-за получения священнического сана ("stipendium clericorum") вынужден был на пять лет покинуть Оксфорд и отправиться в Париж, Росси видит в этом свидетельстве указание на время получения Гроссетестом звания магистра наук ("magister scholarium) после его возвращения в Оксфорд; см. далее: Введение Росси к изданному им "Commentarius in Posteriorum Analyticorum libros" (Florenz, 1981. P. 18–19). Оба автора, однако, при решении этого вопроса о датировке не желают опираться исключительно на свидетельства Николая Тривета.

[16] *Rossi P.* Op. cit. (Anm. 15). P. 18–19; *McEvoy J.* Op. cit. (Anm. 4). P. 512; важные соображения для характеристики "предельной границы" ("terminus ad quem") – цитата из Евклидовых "Начал", хотя и без какой-либо ссылки на Аверроэса, – находятся также у Кромби. См.: *Crombie A.C.* Op. cit. (Anm. 8). P. 46–47.

[17] См. об этом с дальнейшими указаниями для исследовательской дискуссии: *Speer A.* Op. cit. (Anm. 10). S. 298–299.

[18] *Chenu M.-D.* La théologie au 12eme siecle. Paris, 1957. 2. Ed. 1976. P. 21–30, 309–322.

[19] Далее об этом см.: *Speer A.* Op. cit. (Anm. 10). P. 289–294.

датировка, предложенная Джеймсом МакЭвоем, – над обоими комментариями ко "Второй Аналитике" и "Физике", что подтверждается перекрестными рекомендациями и полемикой с суждениями об аристотелевском учении во многих появившихся в этот период – начиная с середины 20-х годов до начала 30-х годов XIII в. – сочинениях и трактатах, которые посвящены преимущественно натурфилософским темам[20].

Среди этих сочинений трактату, называемому "О свете, или О начале форм" ("De luce seu de inchotione formarum") отводится особое место, причем как внутри корпуса натурфилософских сочинений Роберта Гроссетеста, так и в плане истории духа и науки. Действительно, "О свете" ("De luce"), как представляется, предшествует обоим названным комментариям к Аристотелю, а также группе возникших в связи с ними натурфилософских сочинений по проблеме движения и группе трактатов по оптике[21]. К тому же в трактате "О свете" излагается набросок учения о нем почти полностью в смысле "метафизики света" как центральной идеи Гроссетеста, которая должна рассматриваться и как исходный пункт берущей отсюда свое начало традиции[22]. Если следовать суждению Джеймса МакЭвоя, "метафизика света образует поворотный момент в истории коррекции аристотелизма"[23]. Этот поворотный пункт состоит, по МакЭвою, в метафизическом принятии Робертом Гроссетестом радикального единства первопричины материального бытия. На этом пути дуализм неба и земли переносится как бы уже на спекулятивную почву, пока Галилей не сделает подобного же с помощью телескопа на почве науки, основанной на наблюдении[24].

II. IN PRINCIPIO. – К ВОПРОСУ О ПРИНЦИПИАЛЬНО-ТЕОРЕТИЧЕСКИХ ОСНОВОПОЛОЖЕНИЯХ ФИЗИКИ

Тезис о главенствующем положении трактата "О свете" для гроссетестовского прочтения Аристотеля, а также для его общей схемы естественной науки (scientia naturalis) нуждается, однако, в уточнении. Особенного внимания заслуживает вводный пассаж, где Гроссетест свой исходный тезис о том, что первой телесной формой, которую некоторые называют телесностью (corporeitas), является свет, ставит в

---

[20] По поводу датировки см.: *McEvoy J.* Op. cit. (Anm. 4). P. 505–519. Для перекрестной референции см. соображения Дейлса во Введении к своему изданию: Commentarius in VIII libros physicorum Aristotelis / Ed. *R. Dales*. Colorado, 1963. P. XIV–XV; а также: *Rossi P.* Op. cit. (Anm. 15). P. 17–18.

[21] По поводу датировки см.: *McEvoy J.* Op. cit. (Anm. 4). P. 510–518; *Crombie A.C.* Op. cit. (Anm. 8). P. 47–50.

[22] Об этом см., к примеру: *McEvoy J.* Ein Paradigma der Lichtmetaphysik: Robert Grosseteste // Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie. 1987. Bd. 34. S. 91–110.

[23] *McEvoy J.* The Philosophy... (Anm. 4). P. 185.

[24] Ibid.

связь с неоплатоническим фоном[25]. Очевидно к этому относятся слова о "саморазлитии" (sich Ergiessen) света, который из одной световой точки внезапно распространяется по образу сферы во все стороны[26]. Телесность, таким образом, означает, что за ней с необходимостью следует по трем измерениям протяженность (extensio) материи. Хотя первая телесная форма, а также и материя сами по себе просты и не обладают никакой протяженностью[27], Гроссетест вводит свет также и как действующий принцип, который сам по себе обладает деятельностью (operatio), способностью "саморазмножаться и внезапно во все стороны разливаться"[28]; и это саморазлитие простирает, протягивает (extendere) материю[29]. В этом смысле свет как "первая телесная форма" ("prima forma corporalis") есть не только "вид и совершенство всех тел" ("species et perfectio omnium corporum"), но также и "первое телесное движущее начало" ("primum motivum corporale"), т.е. динамика самоумножения конституирует энтелехию телесного сущего и действует как принцип движения[30].

В этом сжатом введении скрываются три принципиальных натурфилософских вопроса, которые дискутируются в первую очередь в комментариях к аристотелевской "Физике"; Гроссетест также подробно занимается ими в своем физическом комментарии.

При этом речь идет о принципиальном вопросе о первой материи и первой форме, об отношении материи к пространственной протяженности и о проблеме движения. Гроссетест ясно видит напряжение между аристотелевским учением о вечности мира и христианским учением о временном творении и недвусмысленно отказывается от любых попыток примирения. Так решительно выступает он против бесконеч-

---

[25] De luce seu de inchoatione formarum / Ed. Baur. 51, 10–11: "Я считаю, что первая телесная форма, которую некоторые называют телесностью, есть свет". *McEvoy J.* The Philosophy... (Anm. 4). P. 160–162, указывает в этой связи в первую очередь на "Fons vitae" Авицеброна и "Liber de causis"; см. также: *Crombie A.C.* Op. cit. (Anm. 8). P. 128–129; 132–133.

[26] De luce... 51, 11–13: "Ведь свет в силу самой своей природы распространяет самого себя во все стороны так, что из световой точки тотчас же порождается сколь угодно большая световая сфера, если только [путь распространения света] не преградит нечто, способное отбрасывать тень".

[27] Ibid. 51, 13–16: "Телесность же есть то, необходимым следствием чего является распростирание материи по трем измерениям, при том, что обе они, то есть телесность и материя, суть субстанции сами по себе простые, лишенные всякого протяжения".

[28] Ibid. 51, 23–52, 1: "Однако я заявил уже, что свет есть то, чему таковая деятельность, то есть самого себя умножать и во все стороны тотчас же распространять, присуща по самой его природе".

[29] Ibid. 51, 19–21: "умножив по необходимости себя же саму и распространив себя тотчас же во все стороны и в своем распространении материю распростерши".

[30] Ibid. 56, 36: "Свет есть [общий] вид и совершенство [всех] тел".

De motu corporale et luce / Ed. Baur. 92, 6–8: "Говорю же, что первая телесная форма является первым телесным движущим началом. Она же есть свет [...]".

Ibid. 92, 17–18: "И из этого явствует, что телесное движение есть умножающая сила света".

ности движения и времени (infinitas motus et temporis)"[31]. Такое – еретическое – учение покоится на ложном воображении (falsa imaginatio) того, что каждому времени предшествует какое-то другое время, как и всякому движению – другое движение, а всякому пространству – другое пространство, и так до бесконечности; но подобное ложное представление о постоянстве движения (perpetuitas motus) служит основой для принятия совечности мира, творения, и Бога[32]. Еще более резкие аргументы приводит Роберт в восьмой главе первой части своего "Шестоднева" ("Hexaëmeron") в связи с толкованием выражения "в начале" (in principio). После того как он, опираясь на Боэция, Амвросия и особенно Августина, полемизирует с Платоном и прежде всего с Аристотелем[33], Роберт формулирует сотворенность мира как очевидность, которая должна следовать непосредственно из его сложности. Но то, что было бы сотворено, имело бы свое бытие, после предшествующего небытия и, таким образом, имело бы временное начало бытия[34]. Следующее заблуждение – так Роберт подводит к толкованию слова "начало" (principum) – состоит в принятии множества начал. Платон принимал три начала, Аристотель – два, а именно – материальное начало для всех тел и формальное начало[35].

---

[31] Commentarius in VIII libros Physicorum, VIII / Ed. Dales. 146: "Однако следует знать, что то, что в этом месте стремился доказать Аристотель относительно постоянства движения, лживо и еретично. Ведь существует движение, имеющее начало, и точно также и время, и конечно прошедшее время, так же как и движение прошедшее конечно; будущее же или будет конечным или не будет".

Ричард Дейлс (см.: *Dales R.C.* Medieval Discussions of the Eternity of the World. Leiden 1990, 65–70), видит в Гроссетесте защитника гармоничного аристотелизма, наряду с Александром из Гэльса и Филиппом Канцлером; см. далее: *Brown S.F.* The Eternity of the World Discussion at Early Oxford // Mensch und Natur im Mittelalter / Ed. A. Zummermann, A. Speer. B.; N.Y., 1991. P 259–280, здесь имеются в виду P. 260–262 (Miscellanea Mediaevalia 21/1).

[32] Commentarius in VIII libros..., VIII. 147: "Необходимо, следовательно, было им, чтобы прежде всего времени они вообразили иное время и также прежде всего движения вообразили бы иное движение, подобно тому, как люди вне неба вообразили бы пространство и вне его иное пространство, и так до бесконечности. И это ложное воображение бесконечного времени из его части прежде себя необходимо допускает ложное воображение постоянства движения, мира и творения, соравного Богу".

Сравни: De finitate motus et temporis / Ed. Baur. 104, 20–24. См. далее новое издание "De finitate", подготовленное Дейлсом (Traditio 19 [1963]). 256. P. 40–46; в своем введении Дейлс указывает на общеизвестный предшествующий комментарий к "Физике" и на очевидно параллельным образом возникшее Толкование на "Шестоднев" (Ibid. P. 248–251).

[33] Hexaemeron I., c. 8, n. 1–6 (ed. Dales/Gieben), 56, 28–62, 18.

[34] Hexaemeron I., c. 8, n. 7 (ed. Dales/Gieben), 62, 19–22: "Правильно, следовательно, сказал Моисей: В НАЧАЛЕ. Мир ведь, поскольку он сложен, заявляет о себе как о сделанном. То же, что сделано, имеет бытие свое после небытия; и, таким образом, должно существовать временное начало. Да и простота вечности, пожалуй, обнаруживает начало и последующее течение времени".

[35] Hexaemeron I., c. 9, n. 1 (ed. Dales/Gieben), 62, 28–63, 6: "Он не только устраняет упомянутые ошибки посредством обозначения его термином "начало", но также посредством обозначения тем же термином опровергает полагающих множество начал. Ведь он сказал: В НАЧАЛЕ не так, как если бы во многих началах, но в одном, чем опять же опровергает Платона, также, как и Аристотеля. Платон же говорил, что есть три начала, а Аристотель, что два, добавляя к ним третье, которое называл созидающим. Но

Именно в комментарии Гроссетеста к первой книге "Физики" становится ясно, что при рассмотрении причин творения существующей действительности он не только хочет закрепить за Богом принципиальное единство, но ищет единое начало также и для сферы сотворенного мира (mundus), начало, которое делает мотивированным и постижимым субстанциальное единство детерминированного телесного сущего в смысле наивысшего рода (genus generalissimum). Этот наивысший род всего телесного сущего есть телесность (corporeites) или свет, который Роберт как раз обозначает как телесный свет (lux corporalis) и тем самым – это могло бы говориться против часто слишком неточных высказываний о метафизике света – определяет недвусмысленный поворот в области физики[36]. Этот свет как телесность (corporeitas), наличествуя во всяком теле и всюду, есть простая субстанция, которая лишена в себе всех измерений и является целостной[37], но с другой стороны в качестве активной способности к развертыванию (activa replicabilitas) обладает свойством бесконечно себя умножать и простирать в разных измерениях и при этом увлекать за собой материю как пассивную способность к развертыванию (passiva replicabilitas)[38]. Это развертывание материи и формы (replicatio materia et forme) продемонстрировано и истолковано с помощью математических формул (figurationes numerorum) и геометрических пропорций. Роберт определенно намекает на платоническую подоплеку этого фрагмента учения[39].

III. LUX. – СВЕТОВАЯ КОСМОГОНИЯ И ФИЗИЧЕСКОЕ ПРОСТРАНСТВО

Исходя из этого основной вопрос, поставленный в трактате "О свете", приобретает отчетливую обратную силу: основополагание естественной науки (scientia naturalis) должно исходить из характера своего собст-

---

многим эти два начала в таком их употреблении не представляются достойными порицания. Ведь гюле есть материальное начало всех тел, а вид, который полагал Аристотель, начало формальное".

[36] Commentarius in VIII libros... I. 15: "единый вид, который есть телесность, или телесный свет".

По поводу экспликации вопроса "всеобщего рода" в области физики посредством терминологии, связанной со светом, имеются известные параллели и в других, отчасти анонимных, комментариях, посвященных физике и появившихся после 1250 г.; ср.: *Speer A.* Physics or Metaphysics? Some Remarks on Theory of Science and Light in Robert Grosseteste // Aristotle in Britain during the Middle Ages / Ed. J. Marenbon. Brepols, 1996. P. 73–90, здесь имеются в виду стр. 89–90 и сноска 62 (S.I.E.P.M. Recontres de Philosophie Médiévale, 5).

[37] Commentarius in VIII libros... I. 15: "Хотя место ("horum") повсюду в своей субстанции и сущности есть нечто простое, лишенное в себе протяжения, сообразно себе самому все оно есть некоторым образом частица величины; и таким образом тело субстанции едино и всюду, как я считаю, одно и то же".

[38] Commentarius in VIII libros... III. 55: "В чувственно воспринимаемом тоже есть активная способность формы к развертыванию в бесконечность, так же как и со стороны материи есть пассивная способность к развертыванию. Форма же, как свет, развертывает себя и бесконечно умножает так, что распростирает себя по измерениям и одновременно увлекает с собой материю".

[39] Commentarius in VIII libros... III. 55–57. Ср.: Ibid. IV. 91–93. B"De Luce" (52, 21–27)

венного, отличного от других, предмета, движущегося тела (corpus mobile)[40], из принципиального единства.

Но этот характер может быть достигнут не только с помощью формального научно-теоретического метода, но и в форме некоего метафизического основополагания. В качестве телесности (corporeitas), и, соответственно, первой телесной формы (prima forma corporalis), свет в этой связи действует как теоретико-принципиальное пограничное понятие, схватывающее природу физического мира и призванное помочь его истолкованию как творения в смысле выведения вещи из ничего в бытие (edduccio rei in esse ex nihilo)[41]. Это толкование результируется в образе космогонии, вследствие чего выявляется взаимодействие принципов и становится всесторонне объяснимым строение вселенной и тем самым всей предметной сферы физики. Сотворенный в начале и одновременно с материей из ничего (ex nihilo) свет, "который есть первая форма, в первой материи сотворенная, себя самого посредством себя же самого со всех сторон бесконечно умножающий и во все стороны равномерно простирающий, распростирал в начале времен материю, которую не мог оставить, растягивая ее вместе с собой до размеров мировой машины (machina mundi)"[42].

Это непрерывное, вневременное и бесконечное самоумножение света из световой точки по образу сферы растягивает материю до пространственных размеров вселенной[43].

В процессе этого распростирания (extensio) материя все более дематериализуется[44]. Возникает сфера света, на периферии которой полностью реализуется одновременно увеличивающаяся и сокращающаяся потенциальность материи. Из этого равновесия света и материи

в том, что касается связи между "распростиранием материи" ("extensio materiae") и "умножением света" ("multiplicatio lucis") Роберт ссылается, однако, на "De caelo et mundo" (I, 5–7).

[40] Commentarius in Posteriorum Analyticorum libros, I, 18 / Ed. Rossi, 261, 46–47: "движущееся тело, которое есть субъект физики".

[41] Hexaemeron I, c. 11, n. 1 (ed. Dales/Gieben), 67, 16.

[42] De Luce, 52, 17–21.

Ср.: De motu corporali et luce. 92, 6–9 (ср. Anm. 30). В "Hexaemeron" 1 (p. 3, n. 5 (ed. Dales/Gieben), 53, 12) Гроссетест ведет речь также и о "выведении материи и формы из ничего в бытие". О подоплеке понятия "машина мира" ("machina mundi") см.: *Speer A.* "Lux est prima forma corporalis". Lichtphysik oder Lichtmetaphysik bei Robert Grosseteste // Medioevo. Vol. XX (1994). P. 51–76, здесь имеются в виду с. 59–69 и си. 27.

[43] De luce... 51, 11–13: "Ведь свет в силу самой своей природы распространяет себя самого во все стороны так, что из световой точки тотчас же порождается сколь угодно большая световая сфера".

De luce... 54, 11–13: "Свет, распространившись путем бесконечного равномерного во все стороны самоумножения, со всех сторон равномерно распростирает материю, придавая ей сферическую форму".

De sphaera... 11, 5: "мировая машина – сферична".

[44] De luce... 54, 18–21: "Следовательно, свет, указанным образом первую материю распростирающий, придавая ей тем самым сферическую форму, и крайние области ее в высшей степени разрежающий, полностью реализовал возможность материи в крайней сфере, после чего оставил ее неподверженной дальнейшему воздействию".

возникает первое, совершенно простое и активное тело, небесная твердь, которая состоит ни из чего другого, как из первой формы, света, и первой материи в смысле потенциальности[45]. Это полное уравнивание распространяющегося света и распространяемой материи ставит предел образованию меняющихся и превращающихся форм, т.е. предел расширению световой экспансии, который тем не менее дает возможность возвращения отраженного света в центр самого излучения. К тому же, из как бы дематериализованной материи небесного тела вытекает эмпирически видимый свет (lumen)[46], который терминологически строго отличается от принципирующегося света, от света как первой телесной формы (lux). Когда этот эмпирически видимый, явный свет устремляется, в свою очередь, со всех сторон к центру пространственного целого[47], т.е. излучается обратно к причине светового излучения, оно в аналогичном саморазвертывании конституирует находящуюся под небесной сферой материю в ее измеряемости, а именно сначала материю небесных сфер[48], а затем подлунную сферу[49].

Это образование вселенной посредством бесконечного во времени и пространстве и равномерно расширяющегося во всех направлениях излучения следует во всех своих фазах геометрически выявляемым законам. Ибо "посредством своего бесконечного умножения" свет "распростирает материю до меньших конечных размеров и больших конечных размеров в соответствии с любыми пропорциями, которые они имеют по отношению друг к другу, а именно числовыми [рациональными] и нечисловыми [иррациональными]"[50].

В соответствии с отношением бесконечных величин к количественно определенным величинам результат бесконечного умножения единого сам не является бесконечным: бесконечная мультипликация количественно определена тем, что свет распространяет материю, ограничивая измерения величины[51]. Однако количественная детерминация и измеряемость являются определениями тела[52]. Но в качестве

---

[45] De luce... 54, 21–24: "И так на краю сферы было образовано совершенно первое тело, называемое твердью, ничего не имеющее в своем составе, кроме первой материи и первой формы".

[46] De luce... 55, 1–3: "И так от первого тела исходит свечение, представляющее из себя духовное тело или, лучше сказать, телесный дух".

[47] De luce... 54, 32–33: "Само оно испустило свечение свое из каждой части своей по направлению к всеобщему центру".

[48] De luce... 55, 3–30.

[49] De luce... 55, 30–56, 13.

[50] De luce... 53, 27–30.

Ср. Thierry of Chartres, Tractatus de sex dierum operibus, 29–43 / Ed. N.M. Haring, 567, 72–573, 39; Jeauneau E., Mathématique et Trinité chez Thierry de Chartres // Metaphysik im Mittelalter / Ed. P. Wilpert. B., 1963. S. 289–295 (Miscellanea Medievalia 2); см. также: *Speer A.* Die Entdeckte Natur. S. 252–265 (Anm. 10), (Kapitel V, 4).

[51] De luce... 52, 29–31: "Необходимо, следовательно, чтобы свет, который прост по природе своей, будучи бесконечно умноженным, простирал материю, точно такую же простую, до размеров конечной величины".

[52] Commentarius in VIII libros... IV. 78: "Ведь пространство это ничего из себя не представляет, кроме как протяжение тела по трем измерениям".

тела, точнее, первого тела (primum corpus) определяется небесная сфера, которая в известной степени как космическая граница отражения представляет конечный пункт движения, производимого бесконечным самоумножением света[53]. Таким образом появляется возможность понять охватываемое небесной сферой мировое пространство как количественно-пространственную взаимосвязь и обрисовать его с помощью геометрическо-оптического метода[54]. На геометрической определяемости телесной фигуры (figura corporalis) вещи, – которая в своих линиях и пропорциях может в какой-либо точке быть описана по законам причинной обусловленности (causaliter) и следует в известной мере (wesensmässig) свойствам света как по существу моделируемого[55], – покоится центральное положение геометрической оптики, или науки о перспективе (scientia perspectivae), которая, что еще нужно показать, у Гроссетеста занимает положение науки, построенной по модели, поскольку по ней наиболее полно может быть познана всеобщая закономерность природы. Время и движение, в соответствии со свойствами пространства, которые не образуют никакого вакуума, истолковываются как измеримый континуум[56]. "Физической" мерой времени служит при этом обращение неба (revolucio celi), которым определяется каждодневный ритм (motus diurnus)[57].

---

[53] De luce... 54, 21–23: "И так на краю сферы было образовано совершенное первое тело, называемое твердью".

[54] См.: De lines, angulis et figuris seu de fractionibus et reflexionibus radiorum / Ed. Baur. 60, 14–15: "Ведь все причины естественных воздействий постигаются посредством линий, углов и фигур".

См.: Ibid. 64, 3–4: "Ведь всякое воздействующее умножает свою силу сферично, ибо делает это со всех своих сторон и по всем диаметрам".

[55] Commentarius in VIII libros... III. 53: "Она описана в стремящейся к равномерному со всех сторон расширению световой точке и таким образом получила сферическую форму. Если же ты хочешь, чтобы было расширение в разные стороны и согласно разным пропорциям в формировании и отклонении направлений, то по законам причинной обусловленности в какой-либо точке может быть описана любая телесная фигура".

[56] Commentarius in VIII libros... IV. 78: "Однако как свойства пространства пропорционально воздействуют на движение, а вслед за движением и на время, так и само оно в настоящем своем состоянии сопряжено с состоянием вытекающим".

О невозможности вакуума см. Гроссетеста: Commentarius in VIII libros... IV. 84–85. В "De luce" (55, 8–13) Гроссетест обосновывает невозможность пустого пространства ("место не может быть пустым") полнотой и неизменностью первого тела, т.е. небосвода, пространственная граница которого распростирает свет к центру и к тому же собирает массу "под первым телом". МакЭвой (*McEvoy J.* The Philosophy... (Anm. 4). P. 163), говорит в этой связи о "метафизической боязни пустоты".

[57] Commentarius in VIII libros... IV. 94: "Время, которое отмеряет одно обращение неба, измеряется Создателем времени бесконечным числом настоящих, которые существуют в том времени [...] И Создатель всего мог так устроить, если бы захотел, чтобы одно обращение неба было преобразовано в двое большее или в двое меньшее время, чем то, которое оно охватывает сейчас, так как измерено само время, которым захотел Он, чтобы было одно обращение, – посредством ли движения, или посредством дневного срока, как то было предустановлено".

De Luce... 57, 12–15: "Вот почему бестелесная сила интеллигенции, или души, которая каждодневным движением движет первую и высшую сферу, движет тем же самым каждодневным движением и все низшие небесные сферы".

В связи с этим Клаус Хедвиг говорит о количественной определяемости отношения света (lux) и материи, которая покоится на том, что «световое излучение "прямолинейно" убывает по мере удаления от источника света и тем самым математически измеримо». Таким образом, "с помощью математической интерпретации основных структур бытия становится возможным определение конечности мира, сферической формы и физической конечности природы", даже если и нельзя еще говорить о достаточном объяснении всего совершающегося в природе[58].

Все же, если бы у Гроссетеста произошел поворот в интерпретации природы, – поскольку аристотелевская концепция финалистской и ориентированной на форму (morphé) физики сменилась бы умножающей силой света (vis multiplicativa lucis) как всеобщим механизмом природного процесса, – исходя из "формы", которая теперь подлежала бы действию законов отражения, рефракции и мультипликации света, могла бы быть подведена под нивелирование получивших очертания границ вещи количественно ориентированная финальность природного процесса[59].

IV. RADIATIO. – СВЕТОВОЕ ИЗЛУЧЕНИЕ И ГЕОМЕТРИЧЕСКО-ОПТИЧЕСКИЙ МЕТОД

Что же здесь понимается под математической измеримостью? Обнаруживаемые в трактате "О свете" попытки математического доказательства, с помощью которых характер света – принципа, когда свет мыслится как единство и простота, – должен быть продемонстрирован для области телесного сущего, едва ли выходят за рамки тех попыток математизации физики в XII столетии, что руководствовались в рамках так называемой Шартрской школы платоновским "Тимеем" и которые хотя и вели к основополаганию физики (physica) как науки о природе, точнее, – о понимаемой с помощью математического метода по образу посредствующей математики (mathematica media) природе очевидного мира, – однако при этом едва ли можно говорить о последовательно проведенном схватывании природных феноменов посредством математических методов в смысле экспериментальной науки, которая стремится добыть доказанное знание об опытном мире через посредство полагаемых каждый раз в основание убедительных посылок, которые должны в свою очередь обладать наибольшей, насколько это возможно достоверностью[60].

---

[58] *Hedwig Kl.* Sphaera lucis. Studien zur Intelligibilität des Seienden im Kontext der mittelalterlichen Lichtspeculation. Münster, 1980. S. 134 (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters. N.F., 18). В "De motu coroporali et luce" (92, 17–18) Гроссетест определяет "движение тела" как "умножающую силу света".

[59] *Hedwig K.* Op. cit. (Anm. 58). S. 134.

[60] См. об этом: *Speer A.* Die entdeckte Natur (Anm. 10). S. 289–306: "Lux est prima forma porporalis" (Anm. 42). S. 60–62; см. далее: *Crombie A.C.* Op. cit (Anm. 8). P. 16–43. Кромби (Crombie) формулирует центральную проблему истории основоположения теории экспериментальной науки в ее современном смысле в виде следующего вопроса: "Как с

Это обнаруживается как раз при рассмотрении обоих понятий – света и пространства, – как двух понятий, соотносящихся друг с другом. В качестве теоретико-принципиального пограничного понятия природно-физического мира – имея в виду именно его физическое строение и метафизическое истолкование как сотворенного в действительности бытия (и подразумевая, что нельзя говорить о метафизике света в строгом смысле) – свет (lux) как телесность (corporeitas) точно коррелируется с понятием пространства как распростиранием (extensio)[61], которое через представление пространственной границы охватывает объем, а через измерение – возможное место объектов, могущих вообще стать предметом рассмотрения в физике. Это теоретико-принципиальное основоположение находит свое соответствие в определении научного предмета физики через понятие движущегося тела (corpus mobile). Но лишь в понятии эмпирически видимого, очевидного света (lumen), который устремляется к границе космического пространства, спекулятивное основоположение естественной науки (scientia naturalis) продвигается к рассмотрению того, что не является абстрактным и находится в движении – таково классическое определение физики (physica) Боэцием[62].

Подход к постижению способов действия и структур природы, вытекающий из наблюдаемых феноменов, требует света как естественной активности (agens naturale), как первой, первоначальной силы (virtus). Эта сила не может быть постигнута непосредственно, но становится считываемой и измеряемой в ее действии; однако в категориальной паре действия (agere) и претерпевания (pati) оба момента находятся друг с другом в отношении эквивалентности, и сила света может испытывать влияние не только активного, но также и пассивного эквивалента[63]. Таким образом, свет как активный принцип теряет силу, действующую в преломлении луча (fractio radii), которое зависит от оптической плотности среды и ведет к соответствующим различиям[64].

наибольшей достоверностью получить истинные посылки для демонстративного знания мира опыта?".

[61] См.: *Baur L.* Das Licht in der Naturphilosophie des Robert Grosseteste // Festgabe zum 70. Geburtstag georg Freiherrn von Hertling. Freiburg i. Br., 1913. S. 41–55. В данном случае имеется в виду с. 50.

[62] См.: *Boethius.* De Trinitate II (ed. Stewart-Rand-Tester, LCL 74), 8. Это разделение сыграло решающую роль для попыток обоснования "естественной науки", предпринятой Тьерри Шартрским; см. об этом: Thierry of Chartres, Lectiones in Boethii librum de Trinitate, II, 18–32, 160, 9–165, 88; см. также: *Speer A.* Die entdeckte Natur (Anm. 10). S. 277–288.

[63] De lineis... 60, 16–18: "Естественное воздействующее со всех сторон умножает от себя свою силу в глубь претерпевающего и воздействует или на чувство, или на материю". " Но вследствие различия претерпевающего различаются и результаты воздействий".

О истории влияния этих понятийных пар см. статью: *Speer A.* Tun/Leiden // Historisches Worterbuch der Philosophie. Vol. 10 (в печати).

[64] De lineis... 63, 14–19: "И существует отклонение, называемое преломлением луча. И оно двояко: поскольку если то второе тело плотнее первого, тогда луч преломляется вправо и устремляется между линией прямого хода и перпендикуляром, проведенным от места преломления поверх второго тела. Если же второе тело будет более разреженным, тогда луч преломляется влево, отклоняясь от перпендикуляра за линию прямого хода".

Действующая теперь сила света, которая в световом излучении, протекающем по прямой линии, располагает максимальной эффективностью[65], может быть к тому же определена с помощью различности угла падения[66]: при прямом угле падения она наиболее значительна, так как сила падающего и отражаемого обратно луча совпадает[67], в меньшей степени она значительна в рефракции, в которой угол падения и отражения соответствуют друг другу[68], далее она ослабевает в отражении, когда угол падения и угол отражения принимают противоположное направление[69]. Наконец, при пирамидальном умножении (multiplicatio pyramidalis) сила света устремляется в разных направлениях, которые связывают источник света с каждой точкой поверхности[70]. При этом опять-таки появляется возможность измерения на основе интенсивности действия света, которая зависит от пересекаемого расстояния[71]. Благодаря этой закономерности Гроссетест

В "De iride seu de iride et speculo" (74, 36–75, 35) Гроссетест ссылается на "опыты" ("experimenta"), которые должны показать нам, как может быть определена "величина угла при преломлении луча" ("anguli quantitas in fractione radii"). См. об этом также Crombie A.C. The Philosophy... (Anm. 8). P. 120–122.

[65] De lineis... 60, 30–61–10: "Итак, сила от естественного воздействующего идет или по более короткой линии, и тогда она более действенна, ибо претерпевающее в меньшей степени отстоит от действующего, или по линии более длинной, и тогда она менее действенна, поскольку претерпевающее в большей степени отстоит от действующего. [...] Но если сила распространяется посредством прямой линии, тогда происходит более сильное и более результативное действие, как о том утверждает Аристотель в пятой книге "Физики", ибо природа действует более коротким способом из возможных. [...] Также, всякая сила является более концентрированной у более сильного действия. Но в прямой линии существует большая концентрация и единство, чем в непрямой, как сказано в пятой книге "Метафизики". Всего сильнее будет действие по прямой линии".

Относительно сформулированного здесь "закона экономии" природы см.: *Crombie A.* Von Augustinus bis Galilei. Die Emanzipation der Naturwissenschaft. München, 1977. P. 252–253 (англ. оригинал: Augustine to Galileo. L., 1959).

[66] De lineis... 62, 4–5: "и тогда называется линией отражения, потому что возвращает силу".

[67] De lineis... 62, 8–9: "Если первым образом, тогда возвращает ее по тому же пути, по которому она пришла".

[68] De iride... 75, 1–2: "преломление луча на зеркале происходит под углом, равным углу падения".

[69] De lineis... 62, 22–24: "Следовательно, когда этими двумя способами происходит отражение, следует понимать, что сила, отраженная по той же линии, по которой пришла, вследствие своего удвоения является более сильной, чем та, что отражена в ином направлении."

[70] De lineis... 64, 13–20: "Однако другая фигура, а именно пирамидальная, приспособлена к естественным действиям: ибо если сила исходит от одной части воздействующего и приходит к другой части претерпевающего, и во всех случаях происходит так, что сила всегда идет от одной части воздействующего к одной единственной части претерпевающего, то никак не получится сильного или же результативного действия. Но совершенное действие имеется тогда, когда от всех точек воздействующего или от всей поверхности его идет сила воздействующего к какой угодно точке претерпевающего".

[71] De lineis... 64, 34–65, 2: "И следует полагать, что более короткая пирамида оказывает большее воздействие, ибо вершина ее в меньшей степени отстоит от основания своего, и потому больше силы в ней находится, чем в вершине более длинной пирамиды; и поэтому претерпевающее от более короткой пирамиды больше сопряжено с воздействующим и, следовательно, сильнее изменяется под воздействием силы".

пытается, например, объяснить астрономические или метеорологические явления, такие как кометы или радуга, а также и феномен цвета[72].

Как и у Аристотеля, указанным темам и вопросам соответствуют определенные "естественные науки", которые сообразно их формальным объектам исследуют различные способы реализации света в материи, всегда следующие законам геометрии. Среди них особое положение занимает оптика, поскольку ей подчинена вся область визуального эмпирического опыта, которая простирается от светового излучения небесных тел через искусственные источники света до особой функции зрительных лучей (Sehstrahlen) и, таким образом, включает также и физиологическую оптику[73]. С другой стороны, оптика подчинена геометрии в силу того, что законы оптики объясняются с помощью геометрии, которая оценивает различные способы излучения, преломления и отражения через измерение[74]. Таким образом, структура и способы действия природы – как писал об этом Гроссетест в своем трактате "О радуге, или О радуге и зеркале" ("De iride seu de iride et speculo"), а также в трактате "О линиях, углах и фигурах, или О преломлениях и отражениях лучей" ("De lineis, angulis et figuris seu de fractionibus et reflexionibus radiorum") – геометрически раскрываемы через направления линий отражения, рефракции, шара и пирамиды. «Ведь все причины естественных воздействий, – пишет Роберт в последнем из названных трактатов, – постигаются посредством линий, углов и фигур. Иначе ведь невозможно познать в них "propter quid"[75], т.е. иначе основание и объяснение их действия не может формально быть указано и математически проверено. Так геометрически-оптический метод становится в натурфилософии сердцевиной, даже условием получения знания посредством самостоятельного человеческого разума ("unaided human intellect")»[76]. Поскольку только с его помощью

См.: *Hedwig K.* Op. cit. (Anm. 58). S. 139–140.

[72] См. также в первую очередь уже обсуждавшиеся трактаты "О радуге, или О радуге и зеркале" ("De iride seu de iride et speculo") (72, 12–78, 3), "О кометах" ("De cometis") (36, 12–41, 28) и "О цвете" ("De colore") (78, 4–79, 26). См. также: Grombie A.C., The Philosophy... (Anm. 8). P. 119–127; Idem, Von Augustinus bis Galilei. (Anm. 64). S. 98–103; McEvoy J. Op. cit. (Anm. 4). P. 162–172.

[73] De iride... 72, 20–24: "Итак, прежде всего мы говорим, что Перспектива есть наука, которая возвышается над видимыми фигурами, и она подчиняет себе науку, которая в свою очередь возвышается над фигурами, образованными лучистыми линиями и поверхностями, будут ли они испускаться солнцем, звездами или каким-либо телом".

В дальнейшем Гроссетест указывает три науки, подчиненные "перспективе" ("perspectiva"): это науки о зрении, о зеркалах и радуге.

[74] De lineis... 59, 36–60, 1: "Польза рассмотрения линий, углов и фигур – величайшая, ибо без них невозможно познать естественную философию".

См. также: *Hedwig K.* Op. cit. (Anm. 58). S. 141.

[75] De lineis... 60, 14–16, 1.

[76] De lineis... 59, 17–60, 1: "Польза рассмотрения линий, углов и фигур – величайшая, ибо без них невозможно познать естественную философию".

См.: *Crombie A.C.* The Philosophy... (Anm. 8). P. 59.

физическое знание о "quid", т.е. о фактическом данном положении вещей, а также о природе какой-либо вещи может быть переведено в знание, исходящее из оснований, причин ("propter quid")[77].

V. SUBALTERNATIO. – ПРИНЦИП ПОДЧИНЕНИЯ И ЭКСПЕРИМЕНТАЛЬНАЯ НАУКА

В этом аристотелевском различении познания вещи, или demonstratio quia, и познания основания для вещи, или demonstratio propter quid, Алистер К. Кромби видит ключ к теоретическому обоснованию экспериментальной науки, которая особым образом – "от теории к эксперименту и от эксперимента к теории" – объединяет друг с другом теорию и опыт[78]. Это объединение, опосредующая роль которого конкретно воплощается во взаимодополняющем методе индукции (в нахождении причины по знакомому действию, на пути прогрессирующей абстракции) и дедукции (выведении действия из познанной причины), в относящихся к искусству определения (ars diffiniendi) анализе по пути разложения (per viam resolutionis) и синтезе по пути соединения (per viam compositionis)[79], в верификации по правилу установления истинности

---

[77] De iride... 72, 12–13: «Рассмотрение радуги относится и к перспективе, и к физике. Но само "quid" познается физикой, а "propter quid" – перспективой».

Баур в своем издании придерживается чтения «"quid" познается физикой» ("quid physici est scire"), хотя годится и вариант "quia" познается физикой" ("quia physici est scire"), который образует подходящий эквивалент для знания "propter quid". В то время как Кромби не придает никакого значения этому различию (Op. cit. (Anm. 8). S. 117), Стивен П. Маррон (Steven P. Marrone) указывает на основополагающее различие между знанием "quia" и знанием "quid", которое в комментарии Гроссетеста на "Вторую Аналитику" опирается на проведенное Аристотелем различие между незавершенной наукой ("scientia incomplexa") и завершенной наукой ("scientia complexa"). Противоположность между знанием фактичности некоего положения дел (quia) и знанием из оснований (propter quid) в области знания завершенных предметов (res complexae) соответствует противоположности вопроса о чистой экзистенции (si est) и вопроса о сущности или природе (quid est) в области знания незавершенных предметов (res incomplexae). Ср.: *Marrone S.P.* William of Auvergne and Robert Grosseteste. New Ideas of Truth in the Early Thirteenth Century. Princeton, 1983. P. 160–161, 252–253; ср. об этом: Commentarius in Posteriorum Analyticorum libros, II, 2 (ed. Rossi), 290, 64–69; Ibid., II, 2 (ed. Rossi), 303, 10–14; Ibid., 343, 337–344, 855. Росси (Introduzione. P. 24–25) указывает на подчинение [вопроса] "quid est" [вопросу] "propter quid", которое Гроссетест обсуждает в 1-й главе II-ой книги своего комментария, вследствие чего знание из оснований (propter quid) предполагает знание "quid est" вещь или положение дел, которое есть нечто большее, чем знание чистой фактичности, но образует некоторым образом средний термин в ходе доказательства; ср.: Commentarius in Posteriorum Analyticorum libros, II, 2 (ed. Rossi), 307, 83–310, 139. Если исходить их этого прочтения, то отношение между "физикой ("physica") и "перспективой" ("perspectiva") оказывается более дифференцированным, чем в оценке Джеймса МакЭвоя: "Гроссетест до некоторой степени свел физику к оптике" (Op. cit. (Anm. 4). P. 210).

[78] *Crombie A.C.* The Philosophy... (Anm. 8). P. 52.

[79] Ср.: Commentarius in Posterirorum Analyticorum libros, II, 4 (ed. Rossi), 374, 230–379, 321; ср. далее начало комментария на "Физику" [Аристотеля]: Commentarius in VIII libros Physicorum, I (ed. Dales), 1–3. Точка зрения Кромби на эту научно-теоретическую постановку вопроса все еще сохраняет свое основополагающее значение (*Crombie A.C.* The Philosophy... (Anm. 8). P. 44–60).

(per modum verificationis) и в фальсификации путем сведения к невозможному (reductio ad impossibile)[80], в методе, с помощью которого в процессе, ориентированном на математический способ доказательства, достигается раскрытие "propter quid" вещи, поскольку ставится вопрос об условиях "quia", чтобы в конце концов дедуктивным образом из первого, основополагающего принципа, вывести обусловленные факторы[81]. Данная универсальная модель является демонстративной наукой и искусством, приводящим к знанию (scientia demonstrativa et universaliter ars faciens scire), согласно которой все познается либо посредством искусства доказательства (per artem demonstrandi), либо посредством искусства определения (per artem diffiniendi)[82].

Однако для достижения доказательного знания о мире опыта через надежное посредничество с основополагающими посылками путем методического схватывания природных феноменов с помощью математических методов в духе экспериментальной науки – возвращаясь к нашему исходному вопросу об основоположении естественной науки, – решающее значение имеет использование не только одного опыта. Напротив, ставится вопрос о единстве и принципе подчинения отдельных наук. От этого вопроса зависит также, как мы видим, экспликативная функция математики. С этим вопросом, далее, связано обнаружение субъекта теперешней науки[83], того особо выделенного предмета, который делает ее именно определенной наукой, отличной от других. Роберт Гроссетест объясняет иерархию и единство отдельных наук

---

[80] Ср.: Commentarius in Posterirorum analyticorum libros, II, 4 (ed. Rossi), 49–50 (verificatio); Ibid. I, 17 (ed. Rossi), 252, 276–253, 285 (falsificatio); об этом подробно см.: *Crombie A.C.* The Philosophy... (Anm. 4). P. 61–90; *Crombie A.C.* Von Augustinus bis Galilei (Anm. 64). P. 252–256. В какой мере в этот метод были включены эксперименты в смысле экспериментальной науки и насколько сам Гроссетест следовал этому методу – об этом нельзя судить с полной определенностью. В то время как Кромби эксплицитно принимал это предположение и интерпретировал соответствующие фрагменты текстов, прежде всего из трактатов "О происхождении звезд" ("De generatione stellarum"), "О кометах" ("De cometis") и "О радуге" ("De iride") в этом ключе (Op. cit. Anm. 8, 81–90 и 118–127), суждение, например, в этом вопросе Хедвига (*Hedwig K.* Op. cit. S. 58, 121 (Anm. 11)) и МакЭвоя (Op. cit. (Anm. 4). P. 206–208) чрезвычайно сдержанно вплоть до отрицательного. Тем не менее весьма проблематично – действительно ли дело идет о приравнивании "эксперимента" ("experimentum") и "опыта" ("experientia") – см. об этом, к примеру: De sphaera... 12, 19–21: "Однако то, чем являются все упомянутые сферические тела, обнаруживается и с помощью естественных обоснований, и астрономических опытов"; De cometis... 36, 14–16: "Отбрасывая представления, порождаемые природой всевозможных глупостей, дабы он воспитал в себе удовлетворение от опытов с естественными вещами, если не распространил на них умозаключения духовных наук"; De iride... 74, 12–14: "Однако это очевидно при посредстве того опыта, который полагается основным в книгах о зеркальных поверхностях: если в сосуде что-либо изменяется, то устанавливается различие [...]"; Ibid. 75, 11–13: "Однако для нас очевидно при посредстве того же опыта и точно таких же умозаключений, которые мы производим, что видимые в зеркалах вещи появляются [...]".

[81] Ср.: Commentarius in Posterirorum Analyticorum libros, II, 1, 287, 11–289, 56; *Crombie A.C.* The Philosophy... (Anm. 8). P. 52–56; *Hedwig K.* Op. cit. (Anm. 58). S. 120–121.

[82] Commentarius in Posterirorum Analyticorum libros, II, 1, 289, 46–48.

[83] Commentarius in Posterirorum Analyticorum libros, II, 1, 289, 56: "мы можем создавать и насыщать данными специальные демонстративные науки".

через принцип подчинения (per modum scientie subalternantis). "Как субъект подчиненной науки содержит в себе субъект науки подчиняющей, так и существо подчиняющей науки, когда достигло в демонстративном силлогизме выводов науки подчиненной, обретает над собой условия, посредством которых ею усваивается [существо] подчиненной науки"[84]. Гроссетест поясняет это на многочисленных примерах. Так, количественные определения свойственны не только математическим дисциплинам, ими пользуется также и естественная наука, применяя их к своему субъекту, движущемуся телу (corpus mobile). В силу этого одинаковые действия вещей, которые рассматриваются математическими дисциплинами абстрактно от материи в аспекте чисто количественно задаваемых форм величины, числа, протяженности, увеличения и уменьшения, становятся приложимыми к области форм бытия, материальных и тем самым обреченных на возникновение и уничтожение. Напротив, первая философия, т.е. метафизика, постигает те же самые количественные определения, но только полностью отвлекаясь от материи, движения и изменения и таким образом утверждает их как первые всеобщие принципы доказательства[85].

Принцип подчинения действует только в одном направлении и обосновывает иерархию наук в соответствии с их субъектом, но при этом как бы не ставится под вопрос относящаяся к вещам значимость действующих наук; таковая может быть постигнута только с помощью соответствующего метода[86]. При этом наука может выступать и в

---

[84] Commentarius in Posterirorum Analyticorum libros, I, 8, 148, 45–149, 66, особенно 148, 54–59.

Ср. также: Ibid. I, 12, 196, 172–204.

[85] Commentarius in Posterirorum Analyticorum libros, I, 10, 170, 19–171, 28: «Однако количественные законы суть общие для всех математических наук, ибо всякая математическая наука связана с количественными величинами; но количественные законы суть общие также и для естественной науки, предметом которой является естественное тело, поскольку ему присуще движение. И они же суть общие для первой философии, ибо первая философия утверждает количественную величину и законы в качестве своих первых общих [положений] и начал, и они устанавливают над количественной величиной свои первые законы; а также, если нуждаются в каком-либо способе доказательства, она демонстрирует его. И этой первой философии и ее деятельности, связанной с началами, касается Аристотель, когда говорит: "И если некая пытается представить общие [положения] вообще"».

Ср. также: Commentarius in Posterirorum Analyticorum libros, I, 11, 179, 130–180, 150; далее: *Hedwig K.* Op. cit. (Anm. 58). S. 121–123.

[86] Commentarius in Posterirorum Analyticorum libros, I, 18, 261, 41–45: "Однако одна наука является подчиненной другой, и субъект ее ставит дополнительное условие субъекту подчиняющей науки, и условие это не есть всецело вытекающее из природы субъекта подчиняющей науки, но берется извне, как, например, лучистость не есть какая-либо природа, всецело вытекающая из природы величия, но взята извне".

В качестве примера Роберт приводит далее отношение порождения между наукой о элементах ("scientia de elementis") и медициной, которые обе имеют дело с элементами. Медицина имеет дело с человеческим телом "не постольку, поскольку таковое является элементами, хотя оно и состоит из элементов". Соответственно, элементы не могут быть субъектом медицины, хотя в то же самое время медицина не обходится без начал учения о элементах; ср.: Commentarius in Posterirorum Analyticorum libros, I, 12, 195, 148–196, 171; ср.: *Laird W.R.* Robert Grosseteste on the Subalternate Sciences // Traditio. 1987. Vol. 43. P. 165.

качестве подчиняющей науки (scientia subalternans) и в качестве подчиненной науки (scientia subalternata). Так, оптика, поскольку она подчиняет себе соответствующие науки, исследует фактически выявляемые причины отражения, рефракции, преломления света в атмосфере или зрение, и в то же время она подчинена геометрии, которая абстрагируется от эмпирических условий преломления света и обозначает только математические законы[87]. Лишь такое установление производного отношения (Ableitungsverhältniss) создает, таким образом, предпосылку для интеграции экспериментального и добытого из наблюдения знания с наукой, которая обладает достаточной прочностью и которой полагается демонстративный характер.

Однако методически решающее в акте подчинения заключается, по Клаусу Хедвигу, в возрастающей формализации знания, "которая делает возможной редукцию ступеней познания к последнему формальному основанию, которое содержит в себе все, хотя лишь формально"[88]. Это становится ясно из часто приводимого примера количественных определений, в которых математика занимает посредствующее положение, поскольку она измеряет количественно выражаемые формы материального, телесного сущего, хотя сама в аспекте предполагаемой значимости остается подчиненным метафизике субъектом (subiectum), который охватывает частные области значимости отдельных наук и является общим по отношению ко всем субъектам других наук (commune ad omnia subiecta aliarum scientiarum). Хотя метафизика является "determinati generis", т.е. содействует познанию материальных сфер бытия, но не прямо, а в качестве подчиняющей науки (per modum scientiae subalternantis), в данном случае через математику, которая, поскольку имеется в виду количество, объясняет материальное сущее посредством чисто количественно задаваемых форм[89].

VI. "НАУКА О ПЕРСПЕКТИВЕ" ("SCIENTIA PERSPECTIVAE"). – ОПТИКА И ФИЗИКА СВЕТА

В заключение скажем еще раз об оптике, которой Гроссетест – таково единогласное мнение исследователей – отводит роль модели науки при объяснении всеобщей природной закономерности. Это представление опирается прежде всего на обоснование оптики в метафизике света,

---

[87] Commentarius in Posterirorum Analyticorum libros, I, 12, 197, 190–198. Ср. далее: De iride... 72, 20–24 (Anm. 73).

[88] *Hedwig K.* Op. cit. (Anm. 58). S. 129.

[89] Commentarius in Posterirorum Analyticorum libros, I, 10, 171, 37–42: "ведь может субъект метафизики быть общим по отношению ко всем субъектам других наук, однако сама она не демонстрирует ничего, кроме собственных свойств и по природе своей прямо относящегося к ее предмету, и не нисходит до того, чтобы демонстрировать свойства, связанные с субъектами нижестоящих наук, кроме как посредством образа действия подчиняющей науки; однако сама метафизика есть наука determinati generis".

Ср.: Ibid. I, 10, 170, 19–171, 28 (ср. Anm. 8). Ср.: *Hedwig K.* Op. cit. (Anm. 58). S. 129–130.

притязание, которое превосходит подчиненное отношение к геометрии. Функция оптики в качестве модели науки заключалась тогда бы в том, что видимый свет (lumen), предмет науки о перспективе (scientia perspectivae), может быть объяснен как манифестация света бытийного (lux). Этот влиятельный тезис метафизики света Гроссетеста, который покоится на сравнении "физического света" и "духовного света" по аналогии с единством начал бытия (principia essendi) и начал познания (principia cognoscendi), неожиданным образом защищает Алистер Кромби. Он видит в этой метафизике света возможность связать, наконец, друг с другом разрозненные подходы Гроссетеста к "теории экспериментальной науки"[90].

Однако, если следовать методологическому принципу подчинения, разработанному Гроссетестом в его комментарии ко "Второй Аналитике", то о метафизике света у Роберта Гроссетеста можно говорить во всяком случае с существенной поправкой: значимость предпринятой в трактате "О свете" попытки достигнуть методологически обеспеченного подхода к познанию всеобщих структур сущего, опираясь на понятие света (lux) как первой телесной формы, которая объясняема и измеряема согласно оптическим законам, может быть показана прежде всего только исходя из области физики и для области физики. Только в этой систематической взаимосвязи понятие света располагает данной консистенцией, чтобы действовать в качестве основного понятия и принципа. Так как только исходя из физики понятие света может использоваться в качестве подчиняющей науки (per modum scientiae subalternantis), это приводит к известному обратному сведению (resolutio) форм бытия в их материальной конституции к основополагающему всеобщему формальному принципу всякой телесности с помощью математической абстракции. Итак, трактат "О свете, или О начале форм" ("De luce seu de inchoatione formarum") показывает мысленный путь метафизики света в строгом смысле понятия субъекта со ссылкой на "Вторую Аналитику", которая то, что в ней относится к теоретико-принципиальному обоснованию естественной науки (scientia naturalis), использует как руководство к постановке космологических вопросов.

Если желательно вести речь о метафизическом основополагании этой физики света, то стоило бы сослаться на теоретико-принципиальное пограничное понятие света (lux) как первой телесной формы (prima forma corporalis), в котором физика света ссылается на метафизику формы, которая, – как показывает Гроссетест в трактатах "О единой форме всего" ("De unica forma omnium") и "О статусе причин" ("De statu causarum"), – стремится передать различные значения формы

---

[90] Ср.: *Crombie A.C.* Robert Grosseteste and the Origins of the Experimental Science (Anm. 8). P. 128–143. Этому тезису следует и Джеймс МакЭвой, который ссылается при этом в первую очередь на комментарий Гроссетеста ко "Второй Аналитике", а также на "Толкование на Шестоднев". Ср.: Commentarius in Posterirorum Analyticorum Libros, I, 7 [1981], 140, 112–130; Ibid., I, 17 (ed. Rossi). 240, 38–241, 47; Hexaemeron II, 10, 1, 97, 22–98, 25. Ср.: *Crombie A.C.* The Philosophy... (Anm. 8). P. 128–131; *McEvoy J.* Ein Paradigma der Lichtmetaphysik (Anm. 22). S. 102–103, 106–107.

в смысле единства принципов бытия и познания[91]. Таким образом, значение метафизики для области естественной науки, особенно при рассмотрении "стабильности" необходимых здесь всеобщих принципов описывается более точно, чем при разговоре о "метафизике света", легко переходящем границу метафорики. Ибо парадигма экспериментальной и опытной науки в конце концов зависит не только от того, что сфера опыта с самого начала обесценивается благодаря всеобщим закономерностям и принципам; дело только в том, чтобы получить их и обнаружить методологически ответственным образом, также как и, наоборот, они должны постоянно снова быть доказываемы через эксперимент и опыт.

Натурфилософские и научно-теоретические сочинения Гроссетеста служат особенно показательным примером тех философских мотивов, которые стали ведущими в интересе к аристотелевским сочинениям и содействовали так называемому повороту от Платона к Аристотелю, проявившемуся не только непосредственно в дискуссиях, которые достигают первой кульминации в известном запрете книг по естественным наукам (libri naturales) 1210 г., но еще больше в изменении философского понятийного языка. Во всяком случае, обнаруживается, что картина простой смены одной парадигмы другой охвачена далеко не полно. Гроссетесту, напротив, удается связать существенные мотивы обеих традиций, дополнительно обогатив из других источников, таких как астрономия и медицина, самостоятельное обоснование естественной науки (scientia naturales), которое – в этом можно согласиться с Кромби – направлено на установление связи между знанием, полученным из опыта и наблюдения, и необходимостью науки аподиктической, по модели оптики, методологически идущей дальше (более перспективной), чем это было возможно в физике, базирующейся только на математических закономерностях, или квалитативной физике по платоновскому и, соответственно, аристотелевскому образцу. Кроме того, оптика, как точно заметила Катрин Ташу, выполняет роль моста, сближающего семантику, эпистемологию и психологию и добытые там представления, с одной стороны, а также метафизику, физику и реальность подобных представлений, с другой[92].

Несомненна тесная связь основополагания естественной науки (scientia naturalis) с особым вниманием к методологическим вопросам. В частности, речь идет о вопросе, каким образом физическая теория может быть приближена к явлениям. С помощью методологических

---

[91] De unica forma omnium (ed. Baur), 106, 13–111, 29; ср. далее определение различных значений понятия *forma* Франком Хенчелем: *Hentschel Frank.* Robert Grossetestes Brief "De unica forma omnium" im Spiegel kunsttheoretischer Interpretationen // Mittelalterliches Kunsterleben nach Quellen des 11. und 13. Jahrhunderts / Ed. G. Binding, A. Speer. Stuttgart, 1993. S. 229–235. Исключительно подробное изложение различных значений термина "форма" содержится также в трактате "О статусе причин" ("De statu causarum") (124, 10–125, 25) в связи с обсуждением "формальной причины" ("causa formalis").

[92] *Tachau K.H.* Vision and Certitude in the Age of Ocham: Optics, Epistemology and the Foundations of Semantics 1250–1345. Leiden etc., 1988. P. 25–26 (Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters; 22).

принципов Аристотеля оптика передвигается в центр физики: модель световой космологии выражает спекулятивно обоснованное единство действительности в ясных общезначимых отношениях меры. Свет и пространство служат при этом базовыми спекулятивными понятиями физики, субъект которой отражает движущееся тело (corpus mobile). Во всяком случае предстоит еще долгий путь к экспериментальной физике, языком которой является математическая формула. Если же сравнивать натурфилософские и естественнонаучные устремления Гроссетеста с соответствующими набросками XII века, которые совершенно очевидно образуют исходную точку для постановки им проблемы, то обнаруживается решающие методологические успехи в деле обоснования естественной науки в качестве экспериментальной науки. Поразительно, что платоновский "Тимей" и сочинения Боэция, которые в XII столетии особым образом влияли на оформление теории внутри естественной науки, у Гроссетеста почти полностью утратили свое явное влияние и в значительной мере оказались заменены научно-теоретическими и натурфилософскими сочинениями Аристотеля, среди которых особо выделяются "Вторая Аналитика", "Физика" и "О Небе и Мире" ("De caelo et mundo")[93].

При взгляде на очевидно существующее у Гроссетеста несоответствие между спекулятивным основополаганием и опирающимся на опыт знанием о природных процессах – примета, впрочем, также и натурфилософских набросков – дело идет все-таки о подчеркивании сохраняющегося значения средневековых попыток обосновать естественную науку, которая в соответствии с природой заключается скорее не в ее эмпирической полезности[94], но в методологической экстраполяции ее процедуры и в выработке ее типологии. Наряду с весьма достойными внимания собственными вкладами в постановку конкретных проблем физики, возможно в учение о материи и теорию импульса, это расширение научно-теоретического проблемного горизонта должно быть показано как особая характеристика средневековых споров, благодаря чему античные образцы найдут продолжение в постановке вопросов и в новое время.

---

[93] Следует обратить внимание на сходные процессы, происходившие в Париже, где, как явствует из учебного плана факультета искусств, начиная с 30-х годов столетия "Тимею" отводилось место составной части "моральной философии" ("philosophia moralis"). Ср. по этому поводу: *Lafleur C.* Quatre introductions a la philosophie au XIIIe siecle: Textes critiques et etude historique. Montreal; P., 1988. P. 127–161, 232–237; *Idem.* Le "Guide de l'etudiant" d'un maitre anonyme de la faculte des arts de Paris au XIIe siecle (Edition critique provisoire du ms. Barcelona, ripoll 109, ff. 134ra–158va). Quebec, 1992. P. 33–50, 53–71; Les "guides de l'etudiant" de la Faculte des arts de l'Universite de Paris au XIII siecle // Philosophy and Learning. Universities in the Middle Ages. Leiden etc., 1995. P. 137–185 (в данном случае имеются в виду с. 141–148 и 170–182) (Education and Society in the Middle Ages and Renaissance; 6).

[94] Альберт Циммерман в связи с историей естественных наук и натурфилософии указал на необходимость проводить различие между опирающимся на опыт знанием взаимосвязей природы и затрагиваемыми в связи с этим знанием принципиальными вопросами; ср.: *Zimmermann A.* Die Kosmogonie des Thierry von Chartres // Architectura poetica / Festschrift J. Rathofer. Hrsg. U. Ernst, B. Sowinski. Köln, 1990. S. 107–118 (в данном случае имеются в виду с. 108–109 и 118).

РОБЕРТ ГРОССЕТЕСТ, МЕТАФИЗИКА СВЕТА И НЕОПЛАТОНИЧЕСКАЯ ТРАДИЦИЯ

А.М. Шишков

1

Философская мысль Высокого Средневековья, стремящаяся к достижению согласования (concordatio) противоречащих друг другу утверждений буквально во всех областях человеческого знания, конечно же, не могла пройти мимо одной чрезвычайно важной проблемы. Я имею в виду предпринятые попытки найти среднее решение между воспринятой через Псевдо-Дионисия Ареопагита и Эриугену неоплатонической традицией и христианским догматом о творении. Необходимость этих попыток объясняется следующей особенностью, присущей упомянутой традиции: будучи воспринятой не вполне адекватно, она полагает фактическое отсутствие трансцендентности Бога по отношению к миру благодаря большей или меньшей причастности каждой вещи Богу, понимаемому как Благо; а как следствие – и установление иерархической цепи, связующей Бога и самую удаленную от Него вещь в мире, благодаря чему становится возможным восхождение по ступеням этой иерархии "от материального к имматериальному". Таким образом, античное влияние на христианскую теологию оказалось столь сильным, что отношение между творением и Творцом как причиной бытия мира трактовалось фактически как отношение эманации в духе неоплатонической философии. Однако такое представление явно противоречит отчетливой ветхозаветной установке на креационизм, т.е. на однократное сотворение мира во всей его полноте и многообразии из ничего (ex nihilo), а следовательно, и на придание ему Богом бытия всего сразу, в полном объеме и в один единственный раз. Между Творцом и творением в таком случае лежит пропасть, и цепочка причастности одних сотворенных вещей другим, более высоким, не может доходить непосредственно до Бога.

От учения о творении, четко обозначенного уже в первых стихах книги Бытия, по понятным причинам отказаться было никак нельзя, но и идея эманации уж больно пришлась по душе философам средневековья. Как и почему концепция эманации проникла в христианскую теологию (причем так, что в течение многих веков оставалась в ней господствующей концепцией), догадаться несложно, так как при возникновении потребности облачить Благую Весть в философские одежды самой подходящей, как тогда казалось, тканью для них послужил именно неоплатонизм. И тут еще можно поспорить, чего же больше добились в своем творчестве, скажем, тот же Псевдо-Дионисий или Августин, христианизации ли платонизма или платонизации христианства, ибо, как говорил Фома Аквинский в своей "Сумме теологии", "Августин шел по следам платоников столь далеко, насколько вообще для него было возможно"[1]. Но дело не в этом, историческое объяснение

не снимает проблему по существу, ведь согласование, поскольку мы говорим о христианской философии, действительно необходимо, ибо в случае, если отвергается креационизм, эта философия перестает быть в полном смысле христианской, если же она начисто избавляется от эманации, в ней мало чего остается от философии. Однако же мы видим, что на деле до поры до времени никакого согласования не происходит, и одна из сторон оппозиции явно превалирует над другой.

Чтобы четче понять суть обозначенной проблемы, лучше всего обратиться к истории средневековой метафизики света и проследить, в каком ключе она развивалась. Предлагаемое обращение к этому весьма специфическому направлению философской мысли неслучайно, ибо в том случае, когда отношение между Богом и миром понимается как отношение эманации, включающей в себя детально выстроенную иерархическую систему ее ступеней и, относительно постижения человеком Бога, возможность постепенного восхождения по этим ступеням, именно свет и его излучение, как ничто иное, подходят для символического выражения этого отношения. При этом не составляет особого труда заметить, что на протяжении долгого времени в силу обозначенных причин в рамках световой метафизики постулировалась явная несамоценность естественного света и рассмотрение его лишь как символического образа света божественного, дающего миру возможность бытия, или света форм (lux formalis), осуществляющего процесс оформления материи.

Упомянутому только что так называемому средневековому символическому миросозерцанию стоит уделить особое внимание, ведь согласно ему весь мир, собственно говоря, создан Творцом как некий гигантский вектор, указующий человеку на Бога. "...Не напрасно и не без цели, но для полезного некоторого конца, представляющего существам обширное употребление, измышлен сей мир, – если только действительно он есть училище разумных душ, в котором преподается им боговедение, и чрез видимое и чувственное руководствуем ум к созерцанию невидимого", – говорит в "Беседах на Шестоднев" Василий Великий[2], ссылаясь при этом на апостола Павла: "Ибо невидимое Его, вечная сила Его и Божество, от создания мира через рассматривание творений видимы" (Рим. 1, 20). "Посему и премудрый Моисей, – продолжает Василий, – желая показать, что мир есть художественное произведение, подлежащее созерцанию всякого, так что через него познается премудрость его Творца, не другое какое слово употребил о мире, но сказал: в начале сотвори (ἐποίησε). Не сделал (ἔπραξε), не произвел (ἐγείνατο), но сотвори"[3]. С этим согласен и Альберт Великий: "Видимый мир сотворен ради человека, чтобы посредством изучения его человек достигал познания Бога"[4] и Фома Аквинский: "Созерцание творения должно иметь целью не удовлетворение суетной и преходящей жажды знания, но приближение к бессмертному и вечному"[5]. Отсюда следует, что как мир в целом, так и всякая вещь в мире есть она сама как таковая плюс символ, зримое проявление чего-то другого (примеров этого средневекового символического образа мышления

можно привести огромное множество, для которого здесь просто нет места). Проповедник Бертольд Регенсбургский призывал: «Вы должны поучаться от земель, от деревьев, от злаков, цветов и трав. Так делал и благочестивый св. Бернард (говоривший): "Я ищу Господа во всяком творении". Если бы все умели говорить, то они могли бы сказать: наши разнообразные чудесные свойства имеем мы не от нас самих, а от того, по ком тоскует твоя душа; так ищу я Господа во всяком творении, в звуке каждой струны»[6]. Точно так же искал Бога в каждой вещи и св. Франциск. Но это вовсе не значит, что в каждой вещи Бог проявляется в равной степени. Среди них есть одна весьма необычная вещь, имеющая все права претендовать на статус божественного символа.

"Ничто не кажется более прекрасным в телесных вещах, чем солнечные лучи", – говорит Фома[7]. И действительно, свет уж больно сильно выбивается из общего ряда сотворенных сущностей. От неизменного, т.е. простого и неподвижного. Творца тварный мир отличается тем, что он изменчив, т.е. сложен и подвижен (другими словами, существует в пространстве и времени). Но свет как-то выпадает и из времени благодаря своему мгновенному распространению, и из пространства, ибо сколько бы его ни было, он всегда стремится заполнить это пространство целиком, не имея тем самым ни формы, ни более или менее определенного места в этом пространстве. Свет нельзя, даже чисто гипотетически, разложить на какие-либо составляющие, а следовательно, и вообще определить, что же он такое есть – individuum est ineffabile (неделимое невыразимо). Свет, таким образом, есть как бы нечто "не от мира сего". Все знают, что он есть; но никто не знает, что́ он есть, – ибо его даже невозможно описать (причем до сих пор в науке нет единого способа его описания: природа света толкуется и как дискретная, и как волновая, т.е. совершенно невообразимым для человеческого разума образом). Но ведь то, что мы только что сказали о свете, мы можем сказать и о Боге, ведь, как справедливо заметил Гуго Сен-Викторский, Бог создал человека таким, что он никогда не может постичь, что́ есть Бог, но при этом всегда уверен в том, что Он есть. На вопрос о том, что есть свет, можно ответить лишь подобно тому, как ответил Бог на вопрос Моисея: он есть то, что есть. Но это только одна сторона вопроса, есть и другая.

«Умный человек "с разумом и порядком" делает решительно все, – рассуждает Л.П. Карсавин, говоря о так называемом символизме средневековой культуры, – И чем умнее он, тем с большей разумностью и не без "для чего". Поэтому, если бы был совершенный мудрец, он с разумом делал бы все, даже самое малейшее. Разумеется, мы, люди мало разумные, так не поступаем, не задумываемся о смысле и цели своих поступков. Но Иисус Христос, сама истинная мудрость, поступал как совершенный мудрец. Он никогда не сказал ни единого слова менее или более, чем надо. Он не выпил ни одной капли вина, не поспал ни одного часа больше, чем следует, предусматривая все до мельчайших подробностей. Но ведь такое же самое соображение в не меньшей степени применимо к Богу, устроителю мира. Неужели же Он

без цели и без глубокой дал именно такую, а не какую-нибудь иную окраску жаворонку? – Всякий ответит на этот вопрос отрицательно... В начале мироздания Бог сотворил солнце и луну. Тогда еще не было ни людей, ни государства, ни церкви. Но Господь знал, что они будут, и поэтому сотворил луну меньше солнца и светящейся отраженным солнечным светом, чтобы потом люди знали, что церковь выше государства. Когда Бог создал жаворонка, Он предвидел, что св. Франциску понадобится указать образец одежды для своих братьев. Создавая орех, Господь сознательно уподобил его Христу... И почему Христос пострадал именно на кресте? Может ли быть это случайностью, когда премудрое Божество предусматривает все, – Конечно нет!.. Разве может быть случайностью деяние св. патриарха, когда каждое слово Библии полно глубокого смысла... Итак, все в мире связано друг с другом, и одно знаменует другое»[8]. А значит и все перечисленные мною выше "неотмирные" свойства света никак не случайны. И, что самое главное, уж никак не могут быть случайными слова Спасителя, "посредника между Богом и человеком" (1 Тим. 2, 5): "Я свет миру; кто последует за Мною, тот не будет ходить во тьме, но будет иметь свет жизни" (Ин. 8, 12). И если Он так сказал, и если Иоанн не устает повторять, что "Бог есть свет, и нет в Нем никакой тьмы" (1 Ин. 1,5), "В начале было Слово, и Слово было у Бога, и Слово было Бог... В Нем была жизнь, и жизнь была свет человеков. И свет во тьме светит, и тьма не объяла его" (Ин. 1, 1–5), "Был Свет истинный, который просвещает каждого человека, приходящего в мир. В мире был, и мир через Него начал быть, и мир Его не познал" (Ин. 1, 9–10), – если все это сказано, то сказано со смыслом. И если Бог через богодухновенного писателя так сказал, то Он сказал так, предвидя и световую метафизику, и то, что человечеству понадобится свет-символ как связующее звено, с помощью которого можно к этому Богу приблизиться. Если евангелист так написал, то он написал так специально для всех последующих толкователей, и можно ли допустить, что богодухновенный писатель не имел в виду истины, которую находит толкователь?[9]

2

Итак, обратимся, теперь непосредственно к текстам. «Вдруг вспыхивает свет, единственный, чистый. Ты спрашиваешь себя, откуда он идет, снаружи или изнутри. Когда он исчезнет, ты говоришь: "Он шел изнутри – и все же не изнутри". И не надо искать, откуда он. Ибо исходной точки не существует. Свет ниоткуда не идет, он никуда не направлен. Но он появляется и исчезает. Поэтому не надо его искать. Надо спокойно ждать его появления, готовясь к моменту, когда он станет видимым. Так взор ждет солнечного восхода. Солнце, вставая над горизонтом, – "вставая из моря", как говорят поэты, – предстает нашим взорам, и мы созерцаем его... Но Бог не приходит так, – вы ожидали, что я скажу это. Если он приходит, то не приходя. Ибо его воспринимаешь, как нечто, что не пришло, а уже было здесь, прежде

чем все остальное, еще до появления мысли... Вот чудо, действительно! Он не пришел, и он здесь! Его нет нигде, и нет места, где бы его не было!»[10]. Это не Псевдо-Дионисий (вторая половина V в. н.э.). Это Плотин (ок. 204/205–269/270) описывает нисхождение Блага на человека. Но примечательно то, что в этом описании уже есть и Божественный свет (который позже назовут vera lux), и проводится аналогия между ним и светом Солнца, то есть светом материальным, или телесным (lux materialis, lux corporalis), хотя в то же время и указывается на их различия.

Платоник Псевдо-Дионисий Ареопагит также называет Бога "Сверхсущностным светом", причем Бог-Отец получает имя "Отец Света" (Pater luminum), а Христос – "первичное сияние" (claritas), которое "явило Отца миру", точнее, "прославило Отца в мире" или даже "высветило Отца для мира" (Patrem clarificavit mundo)[11]. Но Ареопагит на этом не ограничивается: отталкиваясь от того факта, что в Писании слово "Свет" фигурирует как одно из имен Бога, он ставит перед собой задачу доказать правомерность этого наименования, а потому в своей работе "О Божественных Именах" подробно рассматривает соотношение между материальным светом солнца и Богом, в соответствии с неоплатонической традицией именуемым им Благом. Свет, говорит Псевдо-Дионисий, есть "видимый образ Божественной благодати"[12]. Само же Благо понимается в традиционном платоническом смысле как возможность Бытия, даруемая Богом миру (ибо существование имманентно присуще одному лишь Богу, тварное же бытие нуждается в том, чтобы оно ему было дано, и кроме Бога это, естественно, никто другой сделать не может). Итак, свет есть видимый образ Бога-Блага. Но, как говорил Иоанн Дамаскин (ок. 675 – до 753), "образ есть уподобление, знаменующее собою первообраз, но при этом разноствующее с первообразом: ибо не во всем образ подобится первообразу"[13]. И свет, конечно же, – в чем-то отличается от Блага, ибо не есть оно само, или, говоря словами Блеза Паскаля, в его "природе есть совершенство, показывающее, что она подобие Божества, и есть недостатки, показывающие, что она только Его подобие"[14]. Но в то же время, и это важно подчеркнуть, из всего множества телесных вещей свет в наибольшей степени претендует на статус образа Блага, так как более всего походит на него своими свойствами. "...Свет, – пишет Ареопагит, – будучи образом благости, также произливается из Блага, потому-то (богословы), воспевая Благо, и именуют его Светом, то есть таким образом, в котором (наиболее) отражается первообраз"[15]. Непосредственным же зримым проявлением источника Блага, наблюдаемым в этом мире, является, конечно, солнце, так как ...из того, что видимо, не существует ничего, что солнце не могло бы озарить сиянием своего превосходящего могущества. [Так же как и Благо], оно способствует зарождению существ, обладающих чувственным восприятием, побуждает их к жизни, питает, растит, совершенствует, очищает и обновляет их..."[16]. Но поскольку наименование "Благо" «богословы, отдав ему предпочтение перед всеми другими наименованиями, избрали для пребожественного Божества, определяя тем самым ... сущность Бого-

началия как "Благо", поскольку Благо, будучи благим по существу, уже просто в силу того, что оно есть, распространяет благость свою на все сущее»[17], то солнце, тем самым, становится видимым образом самого Бога. "И действительно, ведь наше солнце, например, освещает все, что может быть в силу собственной восприимчивости причастно его свету, не рассуждая и не отдавая чему-либо предпочтение, но просто потому, что оно есть; точно также и Благо – несравнимое с солнцем, подобно тому, как первообраз по существу своему несравним с неясным изображением – на все сущее в меру его восприимчивости изливает сияние благости во всей его полноте. Благодаря этому сиянию получают бытие все умопостижимые и духовные существа, силы и энергии... Таким образом, пребывая среди сияния благости, они обретают в нем свое утверждение, соединение, сохранение и основание... И поскольку Благо, то есть единоначальное и единотворящее Божество, являющееся причиной соединения всего того, что рассеяно (в горнем и дольнем мире), обращает к себе все сущее, устремляющееся к нему как связующему началу и цели, а также поскольку Благо, в котором все пребывает, является, как утверждается в Писании, всесовершенной производящей причиной, благодаря которой созидается все, что сохраняется и содержится во всесодержащем Основании, то поэтому все сущее и обращается, и устремляется к нему как к своему собственному пределу... Поэтому и солнечный свет, который согласно определению является видимым образом [Божественной благодати], собирает и обращает к себе все сущее, видимое, все, что благодаря ему движется, все, что им освещается и согревается, то есть всю совокупность сущего, объятого его сиянием... И все существа, обладающие чувственным восприятием, устремляются к нему, дабы обрести возможность движения, стать видимыми, освещенными, согреваемыми, то есть всецело объятыми сиянием его света"[18]. Но так как Благо есть и "созидающая Причина прекрасного во всем прекрасном"[19], свет уподобляется Богу и как формальной причине всего сущего. «Поэтому Пресущественно-прекрасное и называется "Красотою", поскольку все, что существует, получает от нее как от Причины благолепия и великолепия всего сущего только ему присущую красоту, и все сущее она, подобно свету, озаряет излияниями своих глубинных, созидающих красоту лучей...»[20]

Таким образом, благодаря тому, что все в мире в большей или меньшей степени причастно Благу, между Богом, лишенным всякой материальности, и низшей, почти чисто материальной, сферой бытия не образуется пропасти, но устанавливается строгая иерархия сущностей согласно степени их причастия Благу. И это есть залог возможности обратного мысленного восхождения к Божеству, восхождения по ступенькам этой лестницы-иерархии. Наш ум, замечает Ареопагит в самом начале своей работы "О Небесной Иерархии" (и, соответственно, Эриугена (ок. 810–ок. 877) в начале своих комментариев на нее), может воспарить к нематериальному, только будучи ведомым (как бы за руку) материальным (materiali manuductione). И этим материальным у

Эриугены, естественно, оказывается свет, заключенный во всех видимых вещах, которые, таким образом, являются "материальными вспышками света"[21], знаменующими собою интеллигибельные вспышки света и, в конце концов, Истинный Свет (vera lux) самого Бога, этого "невидимого Солнца". «Каждое существо, видимое или невидимое, – пишет Эриугена, – есть свет, вызываемый к жизни Отцом всякого света... Этот камень или тот кусочек дерева для меня свет... Ибо я вижу, что они хороши и прекрасны; что они существуют по своим собственным законам пропорции; что они отличаются по роду и виду от других родов и видов; что они определяются своим количеством, посредством того, что каждая из этих вещей "одна"; что они выходят за пределы своего порядка; что они ищут своего места в соответствии со своей тяжестью. Когда я различаю все эти и подобные вещи в этом камне, они становятся светом для меня, иначе говоря, они заливают меня светом знания (illuminant). И я начинаю раздумывать, откуда камень наделен всеми этими качествами... и вскоре, под руководством разума, я восхожу, ведомый через все вещи, к причине всех вещей, которая наделяет их местом и порядком, числом, видом и родом, добром и красотой, и сущностью и естеством, и всеми остальными дарами и подареньями»[22].

В дальнейшем большинство средневековых мыслителей, в особенности теологов платонического толка, в своем осмыслении сущности света и его роли в процессе духовного восхождения человека к Богу не во многом отступали от Псевдо-Дионисия как общепризнанного авторитета в области метафизики света. Это заметно хотя бы из того, сколь часто его, вольно или невольно, цитируют в своих произведениях авторы схоластических трактатов. Сказанное относится и к ученику Альберта Великого Ульриху Страсбургскому (ум. 1277), а именно к его "Сумме о Благе" (Summa de bono): "Бог... есть единственный истинный свет, освещающий всякого человека, грядущего в мир... и свет этот... сам есть как бы сама божественная природа, что и подразумевается, когда говорят о Боге in concreto. Ведь так Бог во свете живет, неприступном, и носитель этот не только созвучен, но и совершенно реально тождествен божественной природе... Свет божественный есть единая природа, заключающая в себе униформно и абсолютно всякую красоту, наличную во всех сотворенных формах... По Дионисию, свет предшествует красоте – он является причиной прекрасного. Ведь также, как свет телесный есть причина красоты всех цветов, так и свет форм (lux formalis) есть причина красоты всех форм"[23].

Стоит также обратить внимание на особую роль отца готики Сугерия (1088–1151), аббата Сен-Дени (с 1122 г.), монастыря, посвященного, как тогда ошибочно считалось, самому Дионисию Ареопагиту. Последнее обстоятельство оказало решающее воздействие на формирование взглядов аббата, нашедших свое зримое воплощение в построенном им первом готическом соборе, чья каркасно-витражная конструкция специально задумывалась такой, чтобы обеспечить максимальное наполнение светом внутреннего пространства. Оглядев свою новую церковь и ее "неожиданно взмывающую вверх"[24] восточную

часть, Сугерий с великой радостью заметил, что вся она "пронизана замечательным и непрерывающимся светом, льющимся из сияющих окон"[25]. И все это обилие света служило у Сугерия тому, что носит название anagogicus mos (метод, ведущий вверх). Именно его исповедовал Сугерий как теолог и осуществлял как покровитель искусств и организатор литургических действ. Созерцание "доброго и ясного", по выражению Альберта Великого (1193–1280)[26], света витражей, созданных "с необыкновенным искусством руками многих мастеров из многих уголков страны"[27] есть духовный путь, влекущий нас "от материального к имматериальному, от телесного к духовному, от человеческого к божественному"[28], ибо, как утверждал Сугерий, "свет материальный, или природой в пространствах небес расположенный, или на земле человеческим искусством достигнутый, есть образ света интеллигибельного и выше всего – самого света Истинного"[29]. В одном из своих стихотворений Сугерий дает сжатое изложение упомянутой теории анагогического просвещения:

> Сияет благородное изделие, но будучи благородно сияющей, работа эта
> Должна освещать умы, чтобы они могли продвигаться среди истинных
> светов
> К Истинному Свету, в который истинный вход есть Христос...
> Тусклый ум поднимается к правде через то, что материально
> И, увидев этот свет, будет высвобожден из прежней погруженности[30].

3

Нетрудно заметить, что из рассмотренной выше модели световой метафизики, фактически отвергающей трансцендентность Бога по отношению к миру, вытекают два довольно неприятных для ортодоксального христианского сознания следствия: это, во-первых, следствие, касающееся совечности мира и Бога, и, во-вторых, следствие, касающееся их сущностной однородности, или, точнее, тождественности. И действительно, возьмем хотя бы традиционное платоническое сравнение эманирующего мир Блага с излучающим свет солнцем и увидим, что представить себе солнце, не излучающее свет, невозможно, ибо это будет уже не солнце. Точно так же и Благо перестает быть Благом, если Оно не дарует бытие, т.е. не творит мира. Но если против подобных утверждений все же протестовали, то фразы, типа сказанной Амальриком Шартрским (ум. 1207): "Бог есть сущность всякого творения и бытие всех вещей"[31], встречаются в весьма значительном количестве теологических произведений. И это понятно, ведь если всякая вещь бытийствует в силу своего постоянного, в большей или меньшей степени, причастия Богу, понимаемому как Благо, то, соответственно, и Бог реально присутствует в сущности каждой вещи. Эриугена так прямо и говорит: "Бог творит самого себя, когда Он творит вещный мир"[32]. И действительно, так оно, согласно платонизму, и выходит, что мир есть лишь некая ущербная, вследствие отягощения материей, сторона Бога, не заслуживающая к себе особого внимания, разве что лишь в качестве средства восхождения к самому Богу, благо

казалось бы необходимая для христианства пропасть, лежащая между Творцом и творением, в данном случае фактически отсутствует. Идея этого восхождения по ступенькам иерархии от материального к духовному и составляет основную мысль аббата Сугерия, которую он даже велел начертать на фасаде церкви в Сен-Дени: "...Чувственною красотою душа возвышается к истинной красоте и от земли... возносится к небесам"[33].

Для того чтобы появилась возможность взглянуть на мир не как на средство, а как на цель, необходимо было как-то согласовать платоническую философскую концепцию с ветхозаветным догматом о творении, а следовательно, и создать новую модель световой метафизики, что и было сделано Робертом Гроссетестом (Большеголовым) (1175–1253), который, кроме того, сознательно стремился в своих трудах к согласованию идей Платона и Аристотеля. Магистр, а затем и канцлер Оксфордского университета, основатель оксфордской философской и естественнонаучной школы, теоретик и практик экспериментального естествознания, занимавшийся оптикой, геометрией, астрономией, ставивший опыты над преломлением света, он был старшим современником Фомы Аквинского и Бонавентуры, учителем Роджера Бэкона. Роль согласователя выпала на его долю не случайно, ведь кроме ученой степени Гроссетест обладал и церковным саном, будучи епископом города Линкольна. Зная еврейский, арабский и греческий языки он переводил на латынь как Дионисия и Авицеброна, так и Аристотеля, а потому "взирая на небесное, стремился не умалить и значение земного". Это хорошо заметно по его трактату "De luce seu de inchoatione formarum" ("О свете, или О начале форм")[34].

В противоположность своим предшественникам Гроссетест обращается в своем исследовании к естественному свету не как к символу света божественного, а как к самоценному объекту изучения. Однако трактует он его весьма своеобразно, ибо отождествляет свет с формой телесности – первой из всех сотворенных форм, к которой причастны все без исключения тела. Бог, таким образом, творит в начале времен световую точку, в которой слиты воедино первоформа-свет и первоматерия. В этой точке, в соответствии с божественным замыслом, потенциально уже заключен весь мир. Из нее по физико-математическим законам излучения света начинается процесс эманации, результатом которого и является наш универсум. Космогоническая концепция Гроссетеста выглядит следующим образом: свет путем бесконечного самоумножения равномерно распространяет себя во все стороны и, увлекая вместе с собой материю, которую он, будучи формой, не может оставить, распростирает ее до размеров "мировой машины", т.е. универсума, придавая ей тем самым сферическую форму. В ходе этого процесса свет в высшей степени разрежает крайние области упомянутой сферы, вследствие чего образуется совершенное первое тело, называемое твердью, ничего не имеющее в своем составе, кроме первой материи и первой формы. Далее, оно испускает свечение из каждой своей части по направлению к центру Вселенной, причем свет, продолжая самоумножаться, сосредоточивает существующую под

первым телом массу, рассредоточивая в то же время крайние ее области, где и создается вторая небесная сфера. И свет, формирующий эту сферу, не является уже более простым светом, но является светом удвоенным. Подобным образом создаются все тринадцать сфер универсума: девять совершенных небесных сфер и четыре несовершенные сферы элементов (огня, воздуха, воды и земли).

Эманационный процесс, следовательно, целиком заключен в границы тварного мира, имея своим источником свет как то первое, что было сотворено Богом наряду с бескачественной чистой материей. Свет благодаря своему совершенству располагается на высшей ступени иерархической лестницы, на остальных ступенях которой располагаются все сотворенные тела, являющиеся в большей или меньшей степени преумноженным светом. Таким образом, геометрические законы умножения и распространения света суть основа всех остальных законов мироздания. "Польза рассмотрения линий, углов и фигур – величайшая, ибо без них невозможно постичь натуральную философию", – писал Гроссетест в трактате "О линиях, углах и фигурах, или О преломлениях и отражениях лучей"[35]. По словам Г. Леффа, "убеждение Гроссетеста в том, что свет был материалом видимой вселенной, увело его от Аристотеля, но в результате этого родилась новая методология, в основе которой лежали математика и эксперимент"[36].

Однако в чем смысл такой приверженности Гроссетеста математическим истолкованиям физических процессов? Чтобы ответить на этот вопрос, необходимо отметить, что из процитированного выше утверждения следует лишь то, что представление Гроссетеста о физической основе мира заметно отличается от мнения по этому вопросу Аристотеля, но во многом другом он старался не расходиться с Философом. Так Аристотель говорит в "Метафизике", что "есть три рода умозрительных наук: учение о природе, математика и наука о божественном. Именно род умозрительных наук – высший, а из них – указанная в конце, ибо она занимается наиболее почитаемым из всего сущего, а выше и ниже каждая наука ставится в зависимости от (ценности) предмета, который ею познается" (Метафизика. XI, 7, 1064b–5)[37]. Так же и согласно Гроссетесту, знание может выступать в трех видах: как физическое знание, т.е. знание о материи, содержащей форму; как математическое знание, абстрагирующееся от материи и движения; и как метафизическое знание о форме как таковой, находящейся вне движения и материи. Гроссетест тоже считает, что метафизическое знание, или, как говорил Аристотель, "наука о божественном", есть высшее знание. Однако человек не может достигнуть его чистыми естественными средствами, без божественного озарения. С другой стороны, «"учение о природе", или физика, – недостоверно, ибо имеет дело с потоком постоянно изменяющихся вещей. "Чувственное знание – это не знание, а путь к нему. Ибо человеческое знание более всего происходит от взаимоотношений чувственного знания с пониманием", – отмечает Гроссетест[38]. То есть знание о существовании феномена (quid) неполно без знания о его причинах (propter quid). Но где же искать эти причины? Согласно Аристотелю (в принципе

возражавшему против использования математики при исследовании физических процессов), в некоторых науках, таких как, например, интересующая нас геометрическая оптика, причины и факты могут рассматриваться в пределах не только одной области знания, но и разных: В этих случаях знание того, что есть, основано на чувственном восприятии, знание же того, почему есть, – на математике (Вторая Аналитика 1, 13, 79a2–3)[39]. И поскольку все в этом мире, по Гроссетесту, есть фактически в большей или в меньшей степени преумноженный свет, то (пусть и вопреки общему воззрению Аристотеля) геометрические законы, действующие в рамках оптической науки, применимы и по отношению ко всей физической реальности.

Математика занимает срединное положение между физикой и метафизикой: с одной стороны, она ниже последней, но ее знание достигается человеком самостоятельно, без какого-либо дополнительного божественного озарения, а благодаря лишь врожденной способности постижения; с другой стороны, математика выше физики, ибо поскольку она абстрагируется от материальных причин, имея дело с причинами формальными и конечными, ее посылки не только очевидны и демонстративны, но и истинны всегда и везде, вне зависимости от времени, места конкретного случая, так как они, в отличие от физических объектов, имеют основание в вечном мире. Следовательно, описание физических явлений с помощью математических отношений есть доказательство причастности природого мира миру вечному. Так, например, обстоит дело в трактате "О пропорциях" последователя Гроссетеста Фомы Брадвардимы, где физические категории заменены математическими отношениями.

К тому же, Гроссетест мог найти и другие многочисленные оправдания своему столь настойчивому пристрастию к математике. Ведь сказано же в Библии, что Бог создал мир "мерой, числом и весом" (Прем. 11, 21). Или как утверждал Псевдо-Дионисий Ареопагит, "всепревосходящее сияние благости... созидает... все, что имеет возможность бытия ... будучи числом его, порядком..."[40]. Да и Платон говорил, что демиург, "приступая к построению космоса, начал с того, что упорядочил эти четыре рода [элементы. – *А.Ш.*] с помощью образов и чисел" (Тимей 53b)[41]. А Тьери Шартрский, опираясь на Платона, писал, что Бог начал сотворение мира с создания "множества тетрагонов, или кубов, и кругов, или сфер, чем сохранил равновесие в размерах"[42]. Математические истины, таким образом, заложены Богом в основание этого мира подобно тому, как в кристалл заложена геометрическая система его решетки. Познав эти истины, можно правильно поставить эксперимент, а затем применить полученные знания на практике: "Разница между наукой и искусством в том, что наука рассматривает и принципиально исследует определенные причины, в то время как искусство определяет способ действия в соответствии с установленной и предположенной истиной" (Роберт Гроссетест)[43].

Таково основное значение трактата Гроссетеста "О свете" в контексте описанных выше тенденций в развитии средневековой метафизики света.

[1] Цит. по: *Жильсон Э.* Разум и Откровение в средние века // Богословие в культуре средневековья. Киев, 1992. С. 14.

[2] *Василий Великий.* Беседы на Шестоднев. М., 1845. С. 10.

[3] Там же. С. 12.

[4] Цит. по: *Эйкен Г.* История и система средневекового миросозерцания. СПб., 1907. С. 552.

[5] Цит. по: Там же. С. 543.

[6] Цит. по: Там же. С. 553.

[7] Цит. по: *Лосев А.Ф.* Эстетика Возрождения. М., 1982. С. 156.

[8] *Карсавин Л.П.* Символизм мышления и идея миропорядка в средние века (XII–XIII века) // Монашество в средние века. М., 1992. С. 164–166.

[9] Там же. С. 167.

[10] Цит. по: *Адо П.* Плотин, или Простота взгляда. М., 1991. С. 66–67.

[11] См.: *Панофский Э.* Аббат Сюжер и аббатство Сен-Дени // Богословие в культуре средневековья. С. 99.

[12] *Дионисий Ареопагит.* Божественные имена // Мистическое богословие. Киев, 1991. С. 37.

[13] Цит. по: *Аверинцев С.С.* Поэтика ранневизантийской литературы. М., 197. С. 121.

[14] Цит. по: *Августин Аврелий.* Исповедь. М., 1991. С. 467.

[15] *Дионисий Ареопагит.* Указ. соч. С. 36.

[16] Там же. С. 37.

[17] Там же. С. 34.

[18] Там же. С. 34–37.

[19] Там же. С. 39.

[20] Там же.

[21] Цит. по: *Панофский Э.* Указ. соч. С. 99.

[22] Там же. С. 99–100.

[23] Цит. по: История эстетики. Памятники мировой эстетической мысли. М., 1962. Т. 1. С. 294.

[24] Цит. по: *Панофский Э.* Указ. соч. С. 101.

[25] Цит. по: Там же. С. 102.

[26] См.: *Лосев А.Ф.* Указ. соч. С. 90.

[27] *Панофский Э.* Указ. соч. С. 101.

[28] *Лосев А.Ф.* Указ. соч. С. 277.

[29] Цит. по: Там же. С. 93.

[30] Цит. по: *Панофский Э.* Указ. соч. С. 102–103.

[31] Цит. по: *Эйкен Г.* История и система средневекового миросозерцания. СПб., 1907. С. 537.

[32] Цит. по: Там же. С. 535.

[33] Цит. по: *Гуревич А.Я.* Категории средневековой культуры. М., 1984. С. 77.

[34] Die Philosophischen Werke des Robert Grosseteste, Bischofs von Lincoln. Münster, 1912. S. 51.

[35] Ibid. S. 59.

[36] *Leff G.* Paris and Oxford universities in the 13th–14th centuries. N.Y., 1968. P. 295.

[37] *Аристотель.* Соч.: в 4 т. М., 1976. Т. 1. С. 285–286.

[38] Цит. по: Selections from medieval philosophers / Ed. by R. McKeon. N.Y., 1957. Vol. 1. P. 308. Далее: Selections...

[39] *Аристотель.* Соч. М., 1978. Т. 2. С. 282.

[40] *Дионисий Ареопагит.* Указ. соч. С. 36.

[41] *Платон.* Собр. соч.: В 4 т. М., 1994. Т. 3. С. 456.

[42] Цит. по: *Муратова К.М.* Мастера французской готики. М., 1988. С. 89.

[43] Selections... P. 313.

ДОГМАТИЗМ ИЛИ КРИТИЦИЗМ?
(к публикации лекций И. Канта по рациональной психологии)*

В.В. Васильев

Когда Кант создал критическую философию? Не уточняя этот вопрос, ответить на него нельзя. "Критика чистого разума" – первое и главное сочинение критицизма – была написана за "4–5 месяцев" весной–летом 1780 г. Работа же над "Критикой" продолжалась в течение 12 лет[1]. Аккуратно подсчитав годы, мы попадаем в 1769 г. Лето этого "светоносного" года[2] ознаменовано созданием "трансцендентального идеализма", т.е. открытием Кантом идеальности пространства и времени как субъективных форм чувственности. Новая концепция изложена Кантом в диссертации 1770 г. – "О форме и принципах чувственно воспринимаемого и интеллигибельного мира". Однако эту работу никак нельзя считать "критическим" сочинением. Ведь в ней, по сути, не обсуждается вопрос, который в "Критике" обозначен как центральный: "Как возможны синтетические суждения a priori?". Поводом для постановки этого вопроса Кантом стало его ознакомление с юмовским анализом основоположения о причинности. Событие это оказалось настолько важным, что заслужило от Канта титула "пробуждение от догматического сна". "Пробуждение" состоялось летом 1771 г.[3] Но и

* Работа выполнена при финансовой поддержке Российского гуманитарного научного фонда (РГНФ).

[1] См. письма Канта Х. Гарве и М. Мендельсону от 7 и 16 авг. 1783 г. // *Кант И.* Сочинения: В 8 т. М., 1994. Т. 8. С. 506, 513.

[2] "Вначале я видел это доктринальное понятие словно в полутемье. Я на полном серьезе пытался доказывать положения и их противоположения, и не для того, чтобы создать скептическое учение, но подозревая о наличии некоторой иллюзии рассудка – дабы открыть, в чем она могла бы состоять. 69 год дал мне сильный свет" (см.: *Kant.* Akademieausgabe. B., 1928. Bd. 18. S. 69, Reflexion 5037). Под "доктринальным понятием" Кант имеет в виду учение о субъективной природе пространства и времени.

[3] Ср. письма Канта М. Герцу и И. Бернулли от 21 февраля 1772 г. и 16 ноября 1781 г. (*Кант И.* Сочинения. Т. 8. С. 486–490; *Kant.* Akademieausgabe. B., 1922. Bd. 10. S. 259–260), а также "юмовский блок" предисловия к "Пролегоменам ко всякой будущей метафизике". В июле 1771 г. Кант ознакомился с переведенной И. Г аманом важнейшей итоговой главой юмовского "Трактата о человеческой природе" (см.: *Brandt R., Klemme H.* David Hume in Deutschland, Marburg., 1989. S. 9). Полный (и весьма вольный) перевод

1771 г. не может считаться датой окончательного оформления критицизма. Хотя Кант и осознал важность исследования вопроса о возможности априорных синтетических суждений, и хотя он уже знал, что такие суждения возможны, однако он еще не пришел к решению о том, как именно они возможны. Решение нашлось в 1775 г. Весной–летом 1775 г. Кант создал первый завершенный вариант "трансцендентальной дедукции категорий"[4], которая главным образом и объясняет возможность априорных синтетических познаний из чистого рассудка. Исходным пунктом этого и последующих вариантов дедукции стало понятие Я как единства апперцепции.

Итак, ядро критической философии (эстетика и аналитика) окончательно сформировано в 1775 г. Значит, именно этот год – год подлинного рождения критицизма? Как ни странно, нет. Дело в том, что само важнейшее понятие Я все еще трактовалось Кантом в духе традиционной рациональной психологии, т.е. совершенно не так, как в "Критике"[5]. Эта "последняя крепость" догматизма пала лишь в самом конце 70-х годов.

Получается, что время создания критической философии практически совпадает со временем написания "Критики".

Не менее важен другой вывод: движение Канта к критицизму являло собой постепенное вытеснение старых теорий и замену их на новые. Оно напоминало таяние снега весной. Чем уже становился круг старых концепций, тем менее уютно они должны были бы себя чувствовать в новом окружении. Хуже всего, видимо, пришлось тезисам рациональной психологии в последний "предкритический" период.

К счастью, нет необходимости гадать на этот счет. Имеется возможность воочию убедиться в этом. До нас дошли лекции Канта по рациональной психологии, прочитанные как раз в конце 70-х годов. Хотя точная датировка этого лекционного курса неизвестна, с определенностью можно сказать, что это один из следующих зимних семестров: 1777–1778, 1778–1779, 1779–1780 гг., причем первый из вариантов менее вероятен[6].

"Трактата" на немецкий язык был осуществлен лишь в 1790–1792 гг. Л.Х. Якобом. Кант читал работы Юма (в частности, переработанный Юмом вариант первой книги "Трактата" – "Исследование о человеческом познании" – в переводе Г.А. Писториуса) и до 1771 г., однако они не носили столь провокационного характера, как упомянутая выше знаменитая "меланхолическая" глава "Трактата".

[4] Прозрения 1775 г. (ср. письмо Канта к М. Герцу от 24 ноября 1776 г. // *Kant.* Akademieausgabe. B., 1926. S. 643–673) отражены в головоломных текстах так называемого Дуйсбургского наследия (RR 4674–4684).

[5] Ср.: *Schmitz H.* Was wollte Kant? Bonn, 1989. S. 190–192.

[6] Границы задаются, с одной стороны, сообщением Канта о своих "критических" открытиях, которые еще мало кому известны (*Kant.* Akademieausgabe. B., 1928. Bd. 28, S. 274; стало быть, мы имеем дело с лекциями, прочитанными до 1781 г.), с другой – упоминанием в прошедшем времени о Хр. Крузии (Ibid. S. 233; Крузий умер в октябре 1775 г.). Подробнее о проблемах датировки данных лекций – см. одну из самых обстоятельных в кантоведении работ о "десятилетии молчания" Канта В. Карла (*Carl W.* Der schweigende Kant. Goettingen, 1989. S. 117–118).

В отличие от многих других имеющихся в наличии лекционных курсов Канта этот сохранился очень неплохо и представляет собой совершенно цельный и законченный очерк науки (что совсем не исключает "тайной хаотичности" текста). Кроме того, курс отличает прозрачность языка и вместе с тем образность мышления.

Но вернемся к "самочувствию" рациональной психологии в обществе уже готовых критических теорий Канта. Положение, в котором очутилась у Канта эта изобретенная Хр. Вольфом наука, хорошо передается словом "двусмысленность". Вполне традиционные "догматические" тезисы (душа – единая простая бессмертная субстанция) постоянно "закругляются" критическими оговорками. В результате, читатель не может понять, в какой модальности ведутся рассуждения, выдвигает ли Кант гипотезы или доказывает теоремы. Особенно сильна эта неопределенность в вопросе о бессмертии души (простота и субстанциональность души пока все же остаются вне досягаемости критицизма). В начале курса Кант утверждает, что о состоянии души после смерти нельзя ничего узнать: "Мы не будем догматически высказываться о состоянии души до рождения и после смерти, хотя о том, чего не знают, могут говорить гораздо больше, нежели о том, о чем что-то знают". Однако в конце курса Кант подробно говорит об упомянутых состояниях души, не делая при этом никаких критических пометок.

Но как бы там ни было, "психологический" островок догматизма в любом случае не мог просуществовать долго и должен был быть поглощен "критической" теорией Я. Ведь трактовка души как умопостигаемой простой субстанции противоречит общекритическому тезису о непознаваемости вещей самих по себе. Поводом же для расставания с рациональной психологией, по всей видимости, стало изучение Кантом трактата И. Тетенса "Философские опыты о человеческой природе и ее развитии"[7], где достаточно подробно обсуждалась антисубстанциалистская теория души Д. Юма[8] , к голосу которого Кант традиционно прислушивался. В результате Кант отказался от понимания души как интеллектуально постигаемой единой вещи. Он стал четко различать

---

[7] См. письмо Канта М. Герцу (начало апреля 1778 г.), "размышления" 4900 и 4901, а также письмо И. Гамана И. Гердеру от 17 мая 1779 г. (См.: *Kant.* Akademieausgabe. Bd. 10. S. 239. B., 1927. Bd. 18. S. 231; *Hamann B.* Briefwechsel IV / Hrsg. V.A. Henkel. Wiesbaden, 1959. S. 81).

[8] Вот как в пятом "Опыте" своего трактата Тетенс излагает юмовскую теорию души: «Юм, автор пресловутого сочинения о человеческой природе, признавал идею, имеющуюся у нас о собственном Я, или о нашей душе, "собранием множества отдельных, следующих друг за другом единичных, но раздельных и разрозненных ощущений, из соединения коих в фантазии составилась идея об одном целом как субъекте, содержащем в себе единичное ощущаемое в виде своих качеств". Отсюда он сделал заключение, что достоверно о душе мы могли бы сказать не более того, что она есть совокупность качеств и изменений, которые, поскольку они непосредственно переживаются, действительно существуют; но не то, что она – одна вещь, целостное единство, действительная вещь". *Tetens J.* Philosophische Versuche ueber die menschliche Natur und ihre Entwickelung. Leipzig, 1777. Bd. 1. S. 392–393.

единство апперцепции как всего лишь единство мышления от гипотетического единства души самой по себе. Попытки заключения от первого ко второму решительно отвергаются Кантом в разделе о паралогизмах чистого разума в "Критике".

Все было бы хорошо, если бы не одно "но". Дело в том, что центральный аргумент "Критики" – трансцендентальная дедукция категорий – сохраняет логическую цельность лишь в случае понимания Я в духе рациональной психологии. Вот "конспективный" вариант первоначальной кантовской дедукции 1775 г. 1) Помыслить объективную связь представлений и, следовательно, отнести эти представления к вещам самим по себе, можно только с помощью категорий; 2) Я есть вещь сама по себе; 3) значит, представления могут иметь отношение к Я, лишь если они сообразны категориям; 4) поскольку восприятие есть отнесение к Я, то все возможные восприятия с необходимостью подчинены категориям, и мы в состоянии антиципировать законы явлений (что и требовалось доказать). Новая же теория Я проблематизировала дедукцию. "Критицизма" оказалось слишком много.

Так что не исключено, что расставание Канта с рациональной психологией повлекло за собой утрату когерентности всей системы критицизма. И это заставляет нас еще более внимательно вчитываться в студенческие записи кантовских лекций конца "десятилетия молчания".

Лекции по рациональной психологии читались Кантом на основе учебника А. Баумгартена в рамках общего курса метафизики. Помимо рациональной психологии от этого курса конца 70-х годов (в кантоведении он получил условное обозначение "Метафизика L1") остались записи лекций по эмпирической психологии, космологии и рациональной теологии. Онтология утрачена.

Перевод сделан по тексту Академического издания сочинений Канта, который в свою очередь следует редакции К. Пёлица, издавшего кантовские лекции по метафизике в 1830 г. (первое, анонимное, издание лекций Канта по метафизике было осуществлено им в 1821 г.)[9]

---

[9] Первоначально записи лекций по метафизике находились в руках ученика Канта Г.Б. Йеше, знаменитого созданием сводного учебника логики на основе кантовских лекций еще при жизни самого Канта (этот учебник ["Логика", 1800 г.] давно раскритикован в кантоведении). Но с лекциями по метафизике у Йеше ничего не получилось. Подробнее об этом см.: *Lehmann G.* Allegemeine Einleitung zu Kants Vorlesungen // I. Kant Vorlesungen über Enzyklopaedie und Logik. B., 1961. Bd. 1. S. 7–27.

ЛЕКЦИИ ПО РАЦИОНАЛЬНОЙ ПСИХОЛОГИИ ("Метафизика L1")

И. Кант

РАЦИОНАЛЬНАЯ ПСИХОЛОГИЯ*

ОБЗОР ПОСЛЕДНЕЙ

В рациональной психологии человеческая душа познается не из опыта, как в эмпирической психологии, а **из понятий** a priori. Здесь мы должны исследовать, **как много мы можем узнать о человеческой душе при помощи разума**. Самое большое желание человека в том, чтобы знать не действия души, познаваемые им из опыта, а ее будущее состояние. Отдельные положения рациональной психологии здесь не столь важны, **как общее рассмотрение души относительно ее происхождения, ее будущего состояния и продолжения ее существования**. Сейчас мы должны испытать, как много можно узнать об этом при помощи разума.

Понятие души само по себе есть опытное понятие. Однако в рациональной психологии мы берем из опыта не более, чем простое понятие души [а именно], **что** у нас есть душа. Остальное до́лжно познаваться из чистого разума. Познание, в котором мы оставляем путеводную нить опыта, есть **метафизическое познание** души.

Таким образом, душа рассматривается с троякой точки зрения:

1) абсолютно; **как таковая в себе и сама по себе**, по ее субъекту, из одних лишь чистых понятий разума. Итак, первая часть содержит абсолютное рассмотрение души. Это **трансцендентальная** часть рациональной психологии;

2) **в сравнении с другими вещами вообще**, либо с телами, либо с другими мыслящими природами вне ее, насколько она отличается от телесных природ и совпадает с мыслящими природами. В первом случае мы исследуем, материальна или нематериальна душа, во втором – насколько она совпадает с животными душами или другими более высокими духами;

3) относительно **связи души с другими вещами**, а именно поскольку к понятию души относится то, что она связана с некоторым телом, стало быть, относительно связи души с телом, или взаимодействия между ними. И здесь трактуется:

a) о **возможности** этого взаимодействия,

b) о **начале** связи души с телом, или о нашем рождении,

c) об **окончании** этой связи души с телом, или о состоянии души при нашей смерти. В связи с началом соединения исследуется состояние души **до** соединения – имело ли оно место? И наконец, по поводу смерти, или в связи с окончанием соединения, исследуется состояние

---

* Перевод и примечания В.В. Васильева.

души **после** соединения, сохраняет ли она свое существование. И таким образом все очень хорошо связывается друг с другом[1].

Однако при рассмотрении души соответственно этим трем разделам нельзя обойти еще и множество других тем. А именно, когда в первом отделе мы рассматриваем душу **абсолютно**, стало быть из трансцендентальных понятий онтологии, мы будем исследовать, к примеру, субстанция ли душа или акциденция, простая она или сложная, одна ли душа в человеке или несколько (единство – не то же самое, что простота), спонтанная ли она субстанция или принуждается извне. Таким образом, здесь идет речь **о трансцендентальной свободе**: есть ли душа независимая и ничем не принуждаемая сущность. Все это обсуждается и доказывается в первом отделе. Когда во втором отделе мы говорим о **сравнении** души с другими вещами, то при этом доказывается нематериальность: что душа не только простая субстанция, но и отлична от всех простых частей тел. Далее, **в сравнении с мыслящими природами** показывается степень ее совершенства – насколько последняя превышает животную душу и насколько уступает совершенству более высоких духов. Эта часть, однако, может обсуждаться только гипотетически, т.е. показывается, что может быть допустимо мыслить об этом и познавать разумом.

В третьем отделе, где речь идет о связи, а именно о ее начале, обдумывается и рассматривается состояние души до соединения: **можем ли мы что-нибудь узнать об этом из понятий при помощи разума. Отсюда мы однако увидим, что наши трансцендентальные понятия идут не далее, как нас ведет опыт, и что они лишь направляют апостериорное познание. Хотя мы и можем выйти к границам опыта,** как a parte ante, так и post[2], но **не за границы** опыта. С пользой мы будем здесь философствовать только если сдержим этим ложное умствование, которое лишь подрывает истинное познание. Здесь мы **не** будем **догматически** высказываться о состоянии души до рождения и после смерти, **хотя о том, чего не знают, могут говорить гораздо больше, нежели о том, о чем что-то знают.** Итак, мы определим здесь границы человеческого разума, дабы ложное умствование под видом познания разума не смогло подорвать наши истинные принципы относительно практического.

ПЕРВЫЙ ОТДЕЛ РАЦИОНАЛЬНОЙ ПСИХОЛОГИИ

Когда в трансцендентальной части рациональной психологии мы рассматриваем душу **абсолютно**, мы применяем к ней трансцендентальные понятия онтологии.

Они таковы:

1) душа субстанция,

2) простая,

3) единичная субстанция, и

4) действующая безусловно спонтанно. Это трансцендентальные понятия, сообразно которым мы рассматриваем душу[3].

Когда я говорю о душе, я говорю о Я в строгом смысле. Понятие души мы получаем только через **Я**, стало быть, через внутреннее созерцание внутреннего чувства, сознавая все свои мысли, я могу тем самым говорить о себе как о состоянии внутреннего чувства. Этот предмет внутреннего чувства, **этот субъект, сознание** в строгом смысле есть душа. Я беру самость в строгом смысле, поскольку опускаю все то, что относится к моему субъекту в широком смысле. Я же в широком смысле выражает меня как целого человека с душой и телом. Но тело есть предмет внешнего чувства. Я могу воспринять внешним чувством любую отдельную часть тела таким же образом, как все другие предметы. Душа же предмет внутреннего чувства. И поскольку я чувствую себя предметом и осознаю его, он означает Я в строгом смысле или самость как таковую, душу. У нас не было бы этого понятия души, если бы мы не могли абстрагировать все внешнее от объекта внутреннего чувства: следовательно, Я в строгом смысле выражает не целого человека, а только лишь душу.

И если теперь мы говорим о душе a priori, мы скажем о ней не более, чем поскольку мы можем вывести все из понятия Я, и поскольку мы можем применить к этому Я трансцендентальные понятия. И это **истинная философия – показывать источник познания,** ибо в противном случае нельзя было бы знать, как я могу что-то узнать о душе a priori, и почему нельзя применять к ней большего числа трансцендентальных понятий.

Итак, мы узнаем о душе a priori лишь столько и не более, сколько позволяет нам узнать Я. Узнаю же я о душе:

1) что она субстанция. Или: Я есть субстанция. Я означает субъект, поскольку он не есть предикат какой-либо другой вещи. То, что не есть предикат другой вещи, есть субстанция. Я – **общий субъект** всех предикатов, всякого мышления, всех действий, всех возможный суждений, которые мы можем вынести о нас как о мыслящей сущности. Я могу лишь сказать: "Я есть, Я мыслю, Я действую". Таким образом, никак не получается, чтобы Я было предикатом чего-то другого. Я не могу быть предикатом какой-либо другой сущности. Мне, правда, присущи предикаты, но я не могу предицировать Я чему-то другому, я не могу сказать, что другая сущность есть Я. Следовательно, Я, или душа, выражаемая через Я, есть субстанция[4];

2) душа **проста,** т.е. **Я означает простое понятие**. Много сущностей не могут, вместе взятые, составлять одно Я. Когда я говорю: "Я мыслю", я выражаю не представления, распределенные среди многих сущностей, но представление, имеющее место в одном субъекте. Ведь всякие мысли могут быть только простыми или соединенными. Одна и та же простая мысль может иметь место только в простом субъекте. Ведь если бы части представлений должны были быть распределены среди многих субъектов, то каждый субъект имел бы лишь одну часть представления, и, следовательно, ни у какого субъекта не было бы представления целиком. Для того же, чтобы целое представление было у субъекта целиком, в одном субъекте должны быть и все части представления. Ибо если они не связаны вместе в

одном субъекте, представление не цело. К примеру, если бы высказывание "quidquid agis etc."[5], должно было распределяться среди многих субъектов, так, чтобы у каждого имелась какая-нибудь одна часть, а именно если бы одному на ухо шепнули слово "quidquid", другому – "agis", так, чтобы никто не услышал целую речь, то нельзя было бы сказать, что целая мысль – в нескольких головах вместе, так, что каждый имел бы какую-то часть мысли, но мысли нет вовсе, поскольку у всякого имеется лишь мысль о каком-либо слове, а не часть целого представления. Таким образом, хотя несколько существ и могут одновременно иметь одну и ту же мысль, но каждое имеет ее целиком. Однако несколько существ не могут вместе обладать одним целым представлением. Следовательно, субъект, имеющий представление целиком, должен быть **простым**. Итак, душа есть либо простая субстанция, либо сумма субстанций. Если последнее, то она вовсе не может мыслить. Ведь даже если одна часть мыслит, то все части не могут все же иметь вместе одну мысль. Следовательно, сумма субстанций, которая есть их плюральность, вовсе не может мыслить. Поэтому душа должна быть простой субстанцией;

3) душа есть **единичная душа** (унитарность, единство души), т.е. **мое сознание есть сознание единичной субстанции. Я** не осознаю себя большим количеством субстанций. Ибо если бы в человеке было больше мыслящих сущностей, то ведь он должен был бы и осознавать себя большим числом мыслящих сущностей. Но Я выражает унитарность, и я осознаю себя одним субъектом;

4) душа – сущность, действующая безусловно спонтанно, т.е. человеческая душа свободна в трансцендентальном смысле. Практическая, или психологическая, свобода была независимостью произволения от принуждения стимулов. Она рассмотрена в эмпирической психологии, и это понятие свободы было также вполне достаточным для морали[6]. Теперь же мы имеем дело с трансцендентальным понятием свободы. Оно означает абсолютную спонтанность и есть самодеятельность из **внутреннего принципа** по свободному произволению. Спонтанность бывает либо абсолютной, или simpliciter talis, либо secundum quid talis. Спонтанность secundum quid имеет место, когда нечто действует спонтанно **при некотором условии**. Так, к примеру, брошенное тело движется спонтанно, но secundum quid. Эту спонтанность называют также автоматической спонтанностью, а именно когда какой-либо механизм движется сам собой по внутреннему принципу, к примеру часы или вертел. Но спонтанность здесь не simpliciter talis, так как внутренний принцип был детерминирован внешним принципом. Внутренний принцип в часах – пружина, в вертеле – вес, внешний же принцип – ремесленник, детерминирующий внутренний принцип. Спонтанность similiciter talis есть абсолютная спонтанность.

Но спрашивается: возникают ли действия души, ее мысли, из внутреннего принципа, который не определен никакими причинами, или ее действия детерминированы внешним принципом? Если бы имело место последнее, душа обладала бы только спонтанностью secundum quid, но не simpliciter talem, и, следовательно, была бы лишена свободы

в трансцендентальном смысле. Если принимается (что, однако, решается только в рациональной теологии), что душа имеет причину, что она зависимая сущность, действие чего-то иного, то здесь вопрос: могла ли душе, как сущности, имеющей причину, быть приписана абсолютная спонтанность? Это – задерживающая нас здесь трудность. Если бы душа была независимой сущностью, мы во всяком случае могли бы мыслить в ней абсолютную спонтанность. Но если я принимаю, что она бытие от другого, то кажется очень вероятным, чтобы она и детерминировалась этой причиной ко всем ее мыслям и действиям и, следовательно, имела бы только спонтанность sequndum quid, что она хотя и свободно действовала бы по внутреннему принципу, но определялась причиной. И теперь вопрос: могу ли я мыслить себя как душу? Наделен ли я трансцендентальной спонтанностью, или абсолютной свободой?

Тут вновь на выручку должно прийти **Я**. Это правда, что абсолютная спонтанность не может быть постигнута разумом в зависимой сущности. Чистая самодеятельность не может быть усмотрена в сущности, которая причинена чем-то. **Но хотя абсолютная спонтанность не может быть постигнута, она, однако же, не может быть и опровергнута**. Стало быть, мы должны будем смотреть лишь на то, может ли **Я** подходить самодеятельность, могу ли я действовать свободно сам по себе без всякой детерминации причины? Когда я что-то делаю, делаю ли я это сам, или другой производит это во мне? Если происходит последнее, то я не свободен, а детерминирован внешней мне причиной. Однако если я делаю это из внутреннего принципа, не определенного ничем внешним, то во мне имеется абсолютная спонтанность в трансцендентальном смысле. Но **Я** доказывает, что я действую сам, **я** – принцип, а не принципиат. Я осознаю в себе определения и действия, а такой субъект, который осознает собственные определения и действия, наделен абсолютной свободой. Благодаря тому, что субъект обладает абсолютной свободой, поскольку осознает себя, доказывается, что он не страдающий, а действующий субъект. Поскольку я осознаю в себе некоторое деятельное действие, постольку я действую из внутреннего принципа деятельности по свободному произволению, без внешней детерминации; лишь в этом случае я наделен абсолютной спонтанностью. Если я говорю: "**Я** мыслю, я действую и т.д.", то либо неправильно употребляется слово "я", либо я свободен. Если бы я не был свободен, я не смог бы сказать: "**Я** делаю это", но должен был бы говорить: "Я чувствую у себя вызванное кем-то желание делать". Если же я говорю, что я это делаю, это означает спонтанность в трансцендентальном смысле. Но ведь я осознаю, что могу сказать: "Я делаю", следовательно, я не осознаю в себе никакой детерминации и, таким образом, действую **абсолютно свободно**. Если бы я не был свободен, а был бы только средством, через которое другой непосредственно делал бы во мне то, что я делаю, я не мог бы сказать: "Я делаю". "**Я** делаю", как действительный залог, может употребляться не иначе, как в качестве абсолютно свободного. Все практические объективные положения не имели бы никакого смысла, если бы человек не был свободен. Все практические предписания были

бы бесполезны, и тогда нельзя было бы говорить: "Ты должен делать то или это". Но подобные императивы, в соответствии с которыми я должен делать что-то, существуют. Следовательно, все практические положения, как проблематические, так и прагматические и моральные, должны предполагать во мне свободу, и поэтому я должен быть **первой причиной** всех действий. Поскольку, однако, в эмпирической психологии мы доказали практическую свободу, согласно которой мы свободны от принуждения стимулов, то уже вследствие этого могут иметь место практические положения. **Стало быть, на сей счет мораль в безопасности, что ведь и составляет нашу важнейшую цель.** Но мы должны всегда помнить, что находимся в рациональной психологии. Мы не должны ссылаться здесь ни на какой опыт, но доказывать абсолютную спонтанность из принципов чистого разума, где **я, таким образом, выхожу за пределы практического** и спрашиваю, как возможна такая практическая свобода, сообразно которой я действую из внутреннего принципа, не будучи детерминирован никакой внешней причиной? Здесь, стало быть, не идет речь о воле – впоследствии это вполне может быть применено к свободной воле – но я полагаю в основание Я, или субстрат всякого опыта, и высказываю о нем чисто трансцендентальные предикаты. В таком случае я – в рациональной психологии Я, или душа, имеет абсолютную спонтанность действий. Это чисто трансцендентальные понятия. Дальнейшее же исследование этого тезиса должно быть пока отложено до обсуждения **божественной свободы** в естественной теологии. Да и непросто будет усмотреть спекулятивным рассудком, каким образом производная сущность могла бы осуществлять первоначальные действия. Но основание этого нашего непонимания находится в нашем рассудке, **ведь мы никогда не можем постичь начала**, а лишь то, что происходит в ряду причин и действий. Начало же есть граница ряда, а свобода приделывает совершенно новые отрезки к новому началу, почему это и трудно для понимания. Но из-за того, что возможность такой свободы нельзя усмотреть, еще не следует, что, поскольку мы не понимаем этого, не могло бы и быть никакой свободы. **Ведь свобода – необходимое условие всех наших практических действий**[7]. Подобно тому, как существуют и другие положения, которые мы не понимаем, но которые предполагают необходимое условие, так же и мы независимы через понятие трансцендентальной свободы.

Но спрашивается, мог ли бы существовать стоический фатум, в соответствии с которым наши действия, называемые нами свободными, были бы необходимыми вследствие отношения высшей причины, поскольку уже определен порядок любого звена? Будь это так, никакое вменение не могло бы иметь силы. Стоик (Зенон. – *В.В.*) говорил: "По воле рока он должен был обворовать своего господина, а его господин был обязан вздернуть его по воле рока". Однако это софистика, и хотя мы не можем опровергнуть фатализма, но и другой не может его доказать. В любом случае здесь нельзя найти выход, и мы поступаем правильно **если останавливаемся там, где нам невозможно продвигаться дальше**. Но в отношении практического фатализм не может быть

допущен нами, ибо мы находим в себе, что никакие причины не определяют нас к нашим действиям.

Итак, религия и мораль остаются в безопасности. Понятие свободы практически достаточно, но не спекулятивно. Если бы мы могли объяснить разумом свободные первоначальные действия, это понятие было бы спекулятивно достаточным. Но мы не можем сделать этого, так как свободные действия возникают из внутреннего принципа всех действий без какой-либо детерминации посторонней причины. И мы не в состоянии понять, как душа может осуществлять подобные действия. Эта трудность – не возражение, а субъективное затруднение нашего разума. Возражение есть объективная трудность, здесь же препятствия в понимании предмета имеются у разума. Но **если трудность находится в нас**, вещь сама по себе не страдает. Здесь не хватает условий, при которых разум может понять нечто – таковыми являются определяющие основания. А наши свободные действия лишены определяющих оснований. Следовательно, мы не можем и понимать их. Это – основание для усмотрения границ рассудка, но не для отрицания вещи. Но для нас самих субъективная трудность выглядит точно так, как если бы это была объективная трудность, **хотя субъективные препятствия непостижимости сущностно отличны от объективных препятствий невозможности.**

ВТОРОЙ ОТДЕЛ РАЦИОНАЛЬНОЙ ПСИХОЛОГИИ

Во втором отделе рациональной психологии человеческая душа рассматривается в **сравнении с другими вещами.**

Рассматриваем же мы здесь человеческую душу в сравнении

1) с телесными природами, и

2) с другими мыслящими природами.

Если мы сравниваем душу как объект внутреннего чувства с объектами внешнего чувства, то материальна она или нематериальна? Объект ли она внешнего или внутреннего чувства? **Я** показывает, что у меня нет иного понятия о душе, кроме как об объекте внутреннего чувства. Все объекты внешнего чувства материальны, и я воспринимаю предметы внешнего чувства вследствие того, что они через непроницаемость наличны в пространстве. Но душу я осознаю при помощи внутреннего, а не внешнего чувства. Я усматриваю, следовательно, что душа дана мне как объект внутреннего чувства. Далее таким же образом мы видим, что все действия души, мышление, воление и т.д. не есть объекты внешнего чувства. Мыслящая сущность как таковая вовсе не может быть объектом внешнего чувства. Внешним чувством мы не можем воспринимать ни мышление, ни воление, ни способность удовольствия и неудовольствия, и мы не можем себе представить, каким образом душа как мысляшая сущность могла бы быть объектом внешнего чувства. Поскольку же она не такова, она и не материальна. Если бы душа была предметом внешнего чувства, она должна была бы быть таковой в силу непроницаемости в пространстве,

ведь только благодаря ей мы воспринимаем предметы внешним чувством. Но так как мы знаем действия души со стороны, которая вовсе не является объектом внешнего чувства, то и душа не должна быть объектом внешнего чувства, а должна быть нематериальной. Последнее, однако, мы не можем утверждать столь же твердо и определенно, но лишь в той степени, в какой мы знаем ее.

Правда, мы уже доказали, что душа есть субстанция, и затем, что она – простая субстанция. Уже из этого **Вольф** думал доказать нематериальность. Но это ошибочно. Из простоты еще не следует нематериальность, ведь мельчайшая часть тела все-таки действительно есть нечто материальное и предмет внешнего чувства. Хотя она и не есть действительный предмет внешних чувств, но она может стать действительным предметом внешнего чувства в результате сочетания многих маленьких частиц такого рода. Следовательно, если бы душа и была простой, она все же могла бы быть материальной, и если бы она была сложена с другими такими же простыми частями, она могла бы стать действительным объектом внешнего чувства[8]. К примеру, если представить себе кубический дюйм, который был бы заполнен материей, и нам задали бы вопрос: если бы душа была только простой, находилась бы она здесь так, что надо было бы убирать точно такую же простую часть, на место которой она должна была бы заступить? или она пребывала бы здесь без того, чтобы подобное должно было происходить? Если утверждается первое, то должно было бы следовать, что если я продолжаю делать то же самое со второй, третьей, четвертой и последующими душами, я в конце концов убираю всю материю из кубического дюйма и он весь оказывается наполненным душами, которые через непроницаемость присутствовали бы в пространстве, без того чтобы занимать последнее. Итак, душа всегда может быть простой и в то же время материальной. Однако то, что не есть объект внешнего чувства, не должно даже в малейшей степени быть чем-то телесным, и даже если сложить еще столько же подобных простых частей, оно все-таки не должно становиться ощутимым объектом внешнего чувства, так как оно нематериально.

Но каков же источник этого познания? (Философ всегда должен прослеживать источник этого[9] познания, это лучше, чем когда он поверхностно усваивает все доказательства.) **На основании чего** может философ доказать нематериальность души, и **как далеко** он может продвинуться? Он может брать мысли исключительно из выражения "Я", которое выражает предмет внутреннего чувства. Следовательно, нематериальность заложена в понятии **Я**. Мы не можем a priori **доказать нематериальность души, а лишь то, что все свойства и действия души не допускают познания из материальности**. Однако эти свойства еще не доказывают, что наша душа не могла бы иметь ничего внешнего, а лишь то, что я не могу принимать материальность в качестве объясняющего основания действий. Таким образом я лишь отстраняю материальность. Ведь если бы я захотел принять ее, я ничего больше не узнал бы о душе. Итак, материальность не допускает произвольного принятия, **а вот в пользу нематериальности у меня**

имеется основание. Уже здесь можно было бы ввести кого-нибудь в заблуждение и доказать отсюда нематериальность, хотя она отсюда и не вытекает. Но имеется и еще одно основание в пользу нематериальности, и оно таково: все, что составляет часть в пространственном целом, находится между двумя границами. Границы пространства – точки. То, что находится между двумя точками, находится в пространстве. То, что находится в пространстве, делимо. Таким образом, не существует никакой простой части материи, но всякая материя находится в пространстве и, следовательно, делима до бесконечности. И если бы душа была материальной, то она все же должна была бы быть хотя бы простой частью материи (ибо ведь уже доказано, что душа проста). Но никакая часть материи не проста, так как это – противоречие. Следовательно, и душа не материальна, а нематериальна[10].

Сейчас мы рассмотрим душу **в сравнении с мыслящими природами**, а именно ее совпадение с животными душами и другими духами. Отталкиваясь от понятия нематериальности души, приходят к понятию духов. Нематериальная сущность, которая рассматривается в отвлечении от всякой материи и может мыслить сама собой, есть **дух.** Подобным образом в психологию пришло понятие и учение о духах. Очередность, принятая нами при рассмотрении души, состояла в том, что мы показали, что душа есть субстанция, простая и свободно действующая субстанция, нематериальная субстанция. И теперь вопрос: **есть ли душа также и дух?** Для духа не только требуется, чтобы он был нематериальной сущностью, но и чтобы он был отделенной от всякой материи самостоятельно мысляшей сущностью. Если я называю свою нематериальную сущность "душой", то из значения этого слова вытекает, что это сущность, которая не только связана с телом, но и находится с ним во взаимодействии. **И если эта сущность отделяется от тела, то пропадает и имя "душа".** Теперь спрашивается, есть ли душа всего лишь нематериальная сущность, которую можно мыслить исключительно во взаимодействии с телом, **или же она дух,** который может мыслить и отдельно от тела? Здесь не исследуется, действительно ли она сейчас такова, но: имела ли бы она возможность (независимо от того, что сейчас она находится во взаимодействии с телом) мыслить также и без взаимодействия с ним. Это означает: могла ли бы она, как дух, сохранять свое существование и жить даже отдельно от тела? Таким образом, мы сравним человеческую душу, которая связана с телом, с существами, вовсе не находящимися во взаимодействии с телами, **каковы духи**, или с такими существами, которые находятся в подобном человеческой душе взаимодействии с телом, каковы сущности, обладающие лишь чувственностью и силой представления, и это **животные души.** Мы будем, следовательно, говорить:

a) о животной душе, взаимодействие которой зависит от тел,

b) о духе, который вовсе не взаимодействует с телом, и

c) о человеческой душе, о которой мы главным образом уже говорили ранее, которая хотя и находится во взаимодействии с телом, но

независима, если она, как дух, может жить и мыслить также и без тела.

Но когда мы сравниваем душу человека с животными душами и другими духами, не надо надеяться услышать здесь о многих тайнах и открытиях, которые никому еще не известны и которые философ почерпнул бы из какого-то тайного источника. Но одного открытия, которое стоило большого труда, и о котором знают еще немногие, здесь все же стоит ожидать: а именно познания **границ разума и философии** и **усмотрения** того, как далеко здесь может идти разум. Таким образом, мы узнаем **здесь незнание**, и усмотрим основание **последнего;** почему невозможно, чтобы какой-либо философ смог пойти или пойдет в этом дальше. И **если мы знаем это, мы знаем уже немало.**

Животные – не простые машины или материя, но у них есть души. Ведь во всей природе все или живо, или безжизненно. Всякая материя как материя (materia, qua talis) безжизненна. Откуда мы знаем это? Понятие, которое мы имеем о материи, таково: материя есть инертное непроницаемое протяжение. Когда, к примеру, мы воспринимаем пылинку на бумаге, мы смотрим, движется ли она. Если она не движется сама собой, мы считаем ее безжизненной материей, которая инертна и могла бы остаться лежать навеки, если бы она не была сдвинута чем-то другим. Но как только материя задвигалась, мы смотрим, движется ли она самопроизвольно. Замечая это в пылинке, мы говорим, что она **жива**. Она **животное**. Животное есть, стало быть, оживленная материя. Ведь жизнь есть способность произвольно определять самого себя из внутреннего принципа. Материя же как материя лишена какого-либо внутреннего принципа самодеятельности, какой-либо спонтанности самопередвижения, а всякая оживленная материя обладает внутренним принципом, который отделен от предмета внешнего чувства и есть предмет внутреннего чувства. В ней имеется особый принцип внутреннего чувства. Внутренний принцип самодеятельности – исключительно мышление и воление. Только этим может передвигаться нечто посредством внутреннего чувства. Но это принцип действования по желанию и произволу. Таким образом, если материя движет себя, из этого следует, что в ней имеется особый принцип самодеятельности такого рода. Однако к этому принципу мышления и воления способна лишь сущность, обладающая познанием. Материя может передвигать себя лишь посредством подобного принципа. Но подобный принцип материи есть душа материи. Итак: всякая живая материя живет не как материя, но наделена принципом жизни и оживляется. Поскольку же материя оживляется, постольку же она **одушевлена**. В основе животных, таким образом, лежит принцип жизни, и это душа.

Между этими-то душами животных и нашей душой мы должны помимо всякого опыта, a priori, произвести сопоставление и посмотреть, в чем состояло бы различие. Но если мы должны познавать, а именно a priori сущности, обладающие силой представления, то откуда для нас берутся различия, когда они вовсе не даны нам? Мы должны познать души, которые находятся вне нас, и относительно которых у нас вовсе

нет данных? Однако это различие и данные для него мы опять берем у нас самих и из понятия о Я. Наша душа познается нами только при помощи внутреннего чувства, но у нас есть также и внешнее чувство. Таким образом, всякое различие будет основываться исключительно на нашем внешнем и внутреннем чувстве. Представляя сущности a priori, мы будем замечать различия не по степени, а по виду. Следовательно, различие и сравнение должно основываться на нашем внешнем и внутреннем чувстве. Таким образом мы можем представить себе существа, которые обладают способностью внешнего чувства, но лишены способности внутреннего чувства, и это животные.

Итак, животные будут наделены всеми представлениями внешнего чувства. Они будут лишены только тех представлений которые основаны на внутреннем чувстве, на сознании себя самого, короче говоря, на понятии Я[11]. У них, значит, не будет никакого рассудка и разума, ибо все действия рассудка и разума возможны лишь поскольку человек сознает самого себя. У них не будет никакого всеобщего познания через рефлексию, тождества представлений, а также сочетания представлений сообразно субъекту и предикату, основанию и следствию, целому и частям, так как все это следствия сознания, недостающего животным.

Мы можем приписывать животным некий аналог разума, связи представлений которого осуществляются по законам чувственности, из которых вытекают те же самые действия, как и из связи сообразно понятиям. Таким образом, животные отличаются от человеческой души не по степени, а по виду. Ведь даже если животные души значительно прибавят в своей чувственной способности, этим все же не сможет быть достигнуто сознание их самих, внутреннее чувство. Несмотря на то что в чувственности они обладают лучшими, чем у нас, феноменами, им все же не хватает внутреннего чувства.

Поскольку из природы духа мы заключили, что все, что́ есть принцип жизни, должно также и жить, мы должны признать подобное и относительно животных душ. Соответственно, так же, как наша интеллектуальность будет возрастать в ином мире, чувственность тоже может возрастать в животных, но они никогда не сравняются с нами. И мы можем проблематически мыслить, что существуют такие существа, которые лишены внутреннего чувства, так как в их допущении нет никакого противоречия. Но насколько могут быть объяснены феномены в таких существах, которые не имеют внутреннего чувства, из способности внешней чувственности, без допущения внутреннего чувства? Сознания себя самого, понятия Я, нет в таких существах, которые не обладают внутренним чувством. Следовательно, никакой неразумный зверь не может помыслить: "Я есть". Из этого вытекает различие, в соответствии с которым существа, имеющие подобное понятие Я, наделены **личностностью.**

Это психологическая личностность – поскольку они могут сказать: "Я есть". Далее следует, что подобные существа наделены **свободой**, и все может быть вменено им, и это **практическая личностность**, имеющая последствия в морали. Но если бы мы захотели ссылаться на

феномены, которые могут быть объяснены только из внешней чувственности, то здесь вполне можно было бы объяснить всю эмпирическую психологию животных. Однако поскольку она тесно переплетена с физикой, в результате мы слишком далеко отклонились бы от рациональной психологии. В то же время, мы видим, что животные предпринимают действия, которые мы могли бы произвести не иначе, как при помощи рассудка и разума. Итак, чувственность находится у нас в том же состоянии, что и у животных, разве что их чувственность намного предпочтительнее нашей. Однако мы получили возмещение этой потери сознанием самих себя и вытекающим отсюда рассудком. И мы вовсе не обязаны допускать у животных размышление, но можем вывести все это из образной силы. Таким образом, мы придаем этим существам способность ощущения, имагинацию[12] и т.д., но все лишь чувственно, как низшую способность, и без связи с сознанием. Из этой внешней чувственности и механических оснований их тела мы можем объяснить все феномены животных, без того чтобы допускать сознание или внутреннее чувство. Философ не должен без причины умножать познавательные принципы.

Сравнив нашу душу с сущностями, находящимися **ниже** ее, мы сравним ее теперь также и с сущностями, которые находятся **выше** ее. Поскольку мы обладаем внешним и внутренним чувством и можем помыслить существа, у которых есть лишь внешнее чувство, то, с другой стороны, мы можем помыслить и существа, вовсе не имеющие внешнего чувства, вовсе не попадающие **в** чувства и, следовательно, нематериальные. Мы можем, таким образом, представить себе нематериальные сущности, одаренные самосознанием. Нематериальная мыслящая сущность, одаренная сознанием (из чего уже следует, что она есть также разумная сущность), есть дух. От духа должно быть отличено **духовное**. **Духовные сущности** – те, которые хотя и связаны с телом, но могут не прерывать свои представления, мышление и воление, даже если они отделяются от тела. Теперь спрашивается: духовная ли сущность человеческая душа? Если она может продолжать жизнь и без тела, тогда она духовна, и если души животных также способны к этому, они тоже духовной природы. Дух же есть то, что действительно отделено от тела, то, что, не будучи предметом внешнего чувства, может тем не менее мыслить и волить. Но что же мы можем узнать о духах a priori? **Мы можем мыслить духов лишь проблематически, т.е. a priori не может быть приведено ни одного основания для того, чтобы отвергнуть их.** Опыт учит нас, что когда мы мыслим, наше тело принимает участие в мышлении, но мы не усматриваем необходимости этого. Мы вполне можем представить себе сущности, которые вовсе лишены тела и тем не менее могут мыслить и волить. Тем самым мы можем проблематически допускать мыслящие разумные существа, с самосознанием и нематериальные. Нечто может допускаться проблематически, если совершенно ясно, что оно **возможно.** Мы не можем доказать этого аподиктически, но никто не может и опровергнуть нас, что подобные духи не могли бы существовать. Точно

так же мы не можем аподиктически продемонстрировать бытие Бога, но никто также не в состоянии показать мне противоположное, ибо откуда он возьмет его? Но об этих духах мы можем сказать не более, чем то, что может делать дух, который отделен от тела. Они не суть предмет внешнего чувства. Следовательно, они не в пространстве. **Более мы ничего здесь сказать не можем: в противном случае мы впадаем в ложные измышления.** Понятие животных душ и высших духов есть лишь игра наших понятий. Результат таков: мы узнаем на собственном опыте, что мы – предмет внешнего и внутреннего чувства. И мы можем представить себе сущности, которые имеют лишь внешнее чувство, и это животные души, но мы можем представить себе также и существа, обладающие только внутренним чувством, и это духи. Если же мы представляем себе сущности, наделенные как внутренним, так и внешним чувством, то это **человеческие души**.

Доказать на этот счет мы ничего не можем – а лишь проблематически допустить, ибо невозможность этого не может быть доказана. К счастью еще опыт учит нас, что действительно есть такие существа, о которых мы говорим в рациональной психологии, что они имеют исключительно внешнее чувство, но вот что есть существа, имеющие лишь внутреннее чувство, **об этом опыт научить нас никак не может.**

ТРЕТИЙ ОТДЕЛ РАЦИОНАЛЬНОЙ ПСИХОЛОГИИ

В **третьем** отделе рациональной психологии обсуждается **связь** души с **другими вещами.**

Мы ведем речь прежде всего о **связи души с телом**, или о взаимодействии между ними[13].

Взаимодействие есть взаимное определение. Зависимость определения, которая не взаимна, есть не взаимодействие, а **связь**. В такой односторонней связи находится Бог с миром. Взаимодействие же между душой и телом есть взаимная зависимость определения. Итак, вначале мы спрашиваем: как возможно подобное взаимодействие между мыслящей сущностью и телом? (Я не могу сказать "между **душой** и телом", ведь понятие души уже предполагает взаимодействие.) Основание для усмотрения трудности этого взаимодействия связано с тем, что душа есть предмет внутреннего чувства, а тело есть предмет внешнего чувства. В теле я не воспринимаю ничего внутреннего, а в душе – ничего внешнего. И никаким разумом нельзя постичь, каким образом то, что есть предмет внутреннего чувства, может быть основанием того, что есть предмет внешнего чувства. Мышление и воление – исключительно предметы внутреннего чувства. Если бы мышление и воление были движущей силой, они сами были бы предметом внешнего чувства. Поскольку же мышление и воление суть лишь предмет внутреннего чувства (стало быть, основание внутреннего определения), то трудно понять, как подобное может быть основанием внешнего определения.

И так как, с другой стороны, движение как предмет внешнего чувства есть основание внешнего определения, то непросто установить, как же оно может быть основанием внутренних определений и представлений. Взаимное определение между мышлением и волением и между[14] движением не может быть усмотрено нами разумом. **Однако невозможность его усмотрения разумом вовсе не доказывает внутреннюю невозможность самой вещи.** Ведь мы можем видеть его на опыте, и это же справедливо не только относительно данного случая: все основные силы даны нам посредством опыта, и ни одна из них не может быть усмотрена разумом. Таким образом, мы познаем в теле только те силы, действия которых суть феномены внешнего чувства, и в душе мы не познаем никаких других сил, кроме тех, действия которых суть феномены внутреннего чувства. И как силы внешнего чувства тела могут быть основаниями феноменов души, а силы души – основаниями телесных феноменов, понять совершенно невозможно. Но ведь трудно понять не только взаимодействие между душой и телом, но и взаимодействие тел между собой. Правда, мы можем понять его, но только если мы уже заранее допустили силы взаимодействия. К примеру, если я допускаю непроницаемость, то она уже есть основная сила взаимодействия. Эту основную силу взаимодействия между телами не может понять ни одно существо, разум которого не интуитивен, а дискурсивен. Поэтому все системы объяснения взаимодействия души с телом тщетны и бесплодны, ибо никакая система не может объяснить, каким образом из мышления возникает движение и, наоборот, из движения – мышление, так как никакая основная сила не может быть понята. Пофилософствовали уже достаточно, если только дошли до **основной силы.** Все системы объяснения взаимодействия сводятся к тому, что они видят неоднородность между мышлением и движением и идут поэтому на всевозможные ухищрения, так как воображают, что естественное влияние невозможно. Однако что касается души, феномены показывают, что воля влияет на тело и наоборот, что душа наделена силой передвигать тело. Но мы не можем привести никакого основания для этого, ибо это – основная сила, основная способность. Таким образом, взаимодействие, поскольку оно осуществляется по определенным законам, есть естественное влияние, и оно естественно. Полагая, что взаимодействие не могло бы быть естественным, вовлекли сюда третью сущность и либо говорили, как Лейбниц, что Бог уже изначально устроил действия души и тела так, чтобы они гармонировали, либо, как **Картезий**[15] – что Бог по любому поводу устраивает действия обоих так, чтобы они соответствовали друг другу. Ведь понять как взаимодействие между телами, так и между душой и телом, мы можем не иначе, чем чтобы оно было возможно, поскольку все субстанции существуют через Одну – поэтому они и находятся во взаимодействии. Но **как** происходит оно между душой и телом, понять невозможно.

Поскольку же душа взаимодействует с телом, мы спрашиваем: где находится душа в теле? Место души в мире определяется местом тела. **Моя душа там, где мое тело.** Но где местопребывание души в теле?

Место тела в мире определено только **внешним** чувством. Поскольку же душа есть предмет **внутреннего** чувства, а никакое место посредством внутреннего чувства определяться не может, **то не может быть определено и место души в теле:** внутренними действиями не может определяться никакое внешнее отношение. Но душа созерцает себя только при помощи внутреннего чувства. Следовательно, она не может созерцать себя в каком-либо месте и осознавать свое место. Я не могу ощущать в теле то место, где находится душа, ибо в противном случае я должен был бы созерцать себя при помощи внешнего чувства. Но я созерцаю себя самого посредством внутреннего чувства. Столь же мало, как может созерцать себя самого глаз, душа может внешне созерцать себя. Но она может осознавать внешние части тела, главным образом те, которые содержат наибольшие причины ее ощущений. Причина же всех ощущений – нервная система. Без нервов мы не можем ощущать ничего внешнего. А корень всех нервов – мозг. Значит, мозг возбуждается при всяком ощущении, так как в мозге концентрируются все нервы. Стало быть, все ощущения концентрируются в мозге. Поэтому душа должна полагать **местопребывание ее ощущения в мозг как место всеобщего условия** ощущений. Но это **не место самой души,** а место, откуда берут свое начало все нервы, а значит и все ощущения. Мы находим, что мозг гармонирует со всеми волевыми действиями души. Я чувствую каждую часть [тела] отдельно. Если, к примеру, я держу палец в пламени, я ощущаю там же боль. Но в конечном счете все ощущения каждой особой части тела концентрируются в мозге, стволе всех нервов. Ведь если нервы отрезаны от какой-либо части тела, мы, конечно, ничего в ней не чувствуем. Итак, в мозге должен быть принцип всех ощущений. И вот представляют, что душа должна была бы иметь местопребывание здесь, в мозге, с тем, чтобы она могла двигать всеми нервами и в свою очередь могла бы быть аффицирована нервами. Однако мы чувствуем все-таки не местопребывание души в мозге, а лишь то, что мозг гармонирует со всеми его[16] изменениями души. К примеру, от раздумий болит голова. И мы не созерцаем место, а лишь заключаем, что мозг есть местопребывание души, так как душа действует здесь в наибольшей степени. Если мы вообразим в мозге место, которое оказывается первым основанием нервного ствола, где сходятся все нервы, заканчиваясь в точке, называемой общим чувствилищем, которого, правда, не видел ни один медик, то спрашивается: находится ли душа в этом общем чувствилище? Оккупировала ли она там крошечный участок, с тем чтобы оттуда она могла управлять всем телом и, словно органист, могла из одного места дирижировать всем органом, или у нее вовсе нет никакого места в теле, так что само тело есть ее место? Если предположить, что душа занимала бы крошечный участок в мозге, откуда она как на органе играет на наших нервах, то мы могли бы думать, что если бы мы прошли сквозь все части тела, мы в конце концов должны были бы добраться до местечка, где находится душа. И если бы теперь убрать это местечко, то хотя весь человек еще бы мог быть перед

нами, но недоставало бы места, где органист мог словно бы сыграть на органе. Однако это задумано очень уж материалистически. Если же душа не предмет внешних чувств, то ей не присущи и условия внешних созерцаний. Но условие внешнего созерцания – пространство. А поскольку она не есть предмет внешнего созерцания, она и **не находится в пространстве,** а лишь действует в нем. И хотя мы по аналогии говорим, что она в пространстве, мы все-таки не должны трактовать это телесно. Точно так же говорят, что Бог находится церкви. Итак, мы утверждаем второе, а именно что душа не имеет никакого особого места в теле, при том, что ее место в мире определено телом, и она непосредственно связана с телом. Возможности этого взаимодействия мы не усматриваем, но мы не должны и приравнивать условия этого взаимодействия к тем, которые имеют место между телами, а именно к тем, которые подразумевают непроницаемость, ибо в противном случае душа будет материальной. Указывать ее место и положение в теле нелепо и материалистично.

Теперь мы рассмотрим **душу** во взаимодействии **с телом** с позиции времени, а именно, состояние души **в начале** взаимодействия, или при **рождении**, в самом взаимодействии, или в **жизни**, и **в конце** взаимодействия, или при **смерти.**

Жизнь состоит во взаимодействии души с телом. Начало жизни есть начало взаимодействия, конец жизни есть конец взаимодействия. Начало взаимодействия есть рождение, конец взаимодействия – смерть. **Период** взаимодействия – жизнь. Начало жизни есть рождение, но это начало жизни не души, а человека. Конец жизни – смерть, но это окончание жизни не души, а человека. Итак, рождение, жизнь и смерть суть только **состояния** души. Ведь душа есть простая субстанция. Поэтому-то она и не может создаваться при создании тела, равно как не может и разрушаться при его разрушении. **Ведь тело есть лишь форма души**[17]. Начало или рождение человека есть, таким образом, лишь начало взаимодействия, или измененное состояние души, и конец, или смерть, человека есть только завершение взаимодействия, или измененное состояние души. Однако начало взаимодействия, или рождение человека, не есть зачинание принципа жизни, а завершение взаимодействия, или смерть человека, не есть конец принципа жизни, так как принцип жизни не возникает через рождение, равно как и не прекращается смертью. Жизненный принцип есть простая субстанция. А из субстанциальности и простоты вовсе не следует, чтобы рождение человека было началом субстанции, а смерть человека – ее концом. Ведь простая субстанция не возникает и не погибает по природным законам. Стало быть, субстанция остается, несмотря на то что тело прекратило существование, и, следовательно, субстанция уже должна была существовать также и до возникновения тела. Субстанция всегда остается неизменной, и, таким образом, рождение, жизнь и смерть суть всего лишь различные состояния души. **Но** состояние **уже предполагает бытие**; ведь начало – не есть состояние, рождение же есть состояние души и, следовательно, не ее начало.

Рассмотрев состояние души в начале взаимодействия, мы должны теперь поразмыслить о душе **до** начала соединения, или о ее состоянии до рождения, и после завершения соединения, или о ее состоянии после смерти. Между состоянием души до рождения и после смерти имеется немалое соответствие. Ведь если бы душа не жила до соединения с телом, мы не могли бы заключить, что она будет жить и по завершении соединения с ним. Ведь если бы она возникала с телом, она могла бы и уничтожаться с телом: то, чем она должна быть по завершении соединения, она **по тем же самым основаниям** может быть и до соединения. И мы даже можем заключить от состояния после смерти, которое мы докажем, к состоянию души до рождения: из доказательств которые мы приведем в пользу продолжения существования души после смерти, по-видимому вытекает, что **до** рождения мы пребывали в чистой духовной жизни, и что в результате рождения душа попала, так сказать, в темницу, в пещеру, препятствующую ее духовной жизни. Но тут вопрос: обладала ли душа в ее духовной жизни до рождения полным развитием ее сил и способностей? Владела ли она всеми знаниями и опытом о мире, или она впервые получила их при помощи тела? Мы отвечаем: из того, что душа до рождения пребывала в чистой духовной жизни, еще вовсе не следует, что она имела в ней подобное полное применение ее сил и способностей и точно такие же знания о мире (кои она приобрела только после рождения), а следует, скорее, что душа пребывала в духовной жизни, обладала духовной силой жизни, содержала уже все умения и способности, но так, что все эти умения развились только при помощи тела, и что всех знаний, имеющихся у нее о мире, она достигла только посредством тела и что, следовательно, должна при помощи тела подготавливать себя к будущему продолжению существования. **Итак, состояние души до рождения характеризовалось отсутствием сознания мира и самой себя.**

О СОСТОЯНИИ ДУШИ ПОСЛЕ СМЕРТИ

Теперь мы рассмотрим состояние души **после** смерти. Здесь нам надо затронуть два вопроса:

1) будет ли душа жить и продолжать существование после смерти? и

2) должна ли она по своей природе жить и продолжать существование, т.е. **бессмертна** ли она?

Из того, что душа живет, еще не следует, что она по своей природе с необходимостью должна жить, ибо ее жизнь могла бы ведь поддерживаться Богом по тем или иным мотивам вознаграждения или улучшения. Но тогда, если бы она жила только **случайно**, могло бы прийти время, когда она могла бы прекратить жить. Но если она бессмертна **по своей природе**, она **необходимым образом** всегда должна продолжать существование. Таким образом, нам надо будет доказывать здесь не **случайную** жизнь души (что она просто будет жить,

следует уже из ее субстанциальности, ибо всякая субстанция продолжает свое существование, даже субстанция тел – при сгорании дров разрушаются только части, субстанция же всегда остается), а то, что она **бессмертна. Бессмертие есть естественная необходимость жизни.** Доказать ее гораздо более важно, чем просто случайную жизнь, которая может быть доказана многими доводами, заимствованными из справедливости, мудрости, благости и т.д. Бога. Но то доказательство, которое получено из природы и понятия самой вещи, есть всегда единственно возможное доказательство, и оно **трансцендентально.** Нельзя a priori дать много доказательств одной вещи. Другие доказательства в пользу бессмертия души, которые обычно еще имеются в виду, не есть доказательства ее бессмертия, но они доказывают лишь **надежду** на будущую жизнь. Доказательство бессмертия души, заимствованное из ее природы и понятия, основывается на том, что жизнь есть не что иное, как способность действовать из **внутреннего** принципа, из спонтанности. Но уже в общем понятии души заключено то, что она – субъект, содержащий в себе спонтанность определять себя самого из внутреннего принципа. Она – источник жизни, оживляющий тело. И поскольку всякая материя безжизненна (ведь таково понятие материи, которое мы имеем о ней, никак иначе ее не зная), то ничего из того, что относится к жизни, не может исходить от материи. Акты спонтанности не могут проистекать из внешнего принципа, т.е. не может быть внешних причин жизни, ибо в противном случае в жизни не было бы спонтанности. Это заключено уже в понятии жизни, поскольку она есть способность определять действия из внутреннего принципа. Итак, никакое тело не может быть причиной жизни. Ведь поскольку тело – **материя**, а всякая материя безжизненна, то тело не основание жизни, а скорее ее препятствие, противостоящее принципу жизни. Основание жизни скорее должно находиться в другой субстанции, а именно в душе, основание, покоящееся, однако, не на соединении с телом, а на внутреннем принципе ее спонтанности. Тем самым ни начало жизни души, ни продолжение ее жизни не будут проистекать от тела. Следовательно, если даже тело исчезает, все же остается еще принцип жизни, который исполнял жизненные акты независимо от тела, а поэтому и сейчас, после отделения от тела, должен беспрепятственно исполнять их.

Жизнь у человека **двоякая:** животная и духовная жизнь. Животная – жизнь человека как человека, и здесь, для того чтобы человек жил, необходимо тело. Иная жизнь – духовная жизнь, где душа, независимо от тела, должна продолжать выполнение тех же самых жизненных актов. Для животной жизни требуется тело. Здесь душа связана с телом. Она действует в теле и оживляет его. Если же телесная машина разрушена так, что душа не может больше действовать в ней, то хотя телесная жизнь и прекращается, но не прекращается духовная. Правда, можно было бы возразить: все действия души, к примеру мышление, воление и т.д., осуществляются при посредстве тела, что показывает опыт. Следовательно, тело есть условие жизни души. Конечно, до тех пор, пока дух представляет душу, он находится

во взаимодействии с телом, и до тех пор действия души зависят от тела, ибо в противном случае это не было бы взаимодействием. Пока животное живет, душа есть принцип жизни, тогда как тело – инструмент, органон, при помощи которого выполняются жизненные акты души в мире. Таким образом, если мы рассматриваем две субстанции во взаимодействии, то оно может осуществляться не иначе, как чтобы одна субстанция была условием другой. Поэтому душа, к примеру, не может мыслить, если тело нездорово. Все чувственные познания основываются на теле, ибо оно органон чувств. Пока человек живет, душа должна извлекать свои чувственные представления при помощи мозга, где они словно записаны на табличке.

С душой, прикованной к телу, здесь происходит то же самое, что с человеком, который привязан к тележке. Если этот человек движется, то вместе с ним должна двигаться и тележка. Но никто не станет утверждать, что движение происходит от тележки. Точно так же действия проистекают не от тела, а от души. До тех пор, пока человек находится в тележке, она составляет условие его движения. Освободившись от нее, он сможет двигаться проворнее. Следовательно, она была препятствием его движения. Но пока он еще связан с ней, движение будет даваться ему тем легче, чем лучше имеющееся в наличии средство [передвижения]. И раз уж душа привязана к телу, то изменение препятствий активизирует жизнь точно так же, как движение облегчается, если смазаны колеса в тележке, хотя по освобождению от тележки оно было бы еще более проворным. Итак, пока душа привязана к телу, хорошая телесная конституция также содействует жизни, хотя освобождение от тела еще лучше содействовало бы ей. Ведь поскольку тело – безжизненная материя, оно препятствие жизни. Но пока душа связана с телом, она должна терпеть это препятствие и всеми способами искать себе облегчения. Ну а когда тело полностью уничтожено, душа свободна от своего препятствия и только теперь начинает жизнь по-настоящему. Смерть, таким образом, есть не абсолютное прекращение жизни, а устранение препятствий совершенной жизни. Это заложено уже во всяком рассудке и в природе самого предмета. Сознание одного лишь Я доказывает, что жизнь заключается не в теле, а в особом, отличном от тела, принципе, и что, следовательно, этот принцип может продолжать существование и без тела, и вследствие этого его жизнь не уменьшается, а возрастает. **Это – единственное доказательство, которое может быть дано a priori,** заимствованное из познания и природы души, усматриваемой нами a priori[18].

Мы можем привести и еще одно априорное доказательство, но на основе познания какой-либо другой сущности.

Но какая сущность познается нами a priori? Существование нашей души хотя и познается нами из опыта, но ее природа усматривается нами a priori. Сущность, которую мы можем познать a priori, должна быть абсолютно необходимой. Случайные сущности я могу познавать только при помощи опыта. Если бы они не были даны, я ничего бы не не знал о них; а вот относительно того, что необходимо, я a priori усматриваю, что оно с абсолютной необходимостью должно быть. Эта

абсолютно необходимая сущность – божественная сущность. Если теперь из необходимости этой божественной сущности мы захотим заключить к бессмертию души, то мы не в состоянии a priori познать его из божественной природы, ибо в противном случае душа должна была бы быть частью божественной природы. Но если я не могу познать его из природы сущности души[19], то что же тогда остается? Ответ: **свобода.** Ведь в любой сущности можно познавать только природу и свободу. Из познания божественной воли мы, таким образом, заключим к необходимому продолжению существования души. Это моральное или (поскольку присоединяется познание Бога) теологически-моральное доказательство. Оно основывается на следующем: все наши поступки подчиняются практическим правилам обязательности. Это практическое правило – священный моральный закон. Этот закон усматривается нами a priori. В природе поступков заложено, что они должны быть такими и никакими другими, что усматривается нами a priori. И дало здесь главным образом за тем, чтобы образ мыслей был адекватен священному закону, когда морально также и **движущее основание**. Всякая же нравственность состоит в воплощении **правила**, по которому мы **становимся достойными счастья,** если действуем в соответствии с ним. Оно не указывает на действия, вследствие которых **мы становимся** счастливы, а лишь на те, посредством которых мы становимся **достойными** блаженства. Оно учит исключительно достижению **условий,** при которых возможно блаженство. Эти условия, этот закон я усматриваю разумом. Однако в этом мире нет никакого пути для достижения блаженства при помощи данных действий. Мы видим, что действия, вследствие которых мы становимся достойными блаженства, не могут нам здесь его обеспечить. Как часто неприятна честность! Правдолюбием не сделаешь карьеру при дворе. Но поскольку я все-таки усматриваю закон, а с другой стороны, не имею никаких обещаний и совершенно не могу надеяться на то, что мои действия, если они адекватны этому закону, будут когда-нибудь вознаграждены, поскольку я усматриваю, что, следуя этому закону, я сделал себя достойным блаженства, но, с другой стороны, вовсе не могу надеяться когда-нибудь испытать его, то никакие моральные правила не имеют силы, они недостаточны, ибо не могут обеспечить то, что́ обещают. Лучше, кажется, чтобы человек вовсе не стремился жить адекватно этому закону, а пытался, настолько, насколько это возможно, содействовать своему счастью в мире. Значит, счастливейшим оказывается самый сообразительный плут, если только он умеет плутовать так обдуманно, чтобы не попадаться. Тот же, кто усердствует жить по моральному закону, был бы настоящим глупцом, если бы оставлял мирскую выгоду и гнался за такими вещами, которые ему обещает, но не может обеспечить моральный закон.

Здесь на помощь приходит теология, или познание Бога. Я признаю абсолютно необходимое существо, которое в состоянии дать мне то блаженство, достойным которого я сделал себя в результате соблюдения морального закона[20]. Однако поскольку я вижу, что в этом мире я

вовсе не могу испытать блаженство, достойным которого я сделал себя, но очень часто вследствие своего морального поведения и порядочности должен жертвовать многим своим временным счастьем, то должен быть **другой мир,** или **состояние, где здравствование живого существа будет адекватно его хорошему поведению.** И если человек допускает иной мир, он должен подстраивать к нему и свои поступки, ибо в противном случае он действует как злодей. Если же он не принимает иной мир, он действовал бы как глупец, если бы захотел устраивать свои действия в соответствии с законом, который он усматривает разумом. Ведь тогда лучшим и умнейшим был бы самый отъявленный злодей, ибо он пытается содействовать только своему здешнему счастью, не имея ведь никаких надежд на будущее.

Это моральное доказательство – практически вполне достаточное для веры в будущее состояние. Человек, для которого оно может оказаться действенным, должен уже **заранее** принимать моральный образ мыслей. В этом случае он не нуждается в каком-либо еще доказательстве. Он даже не слушает выдвигаемые возражения. Для него оно совершенно достаточно. Оно – побудительная причина добродетели, а тот, кто хотел бы ввести противоположное, отменяет все моральные законы и все побудительные причины добродетели. В таком случае все моральные основоположения – только химеры. Однако со стороны спекуляции, логической правильности и своего критерия это доказательство **не вполне** достаточно. Ведь из-за того, что в этой жизни мы не видим наказания порока и вознаграждения добродетели, **еще вовсе не следует существование другого мира,** так как мы не можем ведь знать, не наказаны ли уже здесь пороки и вознаграждены добродетели. Ведь уже здесь всякий может ощутить свою кару, и даже если его пороки и преступления кажутся нам превышающими полученное за них наказание, то ведь эти преступления, которые мы считаем столь заслуживающими наказания, при учете особенности его темперамента, могут быть столь же человечными и незначительными, как у другого, который совершает меньшие преступления, но имеет лучший склад характера, и скорее может удержаться от порока. С другой стороны, если мы видим добродетельного не до такой степени счастливым, как он это заслужил, то возможно, что его добродетель была еще очень запятнана, и таким образом он, возможно, еще не заслужил столь большого блаженства. Далее, можно было бы возразить, что даже если мы принимаем, что будущее есть для того, чтобы каждый был вознагражден и наказан*, то все же, для того чтобы получить награду или наказание, человек может и не жить вечно. Как только всякий получит свою награду или наказание, с ним покончено, и его жизнь долой. Ведь очевидно, что отношение преступлений к вечности наказаний слишком велико, и то же самое имеет силу также относительно наград. Жизнь,

---

* Здесь можно было бы еще точно так же спросить, почему уже здесь мы не предстаем пред божественным судьей? Почему мы должны вначале умереть? Но если бы здесь захотели так уж глубоко ввязываться в расспросы, то могли бы заодно спросить, почему у лошади нет шести ног и двух рогов.

следовательно, всегда может прекратиться, если все уже вознаграждено и наказано. Кроме того, только ради наград и наказаний очень многие люди вовсе не смогли бы предстать перед божественным судом, оказавшись не в состоянии совершить ни добрые, ни злые поступки, как, к примеру, умершие рано малые дети или дикари, вовсе не использующие разум и ничего не знающие ни о каком моральном законе. Следовательно, по этому доказательству, все подобные лица не смогли бы рассчитывать на будущую жизнь, а другие, даже если бы и переходили в будущее состояние, все же могли бы оставаться в нем лишь до тех пор, пока продолжаются их награды и наказания.

Итак, не достаточно доказать, что душа будет жить после смерти, но должно быть также доказано, что она по своей природе **необходимо** должна жить, ибо в противном случае, если я должен когда-то умереть, пусть даже это могло было бы случиться по истечении нескольких тысяч столетий, я лучше умру раньше, чем проводить долгое время в беспокойстве, глядя на эту комедию.

Следовательно, этим доводом не может также доказываться никакое необходимое продолжение существования. Предшествующее же доказательство, данное из природы души и из понятия духа, доказывает, что душа, сообразно ее духовной природе, с необходимостью должна вечно продолжать существование. И если душа **бессмертна** уже по своей природе, это имеет силу для всех, как для маленьких детей, так и для дикарей, – ведь природа всех душ одинакова. Моральное доказательство, однако, **достаточное основание веры.** Но что может способствовать этой вере? Познание сущности, которая по этому чистому и священному моральному закону будет вознаграждать и наказывать все поступки. Кто верит в это, живет морально. Однако он не может быть подвигнут к этому одним лишь понятием. Таким образом, это моральное доказательство практически достаточно для честного человека, плут же отрицает не только закон, но и его автора.

Третье доказательство – эмпирическое, выведенное из психологии. Оно взято из природы души, **поскольку она известна из опыта.** А именно мы пробуем, не можем ли мы вывести какое-либо доказательство из опыта, имеющегося у нас о природе души. В опыте мы замечаем, что душевные силы возрастают и убывают точно так же, как силы тела. Как ослабевает тело, так ослабевает и душа. Но отсюда еще вовсе не следует, что при ослабевании и полном умирании тела душа также полностью умирала бы вместе с ним. Хотя тело есть условие животной жизни, и тем самым животная жизнь, правда, прекращается, но еще не вся жизнь. Однако этот эмпирический довод еще вовсе не может доказать **бессмертие** души[21]. Общая причина нашей неспособности из наблюдений и опыта человеческой души доказать будущее продолжение существования души без тела состоит в том, что все эти опыты и наблюдения выполняются **в соединении с телом.** При жизни мы не можем поставить никаких опытов, кроме как в соединении с телом. Поэтому эти опыты не могут показать, чем могли

бы мы быть **без** тела, ведь осуществляются же они **с** телом. Если бы человек мог лишить себя тела, то опыт, который он мог бы тогда поставить, смог бы показать, чем он был бы без тела. По поскольку такой опыт невозможен, то без этого опыта нельзя и доказать, чем будет душа без тела. Однако это эмпирическое доказательство приносит **негативную** пользу, а именно тем, что из опыта мы не можем вывести никакого достоверного заключения **против** жизни души. Ведь из того, что тело прекращает существование, еще вовсе и не следует, что душа тоже прекратит его. Итак, ни один противник не сможет найти аргумент **из опыта,** который доказывал бы смертность души. Так что бессмертие души по меньшей мере защищено от всех возражений, заимствованных из опыта.

Четвертое доказательство – эмпирико-психологическое, но из космологических оснований, и это аналогическое доказательство. Бессмертие души оказывается здесь результатом заключения по аналогии всей природы. Аналогия есть пропорция понятий, где из отношения двух известных мне членов, я произвожу отношение третьего члена, который мне известен, к четвертому члену, которого я **не** знаю. Само по себе доказательство таково: во всей природе мы обнаруживаем, что ни безжизненным, ни живым сущностям не присущи никакие силы, никакая способность или инструменты, не обращенные к какой-либо **пользе** или **цели.** Но в душе мы находим такие силы и способности, которые не имеют никакой определенной цели в этой жизни. Следовательно, эти способности должны (поскольку в природе нет ничего бесполезного и бесцельного), не имея здесь никакой пользы и определенной цели, **где-нибудь** все же быть полезными. Таким образом, должно иметься состояние, где могли бы применяться эти силы. Относительно души можно поэтому предположить, что она должна придерживаться для будущего мира, где она может применить и использовать все эти ее силы. Если мы проходим этот тезис по частям, то во всей природе мы на опыте обнаруживаем, что никакие животные не наделены понапрасну какими-либо органами, силами и способностями, но что все они имеют свою пользу и определенную цель. Теперь спрашивается: устроены ли силы человеческой души таким образом, что их польза простирается только на этот мир, или же в ней имеются также силы и способности, вовсе лишенные здесь в этой жизни какой-либо пользы и определенной цели? Исследовав это, мы найдем подтверждение последнего. Коснувшись лишь познавательной способности души, мы видим, что она простирается гораздо дальше, чем того требуют запросы этой жизни и мирские цели. Это доказывают некоторые науки. Математика показывает, что наша познавательная способность простирается далеко за границы нашего здешнего предназначения. Мы жаждем узнать, как обстоят дела со всем мирозданием, мы организуем трудоемкие наблюдения, наша любознательность распространяется на любую освещенную точку неба, что доказывает астрономия. И спрашивается: имеют ли все эти старания, состоящие в удовлетворении нашей любознательности, хоть малейшую пользу для нашей теперешней жизни? Очень хорошо известно, что все науки, при помощи кото-

рых мы удовлетворяем нашу любознательность, не имеют ни малейшей пользы для нашей жизни в этом мире, ибо существует много наций, вовсе ничего не знающих об этом, которым совершенно безразлична коперниканская система и которые в отсутствие этого понимания чувствуют себя очень даже неплохо. Без таких наук прожить всегда можно. Важнейший вопрос астрономии интересует как раз меньше всего. Календарь и судоходство были бы, пожалуй, главной пользой, извлекаемой нами из нее в этом мире. Но и без этого можно было бы прожить, если бы человек не должен был жить нигде, кроме как только здесь. Это тоже следствия роскошества рассудка, не нацеленные на эту жизнь. Мы всегда можем прожить без роскоши, которую приносит нам судоходство. Значимость нашей личности состоит не в том, что мы увешиваемся иностранными тряпками и вещицами. Значит и в этом нет цели, относящейся к этой жизни. Но наша любознательность простирается еще дальше. Человек исследует и спрашивает: чем был он до рождения, чем станет после смерти? Он идет еще дальше и спрашивает: откуда взялся мир? Бесконечен он или случаен, или существует от века, и есть ли у него причина? Как устроена эта причина? Все эти познания совершенно не интересуют меня в этой жизни. Если бы я был предназначен единственно лишь для этого мира, зачем мне нужно было бы знать, откуда здесь я или мир, и кто был бы причиной этого мира, и как она устроена, если я могу существовать и жить только здесь. Поскольку же все эти способности не могут быть бесцельными, они должны быть полезны в каком-либо другом состоянии. И даже те цели, которые могли бы оказаться самыми интересными в этой жизни, к примеру, как могло бы быть сделано хорошее пиво и т.д., выставляются в нашем сознании как очень низкие, тогда как исследования, не имеющие здесь никакой определенной пользы, кажутся определенной и высокой целью. Итак, было бы не только бесполезно, но и нелепо поднимать собственные силы над своим предназначением, целью и выгодой. Стало быть, для нас должна быть открыта другая жизнь, где они находят свою цель и пользу. Кроме того, науки и умозрения требуют, чтобы часть людей работала больше с тем, чтобы другая часть оставляла больше времени и досуга для умозрения и могла бы не заботиться о пище и средствах к существованию. Но если бы не было никакого другого предназначения, это неравенство среди людей никак не приличествовало бы этой жизни. Человек, посвящающий себя наукам и умозрениям, вдобавок отставляет в сторону многие прелести этой жизни, он сокращает свою жизнь и ослабляет здоровье. Поскольку, следовательно, подобные науки вовсе не подходят нашему теперешнему определению, надо ожидать другого определения, где они приобретут большее достоинство. К тому же скоротечность человеческой жизни недостаточна для **использования** всех приобретенных человеком наук и познаний. Жизнь слишком коротка для того, чтобы полностью развить свой талант. Доведя его в науках до высшей ступени, и будучи в состоянии найти ему теперь наилучшее применение, человек умирает. Если бы, к примеру, Ньютон прожил дольше, он один изобрел бы больше, чем придумали бы все люди вместе взятые за

1000 лет. Но развив свой научный талант до высшей степени, он умер. За ним опять приходит кто-то, кто должен начинать с АВС, а когда он настолько же продвинул свое дарование, он тоже умирает, и со следующим дело обстоит точно так же. Итак, скоротечность жизни совершенно диспропорциональна таланту человеческого рассудка. Но поскольку в природе не бывает ничего напрасного, он тоже должен сохраняться для другой жизни. **Науки – роскошь рассудка. Они дают нам предвкушение того, чем мы станем в будущей жизни.**

Если, с другой стороны, мы рассмотрим волевые способности, мы обнаружим в себе побуждение к моральности и порядочности. Если оно должно было бы осуществляться для нас только в этой жизни, природа дурачит нас. Все было бы бесполезным, если бы у души не было более широкого предназначения. Предположим, что на нашу Землю попало бы какое-нибудь другое существо, дух, и он проник бы взглядом беременную женщину, в утробе которой находилось бы другое существо. Он увидел бы далее, что это существо наделено органами, которые оно, однако, совершенно не могло бы использовать в том состоянии, в котором находится. В таком случае этот дух должен был бы с необходимостью заключить, что данное существо предназначено для какого-то другого состояния, в котором оно смогло бы использовать все свои органы. И мы сами заключаем точно так же, когда, к примеру, видим гусеницу и замечаем, что она уже обладает всеми органами, которые она будет использовать, став впоследствии мотыльком: что она будет пользоваться ими, получив развитие. Точно так же человеческая душа снабжена способностями познания и желания, побуждениями и моральным чувством, не имеющими никакого достаточного определения для этой жизни. Но так как понапрасну ничего не бывает, а все имеет свою цель, то и эти способности души должны иметь свою определенную цель. Поскольку же она не исполняется в нынешней жизни, они должны быть уготованы для будущей жизни.

Трудность, сопровождающая это доказательство, основана на следующем возражении: зачатие людей случайно, оно всегда зависит от того, желают ли люди приводить себя в состояние, при котором происходит зачатие детей[22]. Оно основывается исключительно на их расположении, на посетившей их внезапной мысли. Нередко дети производятся даже непозволительным способом, когда люди сходятся по причине сильного полового влечения. Итак, в этом смысле люди могут размножаться точно так же, как другие животные. Но никакое живое существо, появляющееся на свет в результате случайного решения его родителей, не может предназначаться для высокой цели и будущей жизни. Это правда, что, если бы люди вовсе не могли вступать в жизнь иначе как благодаря цели животного рождения, которая весьма случайна, то это было бы не только совершенным возражением, но даже доказательством. Однако, с другой стороны, мы видим, что жизнь души не основана на случайности зачатия животной жизни, а протекала уже до животной жизни, и что, следовательно, ее бытие зависит от какого-то более высокого определения. **Случайна поэтому животная, но не духовная жизнь.** Духовная жизнь могла бы все-таки

продолжаться и осуществляться, даже если бы она и была случайно связана с телом. Хотя существа, которые не были рождены или не могли быть рожденными и не испытали человеческой жизни, но этот дух, который тогда получил бы развитие при помощи телесной оболочки, все же может развиться и другим способом. Даже если этот ответ на возражение еще не полностью решает дело, он все же полезен в том смысле, что противостоящее ему возражение теряет силу, и мы, следовательно, укреплены в нашей вере относительно допущения будущей жизни.

Что же касается особенностей состояния души по ту сторону границы жизни, то здесь мы не сможем сказать ничего достоверного, так как пределы нашего разума простираются до этой границы, но не переходят через нее. Поэтому будут задействоваться лишь те понятия, которые могут быть противопоставлены выдвигаемым возражениям. Во-первых, спрашивается: будет ли душа в ее будущем состоянии осознавать саму себя, или нет? Если бы она не осознавала саму себя, это было бы **духовной смертью,** уже опровергнутой нами предшествующими понятиями. Но если она не сознает себя, хотя ее жизненная сила еще имеется в наличии, то это **духовный сон,** в котором душа не знает, где она находится, и еще не может по-настоящему обустроиться в другом мире. Однако подобная нехватка жизненной силы и сознания вовсе не может быть доказана, так как поскольку сама душа есть жизненная сила, она не может испытывать в ней недостатка.

Личностность же – главное в душе после смерти – и тождество личностности души состоит в том, что она осознает, что она личность и осознает тождество, ибо в противном случае предшествующее состояние вовсе не было бы связано с будущим. Личностность можно брать **практически и психологически. Практически** – когда ей приписываются свободные действия, **психологически** – когда она осознает саму себя и [свое] тождество. Сознание самого себя и тождество личности основывается на внутреннем чувстве. Внутреннее же чувство остается также и без тела, ибо тело не есть принцип жизни, а следовательно, сохраняется и личностность.

Но если душа осознает саму себя, то спрашивается: осознает ли она себя **в качестве чистого духа, или связанной с неким органическим телом?** Об этом мы не можем сказать ничего достоверного. На этот счет есть два мнения:

1) может мыслиться или восстановление животной жизни, которое может быть либо земным, либо неземным. В соответствии с земным способом моя душа должна была бы занять это или какое-нибудь другое тело. В соответствии с неземным способом, что было бы переходом из этой в другую животную жизнь, душа должна была бы занять некое преображенное тело; или же можно мыслить

2) совершенно чистую духовную жизнь, когда душа вовсе не будет иметь никакого тела.

Это последнее мнение во всех отношениях более всего подходит философии. Ведь если тело – препятствие жизни, а будущая жизнь

должна быть совершенной, то она должна быть **полностью духовной.** Но если мы допускаем полностью духовную жизнь, то здесь вновь можно спросить: где Небо? где Преисподняя? И каково наше будущее место назначения? Отделение души от тела нельзя трактовать как изменение места. Присутствие души не может объясняться локально. Ведь если оно объясняется локально, то, когда человек умер, я могу спросить: находится ли душа еще долгое время в теле? Или она тотчас выходит из него? Тем самым в клети она или дома? И сколько времени она могла бы затрачивать на свое путешествие, будь то на Небо или в Преисподнюю? Или где она еще? Но все эти вопросы отпадают, когда присутствие духа не принимается и не объясняется локально. Места суть лишь отношения телесных, но не духовных вещей. Поэтому во всем телесном мире нельзя увидеть душу, ибо она не занимает никакого места. У нее нет определенного места в телесном мире, но она существует в духовном мире. Она связана и состоит в отношении с другими духами. И если эти духи – благомыслящие и святые существа, и душа находится в их обществе, то она на **Небе.** Но если общество духов, в котором она находится, злонравно, то душа в **Преисподней. Стало быть, Небо – везде, где имеется подобное общество святых духовных сущностей,** и, в то же время, нигде, так как оно не занимает никакого места в мире, поскольку это общество учреждено не в телесном мире. Тем самым Небо будет не необъятным пространством, вмещающим в себя небесные тела и являющим себя в голубом цвете, куда, если бы захотели туда попасть, надо было бы путешествовать по воздуху, но Небо есть духовный мир, и состоять в отношении и общаться с духовным миром означает: **быть на Небе.** Итак, душа не направится в **Преисподнюю,** если она была зла, а лишь увидит себя в обществе злых духов, и это означает: **быть в Преисподней.**

Мы познаем телесный мир при помощи чувственного созерцания, поскольку он является нам. Наше сознание привязано к животному созерцанию. Нынешний мир есть взаимодействие всех предметов, поскольку они созерцаются посредством теперешнего чувственного созерцания. Но если душа отделится от тела, у нее не будет того самого чувственного созерцания этого мира. Она будет созерцать мир не как он является, а таким, каков он есть. Следовательно, отделение души от тела состоит **в превращении чувственного созерцания в духовное созерцание, и это – иной мир.** Иной мир, тем самым, есть не другое место, а лишь другое созерцание. С предметной стороны иной мир остается тем же самым; по субстанциям он не отличается, но только **созерцается духовно.** Те, кто представляет себе иной мир **так,** как если бы он был каким-то **новым местом,** которое отделено от этого мира, и в которое надо вначале переместиться, если хочешь попасть туда, должны в таком случае также допускать локальное отделение души и локально объяснять ее присутствие. Тогда ее присутствие основывалось бы на телесных условиях, вроде соприкосновения, протяжения в пространстве и т.д. Но тогда же возникло бы и много вопросов, и мы впали бы в материализм. Поскольку же присутствие души спири-

туально, то и отделение не должно состоять в выхождении души из тела и вступлении в иной мир, но поскольку душа имеет чувственное созерцание телесного мира благодаря телу, то при освобождении от чувственного созерцания тела она будет обладать духовным созерцанием, а это и есть иной мир. Если мы попадаем в иной мир, мы попадаем не в общество других вещей, к примеру, на другие планеты – ведь в связи с ними, хотя и лишь отдаленной, я нахожусь уже и сейчас, – но мы остаемся в том же мире, имея, однако, духовное созерцание всего. Итак, иной мир отличается от этого не местом – понятие места вовсе не может найти здесь применения. А посему в этом чувственном мире вовсе нельзя искать как состояния блаженства, или Неба, так и состояния несчастья, или Преисподней (все упомянутое охватывается иным миром), но если я был порядочным здесь и получаю после смерти духовное созерцание всего, вступая в общество точно таких же порядочных существ, то я на Небе. Но если соответственно моему поведению я получаю духовное созерцание таких существ, воля которых идет наперекор всякому правилу нравственности, и если я попадаю в такое общество, то я в Преисподней. Хотя это мнение об ином мире и не может быть предметом демонстрации, однако оно – необходимая гипотеза разума, которая может быть противопоставлена оппонентам.

Мысли **Сведенборга**[23] на этот счет очень возвышенны. Он говорит, что духовный мир составляет особый реальный универсум. Это интеллигибельный мир, который должен быть отличен от данного чувственно воспринимаемого мира. Он говорит, что все духовные природы связаны друг с другом, да только общение и связь духов не привязано к телесному условию. Здесь один дух не будет находиться в отдалении или поблизости от другого: это духовная связь. И наши души как духи находятся в этой связи и общении друг с другом, а именно уже здесь в этом мире, только мы не видим себя в этом общении, поскольку у нас еще имеется чувственное созерцание. Но хотя мы и не видим себя в этом общении, мы все же находимся в нем. Но если препятствие чувственного созерцания вдруг устраняется, мы видим себя в этом духовном общении, и это – иной мир. Но это не другие вещи, а те же самые, которые, однако, созерцаются нами по-другому. Если человек, воля которого благонамеренна, был порядочным в мире и старается выполнять правило нравственности, то он уже в этом мире находится в общении со всеми порядочными и справедливыми духами – будь они в Индии или Аравии – хотя еще не видит себя в этом обществе, до тех пор пока он не освободится от чувственного созерцания. Равным образом и злодей уже здесь находится в обществе всех злодеев, ненавидящих друг друга, – только еще не видит себя в нем. Но когда он будет освобожден от чувственного созерцания, он обнаружит себя там. Таким образом, любой хороший поступок добродетельного – шаг к обществу блаженных, так же как всякий плохой поступок – шаг к обществу порочных. Следовательно, добродетельный не приходит на Небо, но он уже здесь, находится на нем, однако увидит себя в этом обществе он только после смерти. Точно так же злодеи не могут

видеть себя в Преисподней, несмотря на то что уже действительно находятся там. Но когда они освобождаются от тела, лишь тогда видят они, где находятся. Страшная мысль для злодея! Не должен ли он каждую секунду бояться, что у него откроются духовные глаза? И как только они открываются, он уже в Преисподней.

Каким образом для этого духовного созерцания должно требоваться тело, я вовсе не усматриваю. Почему душа должна еще тесниться в этой клети, раз она свободна от нее? Это все, что мы можем сказать здесь для очищения понятия о духовной природе души, о ее отделении от тела и о будущем мире, заключающем в себе Небо и Преисподнюю.

Под занавес психологии надо было бы поговорить еще **о духах вообще.** Но при помощи разума мы можем постичь в этом не более того, что такие духи **возможны.**

Но остается еще один вопрос: являлась бы и могла ли бы душа, уже видящая себя духовно в ином мире, являться при посредстве видимых действий в видимом мире? Это **невозможно.** Ведь созерцаться чувственно и попадать во внешние чувства может только материя, но не дух. Или не мог ли бы я уже здесь в каком-то мере созерцать общение отделенных душ с моей душой, которая еще не отделена, но как дух находится в их обществе? Как, к примеру, хочет Сведенборг? Это противоречиво, ибо тогда духовное созерцание должно было бы начинаться уже в этом мире. Но поскольку в этом мире я еще имею чувственное созерцание, **я не могу одновременно обладать духовным созерцанием.** Я не могу одновременно быть в этом и в том мире. Ведь если у меня есть чувственное созерцание, я нахожусь в этом, а если у меня есть духовное созерцание, я нахожусь в ином мире, но это не может иметь место одновременно. Но если предположить, что было бы возможно, чтобы душа могла являться еще и в этот мир, или что подобное духовное созерцание было бы возможно уже здесь – доказать невозможность этого мы все-таки не в состоянии – то однако же этому должна быть противопоставлена максима здравого рассудка. Максима же здравого рассудка такова: **не допускать, а отбрасывать все такие опыты и явления, которые устроены так, что если я принимаю их, они делают невозможным применение моего разума и устраняют условия, единственно при которых я могу применять свой разум.** Если бы это было принято, применение моего разума в этом мире полностью прекратилось бы: **тогда многие действия могли бы списываться на счет духов.** Между тем это не требует более детального обсуждения: уже из опыта мы видим, что если преступник сваливает вину своих поступков на какого-то злого духа, который мог подстрекать его к ним, судья не может принимать это за оправдание. Ведь в противном случае он не смог бы и наказывать такого человека.

Суммируя, добавим еще, **что нашему здешнему предназначению целиком и полностью не соответствует излишняя забота о будущем мире, но мы должны завершить тот круг, к которому мы здесь определены, и ожидать, во что это выльется по отношению к будущему**

миру. Главное – порядочно и нравственно хорошо вести себя на этом посту и пытаться сделать себя достойным будущего счастья. Точно так же, как было бы нелепо, если солдат, занимая низший пост, заботится о положении полковника или генерала. Время для этого придет только по его достижении.

Провидение закрыло нам будущий мир, оставив только маленькую надежду, которая вполне достаточна для того, чтобы побуждать нас **сделать себя достойными его** – что мы делали бы не столь ревностно, если бы уже заранее точно знали будущий мир.

Главное всегда моральность: она – то священное и неприкосновенное, что должно оберегаться нами, и она также основание и цель всех наших размышлений и исследований. Все метафизические спекуляции выходят к ней. **Бог и иной мир** – единственная цель всех наших философских исследований, но если бы понятия о Боге и ином мире не были связаны с моральностью, в них не было бы никакого толку.

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] Любопытно сравнить кантовский план лекций по рациональной психологии с оглавлением аналогичного раздела учебника А. Баумгартена "Metaphysica" (Halae, 1757) который служил отправной точкой при чтении лекционных курсов Канта по метафизике: a) природа души, b) ее взаимодействие с телом, c) ее происхождение, d) бессмертие, e) состояние после смерти, f) сопоставление с другими душами: животными, духами. При всем структурном сходстве, зависимость кантовских лекций по рациональной психологии от тезисов Баумгартена не носит определяющего характера.

[2] В лекциях по рациональной теологии (в рамках того же курса метафизики) Кант поясняет это не вполне очевидное место: **"Граница этого мира a parte ante и a parte post есть Бог и иной мир. Бог есть граница a priori, будущий мир – граница a posteriori".** *Kant.* Akademieausgabe. Bd. 28. S. 201.

[3] Все эти определения души встречаются нам и в "Критике чистого разума. В отличие от данных лекций, первые три (третье – в несколько измененном виде) трактуются Кантом в "Критике" как незаконные выводы (A 348–366), четвертое же сохраняет полную силу и избавляется от опасного соседства паралогизмов. Его место занимает в "Критике" обсуждение Кантом проблемы отношения души к внешним вещам. (Подробнее см.: *Schmitz H.* Was wollte Kant? Bonn, 1989. S. 192). В данном лекционном курсе эта тема также затрагивается, но не в рамках психологии, а в одном из разделов космологии ("О частях универсума"). Трактовка этой темы Кантом перекликается с изложением четвертого паралогизма в первом (но не во втором!) издании "Критики". Вот почти полная версия упомянутого фрагмента кантовских лекций. "Очень неплохо потормошить догматика, чтобы он не думал, что он в безопасности и уверен в успехе своего дела. Поэтому нужна некая разновидность скептического метода, дабы породить сомнения ради лучшего усмотрения и разыскания истины. Но что это за сомнения? Первое, что абсолютно достоверно, это то, что я есть. Я чувствую себя самого, я наверняка знаю, что я есть. Но я не знаю с равной достоверностью, что вне меня есть другие сущности. Правда, я вижу явления (феномены), но я не уверен, что в основании этих явлений лежит то же самое. Ведь в снах у меня тоже имеются представления и явления, и если бы только сны были упорядоченными, чтобы всякий раз начинали видеть сон там, где остановились [накануне], то всегда можно было бы говорить, что мы находимся в другом мире. Поэтому-то и здесь я не могу знать, что лежит в основании явления. Тот, кто утверждает, что вне его не существует никакой сущности, эгоист. Эгоиста нельзя опровергнуть путем демонстрации, а именно потому, что от одних и тех же действий нельзя заключать к определенной причине. Основанием этих явлений может ведь быть и множество других причин, производящих точно такие же действия. Итак, возможность двух

причин одного и того же действия приводит к тому, что невозможно аподиктически доказать это эгоисту. То, что явления существуют, достоверно, наша же неспособность знать, что лежит в основании явлений, вызвана тем, что наши созерцания чувственны, а не интеллектуальны. **О вещах мы знаем не более, чем только сиособ нашего аффицирования ими; но не то, что есть в вещах.** Тот, кто воображает, что тела лишены реальности, а суть лишь явления, что не существует подлинных предметов чувств, в основании которых лежат действительные сущности, и кто, следовательно, признает только духов, но никаких лежащих в основании тела субстанций, тот – **идеалист.** Эгоизм и идеализм могут трактоваться в философии двояко: **проблематически и догматически. Проблематически** – когда это только скептический эксперимент ради проверки силы достоверности, а именно эксперимент эгоизма – относительно существования других сущностей, и идеализма – относительно существования телесных сущностей вне нас. Это скептическая проба достоверности моих чувств. Достоверность внутреннего чувства надежна. Я есть, это я чувствую и непосредственно созерцаю себя. Это положение обладает, таким образом, достоверностью опыта. А вот относительно того, что нечто существует **вне меня,** чувства не могут дать никакой достоверности, ведь могут же явления быть игрой моего воображения. Далее, чувства не могут дать достоверности также и против идеализма. Ибо могли бы ведь тела быть лишь способом явления, каким мы аффицируемся ими. Бытие тел еще не доказывается моим ви́дением, ибо подобное явление всегда может иметь место и без наличия вещей, так же как, к примеру, цвет, теплота, радуга суть не качества тел, а лишь способ нашего аффицирования предметами. Чувства доказывают только **способ воздействия** явлений во мне. Итак, эгоизм и идеализм – это скептический эксперимент, **где не отрицаются вещи, но отнимается достоверность у чувств.** То, что чувства не могут доказывать (что в философии очень хорошо), служит различению исследований. Рассудок может, правда, кое-что добавить к достоверности чувств, ведь если вещи изменяются, то в них должно быть основание изменения. Итак, эгоизм и идеализм остаются в философии проблематическими. **Догматический же эгоизм** есть скрытый спинозизм. **Спиноза** говорит, что есть только одна сущность, а все остальные суть модификации этой одной. **Догматический идеализм** мистичен и может быть назван **платоническим идеализмом.** Я сам созерцаю себя, тела же – только так, как они меня аффицируют. Но этот способ не научает меня качествам вещей, к примеру, что внесенный в огонь воск плавится, а глина сохнет. Различие здесь, стало быть, лежит в телах, как они аффицируются. Но тела суть чистые явления, в основании которых должно что-то находиться. До сих пор я философствовал правильно. Но если я хочу продвигаться в определениях дальше, я впадаю в мистический идеализм. **Если я утверждаю мыслящие сущности, относительно которых у меня есть интеллектуальное созерцание, то это мистично.** Созерцание ведь только чувственно. Ибо лишь чувства созерцают, рассудок же не созерцает, а только рефлектирует. Догматический эгоизм и идеализм должны быть изгнаны из философии, так как от них нет никакой пользы. **Лейбниц** содействовал платоническому идеализму. Он говорит, что мир есть агрегат монад и их сущностная сила есть сила представления. В субстанциях я не могу представить себе никакую другую сущностную силу, кроме мыслящей, все остальное – только модификации. Таким образом, представление – это единственное, что я могу в качестве акциденции абсолютно познавать в субстанциях. Поэтому-то Лейбниц и говорит, что все субстанции суть монады, или простые части, обладающие силой представления и являющиеся во всех феноменах. Но ведь уже было сказано, что всякое явление непрерывно, и ни одна часть явления не проста. Следовательно, тела не состоят из простых частей, или монад. Субстанциальные же целостности состоят из простых частей, когда они мыслятся рассудком. Но наделены ли все субстанциалии силой представления, здесь решить нельзя. Итак, это положение ведет нас в мистический и интеллигибельный мир, из которого изгнана философия". *Kant.* Akademieausgabe. Bd. 28. S. 205–208; ср. A 366–380).

[4] Совсем иначе эта тема предподносится Кантом в лекциях по рациональной психологии середины 80-х годов: "Душа есть субстанция... Я есть последний субъект и познаю себя без акциденций. Однако о субстанциальном – все равно, в теле или во мне – у меня, собственно, нет никакого понятия; я ничего не знаю о нем, кроме того, что это какое-то Нечто. И сейчас речь идет только о том, чтобы вывести свойства души из этого стерильного понятия Нечто. На нем должна быть построена вся рациональная [психо-

логия]. Мы легко понимаем, что это невозможно, так как из понятия Нечто вовсе нельзя ничего помыслить. Что душа – субстанция, мы не можем доказать из ее постоянства... Таким образом, если мы называем душу субстанцией, то мы не можем сказать более того, что субстанция здесь – логическая функция" и т.д. *Kant.* Akademieausgabe. B., 1983. Bd. 29. S. 904. Сходные тезисы содержатся и в "Критике чистого разума" (A 348–351).

[5] Скорее всего, Кант имеет в виду римскую поговорку "quidquid agis, prudenter agas et respice finem" (что бы ты ни делал, делай разумно и предусматривай результат – Gesta Romanorum, 103. Цит. по: Словарь латинских крылатых слов / Под ред. Я.М. Боровского. М., 1988. С. 650). Кстати, надо отметить, что текст кантовских лекций перенасыщен латинскими терминами и выражениями. Оставлять все их без перевода не представлялось возможным. Латинское написание сохранено лишь за поясняющими и устойчивыми выражениями.

[6] Вот фрагменты лекций по эмпирической психологии из того же курса метафизики, поясняющие кантовское замечание: "При всякой воле имеются побудительные причины. Побудительные причины суть представления предмета сообразно одобрению и неодобрению, поскольку они причины определения нашей силы. Любой волевой акт имеет побудительную причину. Побудительные причины или чувственны, или интеллектуальны. Чувственные – это стимулы, или **движущие причины, импульсы.** Интеллектуальные – это **мотивы,** или движущие **основания.** Первые для чувства, вторые для рассудка. Если побудительные причины суть представления одобрения или неодобрения, зависящие от способа нашего **аффицирования предметами,** это стимулы. Если же побудительные причины суть представления одобрения и неодобрения, которые здесь зависят от способа нашего познания предметов через понятия и рассудок, это мотивы. Стимулы – это причины, которые склоняют нашу волю, поскольку предмет аффицирует наши чувства. Эта побуждающая сила произволения может или принуждать, или всего лишь склонять. Стимулы тем самым имеют либо принуждающую, либо склоняющую силу. У всех неразумных животных стимулы обладают принуждающей силой, но у людей стимулы имеют не принуждающую, а только склоняющую силу. Таким образом, человеческая воля не животна, а свободна. Это свободная воля в той мере, в какой ей дается психологическое или практическое определение. Только та воля, которая вовсе не принуждается или склоняется какими-либо стимулами, но определяется мотивами и движущими основаниями рассудка, есть интеллектуальная, или трансцендентальная свободная воля. Чувственная воля вполне может быть свободной – но не животная. Чувственная свободная воля лишь аффицируется или склоняется стимулами, тогда как животная принуждается ими. Итак, человек наделен свободной волей, и все, что возникает из его произволения, возникает из **свободного** произволения... Побудительные же причины – либо субъективные, либо объективные, по законам чувственности и по законам рассудка. Субъективные побудительные причины суть стимулы, объективные – мотивы. Принуждение мотивами не противоречит свободе, а вот принуждение стимулами целиком противно последней. Свободное произволение, поскольку оно действует по рассудочным мотивам, есть свобода, благая во всех отношениях. Это абсолютная свобода, которая есть моральная свобода... Практическая свобода основывается на независимости воли от принуждения стимулами. Целиком же и полностью независимая от всех стимулов свобода есть трансцендентальная свобода, о которой идет речь в рациональной психологии". *Kant.* Akademieausgabe. Bd. 28. S. 254–257.

[7] Так какая же свобода требуется для морали? Несмотря на разъяснения Канта, остается ощущение какой-то недоговоренности. Нельзя ли все же обойтись одним лишь эмпирическим сознанием нашей свободы? Эта коллизия не получает окончательного разрешения и в "Критике чистого разума" (Ср. A 542–557, 802 / B 570–585; 830). А вот в "Критике практического разума" Кант склоняется к выводу, что последним основанием морали является все же трансцендентальная свобода. Сам факт осознания нашей свободы через моральный закон трактуется теперь Кантом как неэмпирический, как "факт чистого разума". См.: *Кант И.* Сочинения: В 8 т. М. 1994. Т. 4. С. 430.

[8] Эти аргументы Канта – отголоски обсуждения им проблемы нематериальности души в 60-е годы. Кульминацией этих обсуждений стала работа 1766 г. "Грезы духовидца, поясненные грезами метафизики". В 70-е же годы такие доводы имеют в устах Канта лишь дидактический смысл, так как они основаны на релятивистской теории

пространства (пространство есть феномен отношения между простыми субстанциями), отвергнутой Кантом в 1769 г.

[9] Вместо "dieser" гораздо более естественно звучало бы "einer" (т.е. не "этого познания", а просто "познания").

[10] А вот это уже аргументы, опирающиеся на новую теорию пространства (пространство – субъективная форма чувственности); относительно сделанного Кантом вывода уместно привести его же реплику из лекций по рациональной психологии середины 80-х годов: "Но ведь могло еще быть и так, что субстрат материи был бы равен субстрату души". *Kant.* Akademieausgabe. Bd. 29. S. 905.

[11] Мы встречаемся с совершенно другой, нежели в "Критике", концепцией внутреннего чувства. Там под этим термином понимается время, здесь – самосознание (Кант "забывает" о времени в лекциях по рациональной психологии). Да и само самосознание трактуется иначе: не как акт мыслительной рефлексии, а как (первоначальное) созерцание.

[12] Классификация познавательных способностей дана Кантом в рамках эмпирической психологии. "Имагинация" как репродуктивная сила не тождественна творческому "воображению" (Einbildungskraft), поэтому перевод "воображение" здесь недопустим.

[13] Первая часть третьего отдела рациональной психологии во многом дублирует соответствующий раздел лекций по эмпирической психологии ("О взаимодействии души с телом") и наглядно демонстрирует трудности четкого разграничения этих наук.

[14] Похоже, что это "между" (zwischen) лишнее.

[15] Более уместной выглядела бы ссылка не на Декарта, а, скажем, на Мальбранша.

[16] Слово "его" (seinen) кажется здесь лишним.

[17] Любопытная инверсия аристотелевского принципа. Смысл фразы – в напоминании, что если тело есть форма души, то их отношение может выстраиваться по закону, имеющему место и в мире явлений, где изменения формы не означают уничтожение материи. (Ср.: *Кант И.* О форме и принципах чувственно воспринимаемого и интеллигибельного мира, § 30 // Сочинения. Т. 2. С. 318–320).

[18] В лекциях по рациональной психологии середины 80-х годов Кант находит изъяны в приведенных им доводах: "Это доказательство тоже не вполне сильно. Ведь безжизненность материи есть просто свойство явления, а именно тела. И мы не знаем, не наделена ли также жизнью лежащая в основании тела субстанция... Но трудность здесь еще и в том, что тело, хотя оно и никак не содействует жизни, тем не менее может-таки быть единственным условием, от которого зависит жизнь. Если бы душа была лишена чувств и ощущений, она была бы лишена и материала для мышления. И, следовательно, если бы душа отделилась от тела, то хотя ее жизненная сила и не уничтожилась бы, однако ее жизнь была бы все же прекращена". *Kant.* Bd. 29. S. 914.

[19] Wenn ich es also aus der Natur des Wesens der Seele nicht erkennen kann – текст, вероятно, испорчен. Речь идет ведь не о природе сущности души, а о божественной природе (ср. дальнейшие рассуждения Канта о божественной свободе (воле)), из которой нельзя вывести бессмертие человеческой души. Скорее всего, Кант произнес другую фразу: "Wenn ich also aus der Natur das Wesen der Seele nicht erkennen kann" (Если я, таким образом, не могу познать сущность души из природы [Бога]).

[20] Ср. A 808–815 / B 836–843.

[21] Однако никакого доказательства Кант и не предложил. Рассуждение выглядит явно незавершенным, а структура доказательства неясна. Для разъяснений вновь можно обратиться к лекциям по рациональной психологии середины 80-х годов. "Эмпирический" аргумент выглядит там гораздо более обоснованным: "В старости тело всегда слабеет, дух же всегда крепнет. Люди, которые бредят в горячке, незадолго до смерти вновь обретают разум; из этого делают заключение, что душа при ее освобождении от тела могла бы мыслить лучше и свободнее, нежели сейчас". *Kant.* Bd. 29. S. 912.

[22] В лекциях середины 80-х годов Кант упоминает и другую трудность: "Но из этого доказательства мы еще не знаем, будет ли человеческая душа жить вечно. Кто знает, не умру ли я тогда, когда разовью все эти задатки". *Kant.* Bd. 29. S. 917. Этот контрдовод аналогичен одному из возражений на "теологическо-моральное" доказательство.

[23] Сведенборг встречает здесь более теплый прием, чем в "Грезах духовидца".

АПРИОРИЗМ КАНТА КАК ТЕОРИЯ ОПЫТНОГО ЗНАНИЯ

Т.И. Ойзерман

Название этой статьи, вероятно, вызовет недоумение у значительной части читателей. Ведь априоризм как гносеологическая концепция представляет собой попытку систематического обоснования возможности независимого от опыта знания. И Кант, несмотря на принципиальное отличие его априоризма от априористических концепций своих предшественников-рационалистов, также доказывает возможность независимого от опыта (от чувственных данных вообще) познавательного процесса. Так, в "Критике чистого разума", где мы находим главное систематическое обоснование кантовского априоризма, утверждается: "...основной вопрос состоит в том, что и насколько может быть познано рассудком и разумом независимо от опыта"[1]. Однако, отвечая на этот вопрос, доказывая существование чистой (априорной) математики так же, как и чистого естествознания (механики), Кант вместе с тем столь же обстоятельно, систематически обосновывает положение о невозможности сверхопытного знания, отмежевываясь тем самым от рационалистов, которые трактовали априорные понятия как единственно возможные способы познания сверхопытной, сверхчувственной реальности, трансцендентного.

По учению Канта, сверхопытное, трансцендентное (таковыми прежде всего являются "вещи в себе") принципиально непознаваемо. Следовательно, априорные понятия, категории необходимы вовсе не для того, чтобы преодолеть неизбежную ограниченность всякого эмпирического знания. Такая задача принципиально неразрешима. Категории необходимы для формирования, структурирования опыта, т.е. для перехода от чувственных восприятий к тому организованному знанию, каковым является опыт. Поэтому Кант полагает, что "спекулятивное *знание* в собственном смысле слова не может найти иных предметов, кроме предметов опыта"[2].

Таким образом, Кант, с одной стороны, доказывает априорность математики и математического естествознания, а с другой – рассматривает всякое знание как находящееся в границах возможного опыта. Но какое отношение имеют к опыту, к чувственным данным, чистая математика и математическое естествознание? Отвечая на этот вопрос, мы снова обнаруживаем одно из принципиальных отличий кантовского априоризма от рационалистических концепций его предшественников. По учению Канта, априорное, и прежде всего математическое, знание, имеет своим источником чувственные созерцания, которые, однако, в отличие от эмпирических созерцаний, носят априорный характер. Таковы пространство и время – априорные чувственные созерцания, согласно учению Канта. Пространство и время априорны, по-

сколько они обладают безусловной всеобщностью и необходимостью, которые не могут быть почерпнуты из опыта. Но тот факт, что они все же являются чувственными созерцаниями, придает им *эмпирическую* реальность. Благодаря этому они представляют собой необходимые условия не только априорного, но эмпирического познания.

Кант называет априорные понятия, категории, трансцендентальными понятиями, противопоставляя трансцендентальное трансцендентному как доопытное сверхопытному. Гносеологическое значение априорных, трансцендентальных понятий состоит в том (и только в том), что они применяются к чувственным данным, формируют опыт и не имеют никакого значения за пределами возможного опыта. Вот почему Кант определяет свой трансцендентальный идеализм как *реализм*, подчеркивая его *эмпирический* характер. Он пишет: "трансцендентальный идеалист есть вместе с тем эмпирический реалист и признает за материей как явлением действительность, непосредственно воспринимаемую, а не выводимую путем умозаключения"[3].

Априорное знание рассматривается Кантом как противоположность эмпирическому знанию. Но, как следует из всего содержания "Критики чистого разума", эта противоположность в ряде существенных отношений относительна. Так, мы находим в "чистом естествознании" такие понятия как масса, движение, инерция, покой и т.д. Все эти понятия, как подчеркивает Кант, носят не априорный, а опытный, эмпирический характер. Следовательно, существует не только априорное, но и априорно-эмпирическое знание, область которого так же безгранична, как совокупность явлений природы.

Подобно тому, как в естественнонаучном априорном знании наличествует эмпирическое содержание, так и эмпирическое знание, опыт в принципе невозможны без априорных понятий, т.е. таких понятий, которые обладают безусловной всеобщностью и необходимостью.

Философы, разрабатывавшие эмпирическую теорию познания, применяли термин "опыт" как само собой разумеющееся представление, не нуждающееся в определении, в типологическом исследовании, понятийном анализе и т.д. Дж. Локк в "Опыте о человеческом разумении", постоянно ссылаясь на опыт, пользуется такими выражениями: "призываю в свидетели собственный опыт каждого", "как очевидно из опыта", "собственный опыт показывает каждому", "я обращаюсь к собственному опыту каждого"[4]. Опыт для Локка есть не что иное, как совокупность чувственных данных. И хотя Локк и говорит о необходимости совершенствования опыта, он не идет дальше указания на необходимость согласования личного опыта с опытом других индивидуумов. Там, где имеется такое согласование, опыт становится подлинным, истинным знанием.

Для Канта, в отличие от философов-эмпириков, опыт представляет собой весьма сложную структуру, исследование которой предполагает выяснение отношения чувственных данных к категориям, которыми оперирует опыт, анализ генезиса опыта, выявление его ограниченности и т.д. Этих вопросов мы коснемся ниже. Пока же, подводя итоги

предшествующему изложению, мы можем констатировать, что априоризм Канта органически связан с проблемой опытного знания, что априорное и опытное образуют в учении Канта две стороны одной и той же гносеологической проблемы. В связи с этим следует подчеркнуть ту высокую оценку философского эмпиризма, которая неоднократно высказывается Кантом. Он видит заслугу этого учения в том, что оно "не может согласиться с тем, чтобы искали причины чего бы то ни было вне природы (первосущность), так как мы ничего не знаем, кроме природы, и только природа дает нам предметы и может давать нам сведения об их законах"[5]. Иными словами, философский эмпиризм объясняет природу из нее самой. Такое объяснение природы Кант считает единственно допустимым в естествознании, единственно соответствующим самому понятию естествознания.

Указывая на связь кантовского априоризма с философским эмпиризмом, мы имеем также в виду стремление Канта преодолеть присущие эмпиристской философии номиналистические тенденции. Сознавая, что индукция, в которой философы-эмпирики видели единственный способ обобщения, никогда не может быть окончательно завершена, эти философы считали проблематичным, даже сомнительным всякое утверждение, претендующее на безусловную всеобщность. Локк, например, утверждал, что "...*общее* и *всеобщее* не относятся к действительному существованию вещей, а *изобретены* и *созданы разумом* для собственного употребления и касаются только знаков – слов или идей"[6]. Не трудно понять, что такое субъективистское истолкование общего, универсального неизбежно вступало в конфликт с естествознанием, которое уже во времена Локка установило ряд всеобщих физических закономерностей (достаточно вспомнить законы классической механики, открытые Ньютоном).

Кант прекрасно видел неудовлетворительность эмпиристской интерпретации общего. Механика Ньютона, в которой Кант видел образец научного познания, убеждала его в том, что, несмотря на неизбежную ограниченность индуктивных выводов, суждения, обладающие строгой всеобщностью и необходимостью, не только возможны, но и необходимы. Такие суждения Кант и называл априорными, а поскольку они не могли быть индуктивными выводами, он полагал, что они независимы от опыта. Таким образом, кантовское положение о возможности априорных суждений должно было, по замыслу философа, устранить ахиллесову пяту эмпиризма и тем самым поднять эмпирическое исследование на более высокий научный уровень, соответствующий универсальным обобщениям классической механики.

Все изложенное выше приводит нас к выводу о несостоятельности довольно распространенного в историко-философской литературе противопоставления кантовского априоризма философскому эмпиризму. Принципиальное отличие априоризма Канта от априористических концепций его предшественников не только сближает кантовский априоризм с философским эмпиризмом, но и превращает его в теорию эмпирического познания. Разумеется, кантовская теория эмпирического познания имеет априористическое основание, но именно это обстоя-

тельство, которое обычно трактуется как самое уязвимое место гносеологии Канта, означало несомненное продвижение вперед философского понимания природы опыта, который благодаря кантовской философии начинает теперь пониматься не просто как сумма чувственных данных, а как сложное, структурированное образование, которое делает возможным познание не только единичных вещей, но и законов, которым они подчиняются.

Значение кантовского априоризма для теоретического понимания эмпирического познания в особенности подчеркивали неокантианцы марбургской школы. Ее глава Г. Коген и в книге "Теория опыта Канта" обосновывал тезис: "Критический идеализм соединяет идеализм и реализм в понятии опыта". Ссылаясь на Канта, утверждавшего, что "всякое наше познание начинается с опыта" (этими словами начинается Введение в "Критику чистого разума"), Коген утверждал, что идеализм Канта отличается от предшествующих учений тем, что он "исходит из научного опыта. Его первое слово: то, с чего должно начинаться все познание, не должно выходить за границы опыта"[7].

Куно Фишер в своей посвященной Канту двухтомной монографии указывает, что эмпиризм Д. Юма способствовал тому, что Кант отказался от своих "докритических" воззрений и начал разрабатывать новое философское направление, т.е. "критическую философию". К. Фишер отмечает в связи с этим: "Это новое направление состояло в том, что он решительно отклонился от рационализма и приблизился к эмпиристской философии"[8].

В современной философской литературе выдающееся значение априоризма Канта для обоснования теории познания эмпиризма особенно решительно подчеркивает Г. Зандкюллер, который заявляет, что априоризм Канта "представляет собой основу для утверждения рационально обновленного эмпиризма"[9].

Интерпретация кантовского априоризма как теоретической основы для новой, развитой формы эмпиристской гносеологии стало почти общепризнанным, во всяком случае в современной немецкой философии. Об этом свидетельствует хотя бы тот факт, что такая интерпретация вошла в учебные пособия по философии. Так, в статье "Опыт", помещенной в словаре основных философских понятий, утверждается, что "Критика чистого разума" Канта "может быть прочитана как трактат о понятии опыта". При этом в статье подчеркивается, что Кант преодолевает ограниченность традиционного философского эмпиризма, который не мог обосновать объективность общего, наличествующего как во внешнем мире, так и в познании. "Эмпиризм, – говорится в цитируемой статье, – воспринимает опыт так узко, что особенное, содержащееся в опыте, противостоит общему, содержащему в теории... Кант пытается избежать этого противоречия благодаря тому, что он с самого начала рассматривает особенное в восприятии в горизонте общего, присущего категориям, утверждая тем самым единство того и другого"[10].

Разумеется, в философии нет места всеобщему согласию в оценке тех или иных идей и учений. Это относится и к данному случаю, к

оценке роли кантовского априоризма в развитии эмпиристской теории познания. Г. Райхенбах, видный представитель неопозитивизма, полагает, что кантовский априоризм несовместим с понятием опыта. "Требование, чтобы опыт всегда должен быть возможным в рамках априорных принципов, является в системе Канта недопустимой предпосылкой и представляет собой недоказуемую посылку, на которой стоит и рушится вся его система"[11]. Райхенбах, как и все неопозитивисты, отвергает априоризм и поэтому, естественно, не может признать за ним какой бы то ни было роли в развитии философского эмпиризма. Тот факт, что кантовский априоризм обосновывает возможность теоретических выводов, обладающих строгой всеобщностью и необходимостью, полностью игнорируется неопозитивистами, которые интерпретируют общее в познании как результат некоего соглашения между исследователями, т.е. подобно Локку отрицают наличие объективно общего как в познании, так и в предмете познания.

Выше мы лишь мимоходом, бегло касались кантовского понимания опыта и эмпирического познания вообще. Теперь следует специально рассмотреть этот вопрос, чтобы вполне уяснить позитивную роль кантовского априоризма в развитии эмпиристской теории познания. Прежде всего подлежит осознанию тот несомненный факт, что опытное, эмпирическое познание принципиально несводимо к простому суммированию и обобщению чувственных восприятий. Этой, ставшей неоспоримой в наше время истины не понимали классики философского эмпиризма, мыслители XVII–XVIII вв.[12] Эмпирическое знание, в особенности в современном его понимании, включает в себя не только данные наблюдений, экспериментов, но и эмпирические понятия, обладающие неограниченной всеобщностью, эмпирические законы, а также знания о явлениях, которые недоступны чувственным восприятиям. Существование таких явлений устанавливается частью путем инструментального наблюдения, частью посредством гипотез, которые затем подтверждаются (или опровергаются) экспериментами. Кант, конечно, не имел представления о том уровне эмпирического исследования, которого оно достигнет в будущем. У него эмпирическое исследование имеет дело лишь с чувственно воспринимаемой реальностью, т.е. не способно постигать то, что не может быть предметом чувственных восприятий. Тем более удивительно, что несмотря на сравнительно низкий уровень эмпирических исследований, несмотря на их ограниченность непосредственными чувственными данными, Кант убедительно доказывал, что опыт невозможен без суждений, обладающих аподиктической всеобщностью, что категориальный аппарат мышления, поскольку он применим лишь к явлениям, а отнюдь не к трансцендентным "вещам в себе", служит также аппаратом эмпирического познания, которое выявляет связи между явлениями, исследуя их причины и следствия, короче говоря, не только суммирует чувственные данные, но и открывает такие отношения между явлениями, о существовании которых никоим образом не свидетельствуют чувственные данные.

По учению Канта, необходимым условием опыта являются априорные категории, которые, будучи формами мышления, сами по себе

лишены содержания и наполняются таковым в процессе категориального синтеза чувственных восприятий. Кант указывает, что "всякое эмпирическое знание о предметах необходимо должно сообразоваться с такими понятиями, так как без допущения таких понятий ничто не может быть *объектом опыта*. И действительно, всякий опыт содержит в себе кроме чувственного созерцания, посредством которого нечто дается, еще и *понятие* о предмете, который дан в созерцании или является в нем; поэтому в основе всякого опытного знания лежат понятия о предметах вообще как априорные условия"[13]. Чувственные восприятия суть восприятия единичных предметов; рассудок узнает, идентифицирует эти предметы, поскольку в сознании уже имеются названия, обозначающие понятия, сложившиеся об этих предметах. Но, кроме этих эмпирических понятий о предметах, рассудок содержит в себе априорные понятия, или категории, посредством которых из массы чувственных восприятий образуется опыт, эмпирическое знание.

Суждения опыта отличаются от суждений восприятия, лишенных априорной основы. Кант поясняет это принципиально важное для всей его гносеологии положение следующим примером. Суждение "солнце нагревает камень" – несомненно, эмпирическое суждение, но оно есть вместе с тем результат априорного синтеза, так как включает в себя категорию причинности, априорное понятие, безусловная всеобщность которого указывает на то, что оно не может быть получено опытным путем, т.е. посредством индукции. В отличие от суждения опыта, *суждение восприятия* позволяет лишь утверждать: "когда солнце освещает камень, он становится теплым". Это суждение не указывает на причинно-следственное отношение; оно лишь фиксирует чувственные восприятия.

Совершенно очевидно, что опыт, эмпирическое знание, радикально отличается от простой констатации чувственно данного, которая сама по себе еще не является знанием. Опытное знание представляет собой категориальный синтез чувственных данных, т.е. установление связи между ними, их объединение. "Опыт, – говорит Кант, – есть эмпирическое знание, т.е. знание, определяющее объект посредством восприятий. Следовательно, опыт есть синтез восприятий, который сам не содержится в восприятии, но содержит в сознании синтетическое единство многообразного..."[14]. Это единство, поскольку оно не содержится в восприятиях, может быть лишь априорным единством. Оно представляет собой прежде всего *связь*, которая обнаруживается в эмпирическом знании, а значит, и в образующих его чувственных данных; но эта связь не является чувственно данным, она привносится в эти данные рассудком, благодаря наличествующему в нем априорному единству. Сами по себе чувственные восприятия разрознены, их связывание друг с другом – дело рассудка, мышления. Поэтому Кант утверждает: "мы ничего не можем представить себе связанным в объекте, чего прежде не связали сами; среди всех представлений *связь* есть единственное, которое не дается объектом, а может быть создано только самим субъектом, ибо оно есть акт его самодеятельности"[15].

Итак, путь познания характеризуется Кантом следующим образом: априорные созерцания (пространство и время) *связывают* чувственные восприятия, создавая из них *явления*, которые становятся объектами (проблемами) рассудка. Рассудок *связывает* явления и создает из них знание или опыт. Следовательно, опыт есть продукт нашего рассудка, и в этом качестве он становится объектом (проблемой) разума, который, связывая воедино многообразие опыта, пытается создать единое целое знания, научную систему, которая постоянно развивается, но никогда не придет к своему завершению.

Анализ содержания эмпирического знания выявляет в нем наличие всеобщих и необходимых характеристик явлений, т.е. определенных закономерностей, которые постоянно подтверждаются опытом, однако не могут быть почерпнуты из него. Эти закономерности составляют предмет рассмотрения в том разделе кантовской трансцендентальной логики, который называется основоположениями чистого рассудка.

В установленной Кантом таблице категорий трансцендентальной логики перечислены четыре группы: категории количества, категории качества, категории отношения, категории модальности. Соответственно этим четырем группам категорий, которые, как подчеркивает Кант, применимы лишь к предметам возможного опыта, трансцендентальный идеализм устанавливает четыре основоположения чистого рассудка: аксиомы созерцания, антиципации восприятия, аналогии опыта, постулаты эмпирического мышления вообще. Хотя эти основоположения именуются основоположениями чистого рассудка, априорными основоположениями, они относятся (и притом непосредственно) лишь к явлениям, поскольку их, согласно учению Канта, необходимо рассматривать, во-первых, как созерцания, во-вторых, как ощущения, в-третьих, как находящиеся в отношении друг к другу и, в-четвертых, как находящиеся в отношении к сознанию.

Принцип аксиом созерцания гласит: все созерцания представляют собой экстенсивные величины, т.е. образуются путем сложения однородных частей, составляющих некоторую *величину*. Из этого априорного принципа следует вывод, что все делимо до бесконечности; нет ничего неделимого. Следует подчеркнуть, что современники Канта, в первую очередь естествоиспытатели, как правило, не соглашались с таким выводом. Тогдашние представления об атомах сводились, как известно, к убеждению, что эти элементарные частицы материи в принципе неделимы, неразрушимы. Такова была, в частности, и точка зрения Ньютона, учение которого Кант считал величайшим научным достижением[16], что, однако, не помешало философу не согласиться в данном немаловажном вопросе с создателем классической механики.

Принцип антиципаций восприятия утверждает: реальное, образующее содержание ощущений, обладает интенсивной величиной, т.е. *степенью*. Выводы, вытекающие из этого принципа, очевидны: нет пустоты, поскольку всякому восприятию всегда присуща некоторая степень. Антиципации восприятия приводят также к выводу, что плотность, масса, удельный вес представляют собой универсальные качественные

характеристики любого вещества, поскольку этим качествам всегда присуща определенная степень.

Само собой разумеется, что все эти выводы сложились в ходе развития естествознания, на основе опыта. Но что придает указанным природным качествам явлений безусловную всеобщность и необходимость? Естествоиспытатели не ставили этого вопроса; они просто констатировали в каждом изучаемом ими природном веществе указанные качества, вполне поддающиеся измерению. При этом они были, конечно, убеждены, что эти качества присущи всем без исключения материальным вещам. Кант, разделяя эту убежденность, вместе с тем утверждает, что она не может основываться на эмпирических, всегда ограниченных данных. Указанные качества явлений, утверждает Кант, обусловлены априорными основоположениями чистого рассудка; только такие основоположения придают научным представлениям о массе, плотности, удельном весе материальных вещей всеобщее и необходимое значение.

Уместно отметить, что отрицание пустоты, т.е. вывод, сделанный Кантом из антиципаций восприятий, далеко не разделялся значительной частью его современников. В небесной механике Ньютона тяготение истолковывалось как actio in distance, т.е. действие, происходящее в пустоте. Кантовское отрицание пустоты предвосхищало позднейшее, сложившееся уже в нашем веке, научное представление о содержательности вакуума. Это, с одной стороны. С другой стороны, этот кантовский вывод пролагал путь к пониманию того, что понятие пустоты в теории падения Галилея и других научных теориях представляет собой идеализацию разряженного состояния атмосферы, которое лишь условно (и значит, с учетом погрешностей) может толковаться как пустота.

Общий принцип всех аналогий опыта гласит: опыт возможен только посредством представления о необходимой связи восприятий. Все аналогии опыта определяются через модусы времени, каковыми являются *постоянство, последовательность* и *одновременность существования.* "Поэтому всякому опыту, – говорит Кант, – должны предшествовать и делать его возможным три правила всех временных отношений явлений, согласно которым можно определить существование каждого явления относительно единства всего времени"[17].

Первая аналогия опыта – основоположение о постоянстве субстанции, согласно которому при всякой смене явлений субстанция постоянна, т.е. ее количество в природе не уменьшается и не увеличивается. Если учесть, что субстанция понимается Кантом не так, как ее понимал Спиноза, а как вещество, материя, то речь идет фактически о законе сохранения материи, который именно в эту эпоху был сформулирован, с одной стороны, М.В. Ломоносовым, а с другой – Лавуазье.

Кант связывает эту первую аналогию опыта с известным философским положением, впервые высказанным древнегреческими материалистами: из ничего не возникает ничего. Из принципа постоянства субстанции также следует, как подчеркивает Кант, невозможность абсолютного возникновения так же, как и абсолютного уничтожения. Таким

образом, идеалист Кант, субъективистски истолковывающий явления природы как феномены, образующиеся в процессе познания, вопреки своему идеализму, обосновывает материалистические принципы, на которых основывается естествознание. Иное дело, что понятия субстанции, материи, как и представление о самом содержании опыта понимается Кантом в духе гносеологического субъективизма, согласно которому "предметы опыта *никогда не даны сами по себе*; они даны только в опыте и помимо него вовсе не существуют"[18].

Вторая аналогия опыта гласит: все изменения происходят по закону связи причины и действия. Это положение направлено, с одной стороны, против индетерминизма, а с другой, – против знаменитого утверждения Юма о том, что понятие причинности есть не более, чем привычка рассматривать следующие друг за другом явления как причину и следствие. Юм правильно указал на тот факт, что сама по себе последовательность явлений во времени отнюдь не указывает на то, что предшествующее явление представляет собой причину, а последующее – следствие. Кант, разумеется, учитывает аргумент Юма и, вполне сознавая его важность, противопоставляет юмовскому эмпиризму положение об априорно обусловленной последовательности явлений, вследствие которой между предшествующими и последующими явлениями устанавливается необходимая связь, которая и есть отношение причины и следствия. Эта необходимая связь обусловлена априорностью субстанции, сохраняющейся при всех совершающихся в ней сменах состояний, и априорностью времени, в котором происходит переход от одного состояния субстанции к другому. Поскольку априорное условие всех восприятий "состоит в том, что последующее время с необходимостью определяется предыдущим временем... то и необходимый закон *эмпирического представления* о временно́м ряде состоит в том, что явления прошедшего времени определяют всякое существование в последующем времени, и эти последующие явления как события могут иметь место лишь постольку, поскольку первые определяют их существование во времени..."[19].

Нельзя, конечно, сказать, что априористические положения, с помощью которых Кант пытается опровергнуть один из главных тезисов юмовского скептицизма, действительно, решают весьма сложную гносеологическую проблему причинности. Тем не менее вторая аналогия опыта фиксирует историческую заслугу Канта, который, не ограничиваясь простым провозглашением всеобщности и необходимости причинности (как поступали, например, материалисты XVII–XVIII вв.), предпринял попытку путем гносеологического анализа этого отношения обосновать всеобщность детерминизма.

Третья аналогия опыта гласит: все субстанции, поскольку они могут быть восприняты в пространстве как одновременно существующие, находятся в полном взаимодействии. Из этого положения следует, что одновременное существование субстанций может быть опытно познано лишь постольку, поскольку они воздействуют друг на друга. Это значит, что "взаимодействие есть также условие возможности самих вещей как предметов опыта"[20].

Значение третьей аналогии опыта состоит в том, что она трактует взаимодействие как универсальную закономерность природы. Кант, следовательно, не ограничивается утверждением о необходимой связи природных явлений. Он идет значительно дальше, характеризуя эту связь как всеобщность движения, изменения, которые совершаются посредством взаимодействия. Таким образом, у Канта обнаруживается вполне позитивное понимание одной из основных черт диалектического процесса.

Важно отметить, что с точки зрения Канта взаимодействие явлений природы, которое он также называет общением, выступает необходимым условием познания природы. "Без общения, – говорит Кант, – всякое восприятие (явления в пространстве) оторвано от остальных восприятий, и цепь эмпирических представлений, т.е. опыт, должна была бы при наличии нового объекта начинаться совершенно заново, не находясь с предыдущим опытом ни в какой связи и ни в каком временно́м отношении"[21]. Следовательно, опыт не только основывается на взаимодействии явлений, но и познает это взаимодействие.

Четвертая группа основоположений чистого рассудка – постулаты эмпирического мышлени вообще – это априорное определение того, что́ возможно, что́ действительно и что́ необходимо в природе (или в опыте, что для Канта одно и то же). То, что́ согласно с формальными, т.е. априорными, условиями опыта, то *возможно*. То, что́ связано с "материальными" условиями опыта, т.е. с ощущениями, то *действительно*. То, связь чего с действительностью определяется согласно общим условиям опыта, *необходимо*.

Таким образом, Кант определяет возможность как мыслимое, разумеется, в рамках априорных условий опыта. Это, конечно, ограниченное понимание возможности, поскольку последняя фактически абсолютно противопоставляется реальному. В этом пункте Гегель пошел несравненно дальше кантовского понимания этой категории, установив весьма важное различие между абстрактной возможностью (на которой, по существу, остановился Кант) и конкретной возможностью, предполагающей наличие (или хотя бы становление) условий ее реализации.

Кантовское определение действительности также носит ограниченный, односторонний характер и фактически совпадает с определением реального, существующего. И здесь Гегель существенно исправил кантовскую постановку вопроса, проведя имеющее принципиальное значение различение между просто существующим и действительностью, которой имманентно присуща необходимость.

Кантовское понимание необходимости также несет на себе печать ограниченности, хотя бы уже потому, что оно исключает понятие случайности, не говоря уже о том, что оно никак не связано с категорией возможности. В главе "О схематизме чистых рассудочных понятий" Кант говорит: "Схема необходимости есть существование предмета во всякое время"[22]. Такое определение понятия необходимости не только обедняет его многообразное содержание, но также

игнорирует проблему генезиса необходимости, проблему исторической необходимости, отношение необходимости к свободе.

Несмотря на эти недостатки в кантовском понимании постулатов эмпирического мышления вообще, недостатки, самым непосредственным образом связанные с априоризмом, Кант, исходя из этих постулатов, отвергает возможность ясновидения, спиритического общения и т.п., поскольку все это не согласуется с формальными (априорными) условиями опыта, ограничивающими последний сферой явлений. Он отвергает также возможность схоластических "невесомых материй", признание существования которых не согласуется с "материальными" условиями опыта, т.е. с его неотделимостью от чувственных восприятий. Таким образом, Кант, несмотря на свой идеализм, субъективизм, априоризм, защищает и обосновывает мировоззренческие принципы передового естествознания своего времени, а иной раз и предвосхищает сформулированные в последующее время естественнонаучные принципы. Уместно отметить, что эти принципы, хотя они и формулируются идеалистом, вполне разделяются философами-материалистами.

Французский историк философии Ж. Вюйемэн в своей посвященной Канту монографии "Кантовское наследие и коперниковская революция" приходит к следующему выводу: "Таким образом, Фихте впервые поставил проблему логики опыта... Наукоучение и есть эта логика опыта"[23]. В свете изложенного выше в этом положении французский исследователь, на мой взгляд, явно недооценивает гносеологию Канта как априорную теорию опытного познания. Именно Кант в своей трансцендентальной логике первым поставил проблему логики опыта, в то время как Фихте стал его продолжателем, причем таким продолжателем, который в значительной мере отклонился от постановленной Кантом логико-гносеологической задачи.

Подведем некоторые итоги. Несомненно, что главной задачей философии Канта является обоснование возможности и необходимости априорного познания, с одной стороны, и априорных принципов нравственности, – с другой. Во Введении к "Критике чистого разума" Кант говорит: "Хотя всякое наше познание и начинается с опыта, отсюда вовсе не следует, что оно целиком происходит *из* опыта... Поэтому возникает по крайней мере вопрос, который требует более тщательного исследования и не может быть решен сразу: существует ли такое независимое от опыта и даже от всех чувственных впечатлений познание?"[24]. Кант положительно отвечает на этот вопрос. Существует априорное познание. При этом Кант отличает *чистые* априорные знания, к которым не примешивается ничего эмпирического, от таких априорных знаний, которые включают в свой состав представления; почерпнутые из опыта и, следовательно, являются нечистым априорным знанием. "Так, например, – пишет Кант, – положение *всякое изменение имеет свою причину* есть положение априорное, но не чистое, так как понятие изменения может быть получено только из опыта"[25].

Главный вопрос "Критики чистого разума": как возможны априорные синтетические суждения, т.е. такие априорные суждения, посред-

ством которых осуществляется приращение знания? Конкретизируя эту гносеологическую проблему, Кант ставит следующие три вопроса, определющие основные задачи исследования, предпринятого в этом произведении: как возможна чистая математика? Как возможно чистое естествознание? Как возможна метафизика как наука? (само собой разумеется, что метафизика понимается как система априорного знания).

Перечисление основных вопросов "Критики чистого разума" неизбежно создает впечатление, что проблемы теории опыта занимают в этом произведении (и в кантовской философии вообще) второстепенное место, что они вообще рассматриваются только потому, что, согласно учению Канта, существует наряду с чистым априорным знанием и другое не чисто априорное знание. Однако такое впечатление весьма обманчиво, поскольку кантовское понимание априорного знания принципиально отличается от априористических концепций его предшественников-рационалистов, настаивавших на существовании сверхопытного, сверхчувственного познания и, следовательно, на возможности познания трансцендентной реальности.

Кант, как известно, не отрицает сверхопытного, трансцендентного. Понятие "вещи в себе" он относит к сверхопытной реальности. В своем учении о практическом разуме (нравственности) Кант обосновывает веру в существование Бога и загробной человеческой жизни, т.е. выражает теоретически недоказуемое, но морально безусловно необходимое, согласно его учению, убеждение. Свобода воли, составляющая сущность практического разума, постоянно подтверждается опытом, но она из него не выводима, и ее источником служит также трансцендентное. Все сверхопытное, сверхчувственное, трансцендентное принципиально непознаваемо: таково основное содержание кантовского агностицизма, который является столь же существенной характеристикой философии Канта, как и ее априоризм. Что же познаваемо по учению Канта? На этот вопрос Кант дает недвусмысленный ответ: всякое знание существует лишь в границах возможного опыта, т.е. никогда не выходит за его пределы. Разумеется, это относится и к априорному знанию, в том числе и к той его форме, которую Кант называет чистым априорным знанием (имеется в виду чистая математика). Кант учит, что чувственные восприятия наличествующих предметов образуют содержание эмпирического знания. "А эмпирическое знание есть опыт. Следовательно, *для нас возможно априорное познание только предметом возможного опыта*"[26]. Это принципиально новая, не существовавшая в докантовской философии постановка вопроса о смысле и роли априорного.

Таким образом, кантовское понимание априорного познания делает его также познанием эмпирической реальности. Что же отличает кантовское априористическое понимание опытного познания от гносеологических концепций философов-эмпириков? Признание возможности суждений безусловной всеобщности и необходимости в рамках априористически понимаемого опыта. Это значит, что Кант развивает философское понятие опыта, эмпирического познания, приближая его к

теоретическому познанию, которое немыслимо без обобщений, обладающих аподиктической всеобщностью. Тот факт, что теоретическое познание оперирует эмпирическими данными был очевиден, конечно, и для философов-эмпириков. Но для них оставался неразрешимым вопрос: каким образом теоретическое исследование приводит к выводам, которым рассудок придает безусловную всеобщность и необходимость? Воззрение Локка, согласно которому общее, универсальное не относятся к изучаемой действительности, а представляют собой лишь собирательные имена, показывают, насколько далеки были философы-эмпирики от понимания природы теоретического познания. Это, впрочем, не должно нас удивлять: в XVII–XVIII вв. естествознание носило преимущественно эмпирический характер.

Американский исследователь М. Матзаремен, характеризуя развитие кантовских воззрений, отмечает: "Кант начал свое исследование, допуская полное разделение (separation) между чувствами и интеллектом. Однако со временем он стал склоняться к ослабению этого разделения и к поиску общей основы этих гетерогенных способностей". Однако это правильный вывод, указывающий на то, что Кант выявляет теоретическую нагруженность эмпирического знания, которое закономерно подымается до уровня теоретического исследования, Матзаремен истолковывает, на мой взгляд, неправильно. "Таким образом, – пишет он, – Кант прокладывает мост через пропасть между эмпиризмом и рационализмом"[27]. В действительности, Кант вовсе не стремится примирить эти противоположности, о чем свидетельствует его бесповоротный разрыв с любыми претензиями на познание сверхопытной реальности, так же, как и его априоризм, обосновывающий познание в границах возможного опыта. Такой априоризм, принципиально ограничиваемый рамками опытного познания, есть, конечно, решительный разрыв с гносеологией рационализма.

Одной из важнейших характеристик кантовского априоризма является его учение о категориях. Эти общие понятия, без которых невозможно человеческое познание даже в его элементарных формах, характеризуется Кантом как неизменные формы мышления, область применения которых ограничена эмпирическим познанием. "Категории, – заявляет Кант, – не имеют никакого иного применения для познания вещей, кроме применения к предметам опыта"[28]. Это положение несомненно углубляет, обогащает научное понимание опыта, который благодаря кантовскому учению выступает как сложная познавательная структура, принципиально не сводимая к чувственным данным, которые осмысливаются, обобщаются в процессе опытного познания. Кантовское утверждение, что категории суть категории только опыта и принципиально неприменимы за его пределами, заключает в себе не просто высокую оценку эмпирического познания, но и признание того, что всякое познание в основе своей носит эмпирический характер.

Кант, конечно, заблуждается, считая категории неизменными формами мышления. Эти общие понятия исторически развиваются, обогащаются новым содержанием в ходе развития наук о природе и обществе. Достаточно хотя бы указать на роль статистической физики

в развитии таких понятий, как возможность, случайность, необходимость.

Кант также заблуждается, считая категории априорными общими понятиями. Это заблуждение имело тот же источник, что и убеждение в неизменности категорий. Можно сказать даже больше: кажущаяся неизменность наиболее общих философских понятий, их отличие от эмпирических понятий, связь которых с чувственными данными достаточно очевидна, явно способствовали их истолкованию в духе априоризма.

Кант заблуждается также, считая, что сами по себе категории суть бессодержательные формы мышления, что они представляют собой лишь способы, посредством которых упорядочиваются, синтезируются явления, которые субъективистски истолковываются как феномены познавательного процесса. Это заблуждение Канта непосредственно связано с представлением о субъективности категорий. Формы мышления, полагал Кант, не могут быть отношениями, присущими мыслимой реальности. Между тем необходимость, причинно-следственное отношение внутренне присущи независимой от познающего субъекта действительности, являются существенными определенностями объективных процессов. То же относится и ко всем другим категориям, указанным Кантом в составленной им таблице.

Все эти заблуждения Канта являются, конечно, заблуждениями его идеализма, априористического идеализма, который субъективистски интерпретирует объективную, познаваемую реальность и допускает (и то лишь в порядке предположения или предмета веры) объективно существующее как непознаваемую реальность. И все же, несмотря на все идеалистические заблуждения, кантовский априоризм сыграл выдающуюся роль в развитии методологии не только философского, но и общенаучного эмпиризма.

[1] *Кант И.* Критика чистого разума // Соч. М., 1964. Т. 3. С. 78.

[2] Там же. С. 437. Понятно поэтому категорическое заявление Канта: "Всякое познание *вещей* из одного лишь чистого рассудка или чистого разума есть лишь видимость, и истина только в опыте" (курсив мой. – *Т.О.*). Кант И. Пролегомены... // Соч. М., 1965. Т. 4, ч. 1. С. 200. Это положение Кант называет *основоположением, всецело определяющим* его идеалистическую систему. Следует, однако, иметь в виду, что чистую математику и математическое естествознание Кант трактует как априорное познание, принципиально отличное от эмпирического познания предметов, которое Кант вовсе не отрицает.

[3] Там же. С. 751. Как "эмпирический реалист", Кант относится к опыту как к "единственному способу знания, каким нам даются предметы". Там же. С. 392. Разумеется, речь идет о чувственно воспринимаемых предметах, а не о математических объектах, которые Кант характеризует как рассудочные построения. В их основе, как уже указывалось, лежат априорные созерцания, но последние не являются созерцаниями каких-либо реальных объектов, вещей, явлений.

[4] См.: *Локк Дж.* Соч.: В 3 т. М., 1985. Т. 1. С. 183, 313, 331, 347.

[5] *Кант И.* Соч. Т. 3. С. 437. "Критика чистого разума" открывается, как известно, эпиграфом из Ф. Бэкона, которого Кант называет первым и величайшим исследователем природы. "Бэкон Веруламский, – пишет Кант в другом своем сочинении, в "Антропологии", – дал блестящий пример такого метода, на основании которого можно с помощью эксперимента открыть скрытые свойства вещей в природе". *Карт И.* Соч. М., 1966. Т. 6.

С. 465. Столь же высоко оценивает Кант эмпиристскую гносеологию Локка, которую он характеризует как антиметафизическую "физиологию рассудка", одним из достижений которой стало исследование "восхождения от единичных восприятий к общим понятиям". *Кант И.* Соч. Т. 3. С. 74, 183.

[6] *Локк Дж.* Опыт о человеческом разумении // Соч. Т. 1. С. 471.

[7] *Cohen H.* Kants Theorie der Erfahrung. B., 1885. S. 578, 605.

[8] *Фишер К.* Иммануил Кант и его учение. СПб., 1910. Ч. 1. С. 227.

[9] *Зандкюллер Г.Й.* Действительность знания. М., 1996. С. 126. В другом месте своей работы автор заявляет: "Кант в большей степени последователь эмпиризма, нежели предшественник идеализма Фихте, Шеллинга и Гегеля". Там же. С. 131. Это утверждение, на наш взгляд, явно преувеличено. Продолжатели Канта, развивая основные положения трансцендентального идеализма, вполне воспринимали и кантовскую высокую оценку опытного знания. Так, Фихте в работе "Ясное, как солнце, сообщение широкой публике о сущности новейшей философии" недвусмысленно утверждал: "...у нас вообще нет ничего истинного и реального, кроме опыта, доступного каждому". *Фихте И.Г.* Соч.: В 2 т. СПб., 1993. Т. 1. С. 574. Шеллинг и Гегель говорили об опыте, об эмпиризме не в столь патетическое манере, но они были весьма далеки от недооценки их познавательного значения.

[10] Handbuch philosophischer Begriffe. München, 1973, Bd. 1. S. 377, 385.

[11] *Reichenbach H.* Der Aufstieg der wissenschaftlichen Philosophie. Braunschweig, 1968, S. 61.

[12] Характеризуя воззрения Бэкона, Локка, Юма, Райхенбах заключает: "Конечный результат их исследований состоит в убеждении, что чувственное восприятие образует источник и последнюю инстанцию знания". Ibid. 94. В отличие от классиков философского эмпиризма Райхенбах был философом XX в., и притом философом, который специально изучал современное естествознание. Тем более удивительно, что он вполне солидаризуется с воззрениями философов XVII–XVIII вв., т.е. эпохи, когда естествознание действительно основывалось преимущественно на данных повседневного опыта. Правда, и в те времена опытное исследование принимало как нечто само собой разумеющееся положение о всеобщности причинно-следственного отношения, хотя это положение никоим образом не вытекает из чувственных восприятий окружающего мира.

[13] *Кант И.* Соч. Т. 3. С. 187–188.

[14] Там же. С. 248.

[15] Там же. С. 190.

[16] По этому поводу Г. Коген замечает: "Если мы говорим, что Кант исходил из факта ньютонианской науки, то тем самым указана основная черта его философствования". *Cohen H.* Kants Theorie der Erfahrung. S. 55. С утверждением относительно *основной черты* философии Канта, якобы почерпнутой из теории Ньютона, согласиться, конечно, нельзя. Однако можно считать несомненным тот факт, что ньютоновское понятие математического пространства (и времени), которое противопоставлялось *эмпирическому* пространственно-временному континиуму, оказало значительное влияние на учение Канта о пространстве и времени как априорных чувственных созерцаниях, составляющих основу чистой математики и математического естествознания.

[17] *Кант И.* Соч. Т. 3. С. 249.

[18] Там же. С. 452.

[19] Там же. С. 268.

[20] Там же. С. 275.

[21] Там же. С. 277.

[22] Там же. С. 225.

[23] *Vuillemin J.* L'héritage kantien et la révolution copernicienne. P., 1954. P. 96.

[24] *Кант И.* Соч. Т. 3. С. 105.

[25] Там же. С. 106.

[26] Там же. С. 214.

[27] *Muthuraman M.* Kant is the Bridge between Retionalism and Empiricism. – Akten des 4. Internationalen Kant – Kongresses. 1974. Teil II, 1: Sektionen, S. 50.

[28] *Кант И.* Соч. Т. 3. С. 201.

ФИЛОСОФСКОЕ НАСЛЕДИЕ ПРОФЕССОРА МОСКОВСКОГО УНИВЕРСИТЕТА И.Г. БУЛЕ*

А.М. Хлопников

Вопрос о том, какое место занимает И.Г. Буле в философии первой четверти XVIII в., не такой простой, как это может показаться на первый взгляд. Разумеется, можно воспользоваться готовыми оценками (и, действительно, с их помощью я попытаюсь скорректировать свое мнение в конце статьи), однако здесь необходимо осветить ряд принципиальных моментов, от которых, как мне представляется, может выиграть любое историко-философское исследование.

Начну с того, что наследие Буле, в отличие, скажем, от Канта, Фихте, Шеллинга, Гегеля, или, если брать современных ему отечественных мыслителей, – Радищева, Попугаева, Пнина, того же Муравьева, изучено крайне мало. В мои руки не попало не то чтобы монографии, но даже отдельной статьи, где бы творчество Буле было освещено хотя бы с одной из его многогранных сторон.

В связи со сказанным чрезвычайно важна прежде всего проблема источников. Буле, как известно, был не только глубоким эрудитом, но и крайне плодовитым писателем, оставившим после себя многие тома сочинений, статьи, рецензии, эссе. Для меня разумеется, наиболее значимы труды, которые Буле написал, пребывая в Московском университете. И здесь, отмечу без ложной скромности, что мне удалось добиться немало в ходе исследовательской работы: были выявлены и атрибутированы Буле 53 рецензии и статьи общего содержания из числа помещенных в "Московских ученых ведомостях". В иностранных источниках эти рецензии не упоминаются совершенно, в отечественных же источниках мне удалось выявить лишь намеки на четыре такие рецензии[1].

Статьи в "Московских ученых ведомостях" и "Журнале изящных искусств", которые Буле опубликовал в 1805–1807 гг., как правило, не подписывались. По каким же признакам я посчитал возможным отнести означенные 53 работы к творчеству Буле? Во-первых, под некоторыми

* Работа выполнена при финансовой поддержке Российского гуманитарного научного фонда (РГНФ).

из них были проставлены либо сокращения, либо сокращенные анаграммы, иной раз весьма прозрачные. Так, буквосочетание J. Th. (Johann Theophilus Gottlieb) позволяет однозначно атрибутировать ту или иную статью Буле. Из других сокращений, каковыми пользовался Буле, отмечу следующие I, УБ, И-е. Помимо этого, я посчитал возможным с большой долей уверенности утверждать, что Буле – автор целого ряда неподписанных статей, содержание которых (брауншвейгская тематика, темы и обороты, свойственные Буле в подписанных им статьях) красноречиво говорит в пользу моего предположения.

Работа по атрибутированию текстов Буле позволила выявить также имена ближайших его соратников, причем оказалось, что наибольшее количество статей принадлежат перу Кошанского и Льва Цветаева (1777–1835) (Л. Ц-в), Рейнгарда (R-d) и Гольдфарба (G). Заслуги Цветаева заключались в первую очередь в том, что он знакомил слушателей с социальными идеями мыслителей различных эпох, в том числе и современных, подчеркивал роль разума и просвещения в истории человечества, давал более или менее цельное представление о развитии социальной философии и правоведения, обращал внимание на значение французской революции в развитии общественных наук[2].

Цветаев, судя по всему, близко сошелся с Буле, потому что сам Цветаев, как и маститый профессор, был выпускником Геттингенского университета, откуда он приехал в Россию не ранее 1805 г. Цветаева определили на кафедру теории законов. В преподавании молодой ученый стремился сохранить разумное равновесие между доктринами французской энциклопедической школы и новомодными построениями немецкой учености (Гуго, Шлецер).

Итак, одним из основных источников, которыми я пользовался при написании этой статьи, стали 53 статьи Буле, фактически впервые введенные мной в научный оборот. При всем том я, конечно же, не ставил себе задачу ограничить свое исследование только этими статьями, хотя другие материалы я и привлекал лишь по мере возможности. (Добавлю, что философское наследие Буле настолько обширно и настолько же малоизучено, что могло бы послужить поводом для написания нескольких кандидатских, а, быть может, и докторских диссертаций.)

Приведем здесь названия основных работ Буле, которые в той или иной степени были использованы при написании статьи:

De antiquissimis delineationibus geographicis adhuc notis terratum Russicarum // Catalogus praelectionum in Universitate litterarum Caesarea Mosquensi. A d. XVII aug. a. MDCCCIX ad XXVIII jun. a. MDCCCX. Mosquae, 1810;

De antiquissima pictura russica, in primis de tabulis pictis Capponianis, hodie Romae in bibliotheca Vaticana asservatis, nonnulisque aliis S. Orthodoxae Ecclesiae graeco-russicae veteribus Menologiis artificio picturae insignibus. M., 1808;

De optima ratione, qua historia populorum, qui ante seaculum nonum terras nunc imperio Russico subjectas praesertim meridionales, inhabitasse aut

pertransiisse feruntur, condi posse videatur. Oratio in anniversariis solemnibus inaugurationis Universitatis Caesareae litteratum Mosquensis. Mosquae, 1806;

Versuch einer kritischen Litteratur der russischen Geschichte. M., 1810. Th. 1. Litteratur der alteren allgemeinen russischen Geschichte.

Названные три статьи сравнительно небольшого объема и монография, к сожалению, оставшаяся незавершенной, образуют корпус исторических сочинений Буле. Другим важным кругом источников, по всей вероятности, могли стать университетские лекции геттингенского профессора, но они, к несчастью, не сохранились, вернее сохранились в виде кратких отчетов, которые мною в дальнейшем, ясности ради, будут рассматриваться как обычные статьи. Отсутствие университетских лекций, впрочем, не должно обескураживать философов, поскольку известно, что они строились Буле на основе своих собственных сочинений по истории философии, которые сохранились до нашего времени в виде книг. Рассмотрим теперь корпус историко-философских сочинений Буле. Сюда в первую очередь относятся два издания, а именно:

Geschichte der neueren Philosophie seit der Epoche der Wiederherstellung der Wissenschaften. – Bd. 1–6. – Gottingen,1800–1804; Франц. пер.: Histoire de la philosophie moderne, depuis la renaissance des lettres jusqu'a Kant / Tr. par A. J.L. Jourdan. P.: Fournier, 1816; существует также итал. пер. 1823 г., выполненный Ланчетти.

Lehrbuch der Geschichte der Philosophie und einer kritischen Litteratur derselben. Gottingen, 1796–1804. Bd. 1–8.

При работе над этой статьей я, как правило, пользовался первым изданием, стяжавшим себе общеевропейскую известность чуть ли не сразу же по выходе в свет. Как видим, историко-философские штудии Буле заняли собой четырнадцать объемистых томов. Интереса ради я попытался представить их объем согласно современным типографским нормам, так вот, получилось, что только по истории философии – и это не считая статей – Буле написал труд в 500 авторских листов. Откровенно признаюсь, здесь я столкнулся с поразительным образчиком человеческой работоспособности.

Третий разряд источников, в нашей статье использовавшихся крайне редко, представляет собой филологические штудии Буле, а также те издания, которые вышли в свет под редакцией профессора Московского университета. Полноты ради приведу наиболее значительные из них:

Des Nonnos Hymnos und Nikaa. Eine Beylage zy des Professors Grafe deutschmetrischer Ubersetzung dieses Gedichtes. SPb., 1913;

Arati Solensis phaenomena et diosemea graece et latine / Recensuit Chr. Aug. Buhle. Vol. I–II; (В отечественных библиотеках экземпляр с поэмами эллинистического поэта Арата мною обнаружен не был.);

Aristoteles über die Kunst der Poesie. B., 1798;

Aristotelis opera omnia / Graece ad optimorum exemplarum fidem recensuit, annotationem criticam, librorum argumenta et novam versionem latinam adjecit Joh. Theoph. Buhle. Bipontii, 1791–1804. Vol. I–V.; Argentorati, 1799–1800.

Horatii Flacci Quinti opera. Mosquae, 1806.

И наконец, четвертый разрыв источников – это многочисленные статьи и рецензии, из которых мною были тщательно изучены относящиеся к московскому периоду творчества Буле, а именно ко времени издания им "Журнала изящных искусств", а также "Московских ученых ведомостей".

Вопрос о том, к какому, собственно, философскому направлению принадлежал Буле, никогда не дискутировался в научной литературе, хотя, как выясняется, он таит в себе немало неожиданностей. Во всех справочных изданиях Буле причисляют к кантианцам. Определение это, по-видимому, опирается как на свидетельство самого Буле, так и на сильную кантианскую традицию, которая, как известно, наличествовала в Геттингене в первой четверти XVIII в.

В отечественной историко-философской литературе, между тем, сложилась менее определенная, но, как постараюсь показать в дальнейшем, более взвешенная характеристика философских воззрений Буле. Так, В. Зеньковский, опираясь на имевшиеся в его распоряжении материалы, предпочитает говорить о "благоразумном идеализме" профессора Московского университета, не вдаваясь в какие-либо уточнения его философской ориентации и замечая только, что Буле "не был слишком фанатическим сторонником трансцендентального идеализма"[3].

Что касается Шпета, то он считает возможным отнести Буле к представителям "немецкой просветительной электической философии", иными словами, к берлинским просветителям. Их самыми яркими представителями были Фридрих Николаи, Мозес Мендельсон, Х. Мейнерс и И. Федер[4]. Многие из них, как известно, не приняли новых течений в философии и продолжали хранить верность испытанному вольфианству.

Какое из перечисленных выше мнений представляется наиболее оправданным? Мне кажется, что Буле, особенно в российский период своей творческой деятельности, оставался просветителем в самом широком смысле этого слова, хотя формально и принадлежал кантианцам. Эта формальная принадлежность была необходимой для немецких философов, которые, в отличие, скажем, от французских, не мыслили себя вне пределов какой-либо авторитетной школы. Кроме того, мы не должны забывать, что Буле был историком философии по преимуществу, а не творцом каких-либо новомодных систем, что получили неслыханное распространение в начале XIX столетия. Будучи к тому же преподавателем, Буле в пропедевтических целях склонялся к популярной философии, и здесь он, естественно, не мог пройти мимо трудов берлинских просветителей.

Сказанное выше находит свое подтверждение, в частности, в известном труде К. Розенкранца "История кантовской философии". Розенкранц, в целом причисляя Буле к адептам кенигсберского мыслителя, все-таки говорит о его кантианстве с необходимыми оговорками, называя нашего профессора "историческим эклектиком". Мнение Розенкранца представляется мне настолько ценным, что я считаю необходимым привести его целиком.

"Буле... аристотелизирующий кантианец, человек отнюдь не часто-

любивый. Он с огромным трудолюбием делал выписки из книг, хранящихся в сокровищнице Геттингенской библиотеки, и потому заслуживает великого уважения, ведь теперь нет ни малейшей необходимости ехать в Геттинген, коль скоро возникнет желание ознакомиться с какой-нибудь философской редкостью, особенно времен позднего средневековья... [Сочинения] Буле – полезны, им можно доверять всецело. Книги эти, помимо прочего, снабжены регистром персоналий и обсуждаемых предметов. В цитировании Буле достиг определенного мастерства; его голая фактология, объективность, которая нередко кажется довольно-таки неуклюжей, все-таки выглядят предпочтительней в сравнении с другими работами, где претенциозная оригинальность изложения порой извращает истину..."[5] Розенкранц причисляет Буле к ряду таких мыслителей как Й. Шульце, Хр. Я. Краус, С. Маймон, Й.Г. Кизеветтер, Й.Б. Эрхард, Л.Х. фон Якоб, Й.Х. Тифтрунк, И. фон Борн, В.Т. Круг, К.Х. Хайденрайх, К.Х. Шмид, В.Г. Теннеманн, Ф.В. Снелль, С. Мутшелле, Г.У. Брастбергер и Л. Бендавид.

Буле, находясь на посту профессора Московского университета, не желал чрезмерно утомлять своих слушателей тонкостями идеалистических систем, вероятно, и из пропедевтических соображений. Студент, по его мнению, сначала должен был овладеть началами философии, а уже затем, по собственной воле, мог бы причислить себя к какой-либо философской школе. В России, где к началу XIX столетия еще не сложились развитые философские школы, подобная точка зрения доминировала на протяжении длительного времени, о чем, в частности, свидетельствуют взгляды директора Педагогического института П. Лодия: "В противовес... умозрительному философствованию... нужно обозревать и научаться природе, не приступая еще к суждению о ее законах; философ должен изыскивать человека как разумное существо... привыкать мыслить через математические науки. Отсюда и предметы, которые следует изучать еще до вступления в философию – естественная история, физика, медицинская антропология, всемирная история, энциклопедия наук. Самое же философию всего удобнее начать с эмпирической психологии, эстетики и логики, а потом перейти к метафизике... Как видим, ничего ни кантианского, ни фихтеанского, ни шеллингианского не рекомендовалось изучать... ни критик разума, ни наукоучения, ни натурфилософии, ни трансцендентального идеализма. Все понимание философии базируется на традиционных деистических установках..."[6]

К сказанному остается добавить, что Буле, судя по его многочисленным высказываниям, стоял на позициях теизма[7].

В философском плане данное обстоятельство, конечно же, представляет определенный интерес, хотя наиболее ярко теистическая ориентация профессора Московского университета сказалась в его статьях, преимущественно на нравственно-политические темы, но не в собственно философских работах ученого. Ввиду некоторой расплывчатости, неизменно сопровождающей расхожие определения понятия "теизм", позволю себе остановиться на названном предмете несколько подробнее.

Итак, в случае с Буле мы имеем дело с объективно-идеалистической, теистической системой взглядов, следуя которой Бог рассматривается как высшее, сверхъестественное существо, верховный объект религиозного (православного или же протестантского) культа. Бог, по мнению Буле, есть "наивысшее из сущих", "абсолют", первопричина мира, высшее единое начало, обладающее мышлением и волей. Бог не может являться предметом опыта, он абсолютно "трансцендентен", хотя и вера в Бога существует в непосредственном жизненном опыте, обусловливаясь определенными душевными потребностями.

Природа Бога такова, что любое о Нем высказывание не исчерпывает Его абсолютной сущности, ибо Бога способен познать только Бог; люди же, будучи по своей природе созданиями конечными, могут судить о Боге лишь со своей конечной точки зрения, а не с точки зрения вечности. Категории рассудочного мышления не способны уловить "сверхбытие" абсолюта, возвышающегося над всеми отношениями и определенностями. В силу этого Бог не может рассматриваться как высшее проявление существующего, ибо он есть всеединство, возвышающееся над противоречием субъекта и объекта, природы и конечного духа, нумерического единства и множества. Его следует мыслить не как временную первопричину, но как высшее, вневременное основание мира, причем Бог различен и отличается от мира, понимаемого как целокупность отдельных вещей. Он открывается в их всеобщности как вневременная, положительная бесконечность, вечная мировая воля, обнимающая собой отдельные воли, противостоящие друг другу и сливающиеся воедино только в высшем единстве.

Во времена Буле аксиологическое значение категории "Бог" было чрезвычайно велико. Бог и человеческая душа представляли собой абсолютную ценность, при относительной ценности природы. Таково, в общих чертах, понимание идеи Бога в статьях профессора Московского университета Буле.

В завершение этой статьи скажу несколько слов о так называемом берлинском просвещении, к которому, как мне кажется, тяготел Буле, несмотря на свою кантианскую ориентацию. Видный отечественный исследователь немецкой философии XVIII в. В.А. Жучков придерживается по этому поводу следующего мнения: «Для развития философской мысли в Германии в середине–второй половине XVIII в. было характерно все более тесное ее сближение и взаимопроникновение с просветительской мыслью и литературой... Это в конечном итоге привело к возникновению так называемой популярной философии позднего Просвещения – довольно поверхностного и весьма эклектичного, но вместе с тем наиболее заметного течения в русле немецкого просветительского движения. Несмотря на свое в целом упрощенное отношение к традиционной метафизике и другим направлениям философии нового времени, представители "популярной философии" внесли вклад в процесс общекультурного, научного и даже общекультурного образования соотечественников. В связи с этим необходимо отметить деятельность М. Мендельсона, а также известного книгоиздателя, инициа-

тора издания многотомной "Всеобщей немецкой библиотеки"... Х.Ф. Николаи, его многочисленных соратников и сотрудников, чье прозвище "николаиты" стало синонимом понятия "просветитель". Их важной заслугой было издание многочисленных журналов, просветительских и научно-популярных ежемесячников, в которых пропагандировались новые данные и открытия в области естественных наук, а также истории, антропологии, педагогики»[8].

Берлин в отличие от других городов Германии, сфокусировал в себе все лучи немецкого Просвещения. Если в Галле занимались по преимуществу схоластикой и систематикой, в Лейпциге – книгоиздательством и тесно связанной с ним публицистикой на острые социальные темы, в Гамбурге – ученым супранатурализмом и натурализмом, то Берлин собрал воедино все эти направления. Выгодное положение Берлина среди других городов Германии сложилось во многом благодаря прусскому королю Фридриху II, горячему поклоннику французской философии и ревнителю свободомыслия. Фридрих восстановил в прежнем блеске Академию наук, пришедшую в упадок во время правления его отца. Вокруг этой Академии и собрались мыслители, сделавшие немало для того, чтобы просветительские идеи распространились среди всех слоев немецкого общества.

В дополнение к приведенным выше словам Жучкова упомянем имена других берлинских просветителей, работавших вместе с Николаи и Мендельсоном на благородной ниве бескорыстного просветительства. По приглашению Фридриха в Берлин из Геттингена приехал известный географ Бюшинг. В Геттингене его "принижали" по причинам религиозного порядка, в Берлине же Бюшинг был назначен на престижный пост директора гимназии. Из числа протестантских проповедников просветительские взгляды разделяли видные служители протестантской церкви, такие как Цельнер и Теллер. Крупным историком философии в плеяде просветителей считался Формей, Бегелин занимался проблемами философии истории. В конце XVIII в. стало очевидно, что практикуемые методы и формы воспитания подрастающего поколения более не отвечают растущим потребностям эпохи – педагогическая реформа встала на повестку дня. Так вот, активную деятельность в этом направлении в Берлине развили Гедике, Кампе и Резевитц. Библиотекарь Бистер основал ведущий печатный орган берлинских просветителей "Berliner Monatsschrift", на страницах которого часто печатался Кант. Зульцер занимался теоретическими вопросами эстетики, тогда как директор театра Энгель, – которому, кстати сказать, Буле посвятил отдельную сочувственную статью в "Московских ученых ведомостях", – воплощал свои эстетические идеи на практике, и не без успеха. В директорство Энгеля берлинские театры переживали период расцвета. Сочинение Энгеля, посвященное мимическому искусству, встретило теплый прием среди признанных знатоков различных театральных жанров. Помимо эстетических штудий, Энгель занимался и популяризацией философии. Собрав свои разрозненные очерки, рецензии и эссе, Энгель дал им общее название "Der Philosoph fur die Welt" ("Философ для мира"). Между прочим, во второй части этого

сборника Энгель поместил статью Канта о различных человеческих расах. В глазах Энгеля Кант уже выглядел классиком.

В заключение отмечу, что идеи немецкого Просвещения, проводником которых был профессор Московского университета Буле, не теряли своей актуальности и в условиях российской действительности. Стремление к истине и правде, желание гармонизировать нелегкие социальные отношения, попытки придать больший вес набирающему силы общественному мнению, все это, повторяю, было актуально и для России первой четверти XVIII столетия.

[1] *Зубов В.П.* Историография естествознания в России. М., 1959. С. 137.

[2] История философской мысли в МГУ. М., 1982. С. 25.

[3] *Зеньковский В.В.* История русской философии. Париж, 1989. Т. 1. С. 125.

[4] *Шпет Г.Г.* История русской философии // Сочинения. М., 1987. С. 101.

[5] *Rosenkranz K.* Geschichte der Kant'schen Philosophie. B., 1987. S. 262.

[6] Цит. по: *Каменский З.А.* А.И. Галич. М., 1995. С. 25.

[7] Московские ученые ведомости. 1805. С. 28, 153, 281.

[8] *Жучков В.А.* Философия немецкого просвещения // История философии. Запад–Россия–Восток. М., 1996. Кн. 2. С. 297.

ФИЛОСОФИЯ ВСЕЕДИНСТВА КАРСАВИНА И КОНЦЕПЦИЯ ЕДИНОГО У ПЛОТИНА

Ю. Мелих

I

Лев Платонович Карсавин уже перестал быть великим неизвестным в русской философии и встал в первый ряд с теми мыслителями, которых называют сразу, на одном дыхании. И когда мы слышим имена В. Соловьева, Н. Бердяева, С. Франка, П. Флоренского, в сознании ассоциативно всплывают понятия "Всеединство", "Персонализм", "Интуитивизм", "Истина", при имени же Карсавина вспоминается понятие "Личность".

Свойственный русским философам вообще и особенно в тот исторический промежуток времени, в котором суждено было жить Карсавину, интерес к практической, в том числе политической, деятельности присущ ему в высокой степени: он публицист и просветитель, а не только кабинетный ученый.

Оценки творчества Карсавина неоднозначны. Политики упрекают его в скрытой приверженности идеям антилиберализма (В. Кошарный), философы – в софиологическом детерминизме (В. Зеньковский), в порабощении личности (Н. Бердяев) и нелюбви к свободе (С. Хоружий)[1]. Но при этом делаются оговорки о глубине, фундаментальности и многосторонности разработки его концепций, и, если, согласно Г. Флоровскому, пути русского богословия должны определять "патристика – со-

борность – историзм – эллинизм"[2], то в творчестве Карсавина можно четко проследить эту линию.

Начало XX в. – это религиозно-философские, литературно-художественные искания, это возникновение и затухание различных теорий, мировоззренческих позиций, идей. Это отход от представлений о необходимости существования единой господствующей системы взглядов, это зарождение плюрализма. В социально-политической жизни сосуществуют наряду с господствующей идеологией "Самодержавие, Православие, Народность" и оппозиционные идеологии, такие как земское движение, либерализм, марксизм. В духовной жизни спектр идей еще многообразнее – позитивизм, персонализм, неокантианство, неоромантизм, декаденство, символизм, теософия, мистический анархизм и т.д.

Возникает феномен русской культуры – религиозная философия, когда П. Флоренский в академической диссертации, как отмечает П.Н. Милюков, доходит "до крайних пределов допустимого" в православном богословии и "очерчивает границу возможного православного богословствования"[3]. И когда Карсавин философствует на грани богословия, и когда эти границы размываются. Перекрещиваются имена представителей тех или иных концепций. Например, Н. Бердяев – и бывший марксист, и персоналист, Белый – и неокантианец, и символист, и мистический анархист. Таким образом, нередко один мыслитель совмещает или последовательно разделяет различные взгляды и позиции.

Человек ощущает вызов своего времени – творить в бесконечном многообразии возможного свою личность. Белый очень метко охарактеризовал свое самоощущение: "В те годы чувствовал пересечение в себе: стихов, прозы, философии, музыки; знал: одно без другого – изъян, а как совместить полноту – не знал; не выяснилось: кто я? Теоретик, критик-пропагандист, поэт, прозаик, композитор? Какие-то силы толкались в груди, вызывая уверенность, что мне все доступно и что от меня зависит себя образовать; предстоящая судьба виделась клавиатурой, на которой я выбиваю симфонию..."[4] В своей концепции "симфонической личности" Карсавин попытается философски обосновать это мироощущение.

Не случайно первое десятилетие начала XX в. называют серебряным веком[5]. Карсавин сравнивает это время в России с Европой XIII столетия, соотнося существование различных религиозных поисков и ересей на основе христианства.

Карсавин переходит к религиозно-философской проблематике не через отход от марксизма, как С. Булгаков, С. Франк, Н. Бердяев, и не из литературы, как символисты Д. Мережковский, А. Белый, В. Иванов, а как историк-медиевист. Первое было для него маловероятным, так как марксизм в начале века был уже преодолен как направление мысли и мировоззрение. Второе более вероятно: Карсавин, будучи сыном танцора Мариинского театра Платона Константиновича Карсавина (1854–1922) и братом Тамары Карсавиной, известной примы-балерины в труппе Дягилева, был явно посвящен в дискуссии, связанные с проблемами искусства (публиковались в журнале

Дягилева "Мир искусства"). Влияние этой среды и взглядов символистов на художественное творчество как особую высшую форму постижения реальности объясняет стилизацию некоторых работ Карсавина под труды гностиков: "София земная и горная", "Поэма о смерти", а также "Венок сонетов" и "Терцины". Не исключено, что первоначально круг проблем, интересующих Карсавина в студенческие и послестуденческие годы (в 1901 г. он оканчивает 8 классов гимназии с золотой медалью и аттестатом зрелости и поступает на историко-филологический факультет Петербургского университета), когда он начинает академическую карьеру, был очертан не без влияния тем, дискутируемых именно в среде символистов на религиозно-философских собраниях Мережковских.

И все-таки Карсавин идет дорогой своего другого предка по материнской линии (Анны Иосифовны Карсавиной, урожденной Хомяковой, которая была племянницей А.С. Хомякова), одного из основателей славянофильства и отца светского богословия, по выражению Милюкова[6]. Карсавин занимается изучением религиозной жизни и культуры Европы средневековья, вначале только как историк пытается понять, описать историю, а позднее как философ ее объяснить. Темы его исторических работ связаны с общей для начала XX столетия проблематикой. Это и декаденство, и мистицизм, и зарождающиеся на почве христианства религиозные движения и ереси. Дипломное сочинение Карсавина "Апполинарий Сидоний как представитель падающей Римской империи и как исторический источник". За него он оставлен в 1906 г. при кафедре всеобщей истории для приготовления к профессорской и преподавательской деятельности. В 1913–1914 гг. Карсавин делает доклады "Символизм мышления и идея миропорядка в XII–XIII веках", "История мистики в средние века". Целесообразно представить те идеи и темы, которые обсуждались в начале века и которые перекликаются с карсавинскими, – для обозначения пути становления его философии.

Наиболее значимым для конца XIX–начала XX в. оказался круг идей и проблем, поставленных символизмом, возникшим "через критику позитивизма, утилитаризма, народничества (в противовес им. – *Ю.М.*) или просто как восприятие, перенятие идей западноевропейских символистов"[7], который стали признавать в России только в начале XX в.

В 90-е годы в литературе еще господствовал как бесспорная истина социологический критерий, идеалом ее служил "базаровский натурализм, излюбленным методом – энциклопедизм Герцена, а родной стихией – общественность, общественность и общественность"[8], корифеями которой были Чернышевский, Некрасов, Писарев и др. В изобразительном искусстве – идейно-критический реализм художников-передвижников И. Крамского, Н. Ге, Г. Мясоедова, В. Перова, И. Репина и др. Народнические, крестьянско-демократические идеалы, питавшие передвижническое искусство, обнаружили свою несостоятельность и начали испытывать идеологический и формально-пластический кризис. Острую оценочность сменили пассивный объективизм, анекдотизм, наивный дидактизм и поверхностное морализаторство. Позднее пере-

движничество стало сближаться с поздним академизмом и салонной живописью. Возрос интерес к формальным задачам, к утонченности и одухотворенности живописи.

Начиная свое творчество в среде, "где все течения были поглощены и вобраны песчаными плоскими мелями бессильной общественности и прочно укоренившейся реакции"[9], молодые литераторы и художники встречались в кружках, в которых они могли узнавать о происходящем в духовной жизни на Западе. Не случайно В. Брюсов встречает впервые К. Балмонта в студенческом "Обществе любителей западной литературы". Александр Бенуа устраивает в доме у родителей, где была собрана коллекция картин, книг и периодических изданий по искусству, нечто вроде кружка самообразования. Типичный путь к символизму описывает в своей автобиографии Брюсов: «От сказок, от всякой "чертовщины" меня усердно оберегали. Зато об идеях Дарвина, о принципах материализма я узнал раньше, чем научился умножению. Нечего и говорить, что о религии в нашем доме и помину не было: вера в бога мне казалась таким же предрассудком, как и вера в домовых и русалок»[10].

Увлекаясь литературой, уже осознавая себя поэтом, Брюсов вначале пишет стихи под влиянием Некрасова; около 1890 г. он впервые знакомится с поэзией французских символистов – Верлена, Маллармэ и Римбо – и, не будучи знаком с западноевропейской литературой последнего полустолетия, поражается тому, как далеко ушла поэзия от творчества романтиков.

Начальному символизму в России, его так называемой первой волне – ее представители это Н.М. Минский, Д.С. Мережковский, З. Гиппиус, К. Бальмонт, В. Брюсов (вероятно, это название связано со стихотворением Брюсова "Мы" (1989, 4 апр. – "В мире широком в мире шумящем, Мы – гребень встающей волны") – свойственно узкое понимание символизма, определяемого Бодлером как искусство недосказанности и намеков на невидимый мир позади выраженного образа, который раскрывается средствами усложненного языка, прислушиванием к своему внутреннему голосу и чувствам, их культивация. Это дало основание отождествлять символизм с декаденством, сравнивать символистов с "последними представителями латинской цивилизации поры ее ущерба и изобретателями новых ощущений, пропитанных тончайшими ядами духовного и морального разложения века умирающего, и поэтому способных обостриться до какого-то невероятного ясновидения чувств"[11].

Объяснением для появления символизма Дягилев считает отсутствие общей идеи: "В эпохи, так интенсивно охваченные единством миросозерцания и конечной цели, в эпохи, когда вера и значение жизни казались ясно несложными и объединяли всю массу в одном служении одному Богу, тогда, конечно, не было и не могло быть той дифференциации человеческой личности, к которой мы приходим теперь с нашим мучительным эклектицизмом..."[12]. Но кажется более вероятным, что *символизм* есть *не следствие отсутствия общей идеи, а средство* для *оправдания существования различных идей и многих*

истин. Мережковский в своем романе "Христос и Антихрист" развивает дискуссию о равнодопустимости и возможности существования добра и зла – Христа и языческих богов. Но наиболее ярким в связи с этим представляется стихотворение Брюсова "Я", с его:

И всем Богам я посвящаю стих...
Как верный ученик, я был ласкаем всеми,
Но сам любил лишь сочетанье слов.

Чтобы слова сочетались в нечто новое, оригинальное, поэту необходимо творческое вдохновение, переживание, которое сводится Брюсовым к "мгновению", к наблюдению своих собственных психических комплексов и индивидуальных "идиосинкразий"[13]. Для того чтобы пережить такое мгновенье, необходима абсолютная свобода субъекта, которая доступна и дозволена не всем, а только избранным поэтам, имеющим доступ и средства к постижению тайн природы и высшей сущности символических образов. Поэт это теург, выходящий через свое творчество за пределы реального мира, в запредельное своего Я. Брюсов отстаивает право художника на полную свободу, но искусство это только средство, и только оно для символистов пригодно для раскрытия творческой сущности человека. Все внимание сконцентрировано на художнике, он центр и предел стремления создаваемого им мира, включающего переживания запредельного и вечного. Поэтому моменты, мгновения этих переживаний и настроений, фиксируемые средствами искусства, имеют непреходящую ценность.

"Все настроения, – пишет Брюсов в 1899 г. в своей брошюре "О искусстве", – равноценны в искусстве, ибо ни одно из них не повторится; каждое дорого уже потому, что оно единственное...", нечто новое, "содержание которого черпается из своей души".

Здесь потому так подробно излагается этот аспект понимания Брюсовым роли художника – творческой личности, что он распространяется Карсавиным на понимание любой личности как самоценной совокупности многообразия ее "моментов – качествований". И не только потому, что они являют собой нечто новое, а потому, что они личны, индивидуальны и единственны. Но в этом, пожалуй, и все сходство; другая сторона утверждения Брюсова о самодостаточности творческого Я в принципе противоположна позиции Карсавина. У Карсавина личность возможна только как осознание своего Я через Другое, в сопричастности другой личности (соединении с Богом, высшей личностью, субъектом). У Брюсова же Я это такое средоточие, где все различия гаснут, все пределы примиряются. Первая (хотя и низшая) заповедь – любовь к себе и поклонение себе, credo[14]. Брюсов сам осознает импликации последовательного индивидуализма – отказ от служения одному Богу, понимание своего Я как самодостаточного. Таким результатом оказывается "одиночество".

Нет единенья, нет слиянья –
Есть только смутная алчба,
Да согласованность желанья,
Да равнодушие раба.

* * *

Напрасно дух о свод железный
Стучится крыльями скользя
Он вечно здесь над той же бездной:
Упасть в соседнюю – нельзя!

"Вторая волна" символистов 1903 г. сформировалась в начале 1900-х годов – Белый, А. Блок, Вяч. Иванов, Сергей Соловьев и др., – по выражению Белого, уже осознающего себя не декадентом, но символистом, это должно означать попытку выхода из узкого круга индивидуальных душевных переживаний и настроений, попытку уйти от одиночества. Белый пишет: "Личность в моем понимании в индивидуализме включалась в соборность, я изучал виды соборностей (церкви, братства, коллектив, коммуны и т.д.)"[15]. Белый пытается синтезировать все найденные до сих пор истины, методы познания и философские системы. Отмечая, что он «ни шопенгауэрианец, ни соловьист, ни ницшеанец, менее всего "ист" и "анец"», Белый называет свое мировоззрение "плюродуо-монизм, т.е. пространственная фигура, имеющая **одну** вершину, **многие** основания и явно совмещающая в проблеме имманентности антиномию дуализма, – но преодоленного в конкретный монизм"[16]. Но результатом такого всеобъемлющего синтеза оказались только "сочетанья слов" и эклектицизм. Белый отмечает, что в 1905 г. стираются контуры между символистами первой и второй волны.

Итак, прослеживая путь идейных исканий, можно вывести, что он проходит от отрицания, дробления общей идеи и признания пантеона богов и многих истин к такому поиску их синтеза и от неудавшегося синтеза к поиску новой религии, нового единого живого Бога, который (поиск) сводится к сектантству. Возникает вопрос, почему столь детально рассматривается именно это направление развития идей? Не анализируются ни влияние Л. Толстого, творчество которого стоит в центре интеллектуальной жизни России, ни круг проблем, фиксируемых в философии, богословии. Представляется, во-первых, что именно эта линия развития идей особенно интересовала Карсавина. Во-первых, так как Карсавин пришел в философию из истории, его интересовали реальные события, дух эпохи, ее сопереживание и творение. Что наиболее ярко удавалось символистам, так как это их кредо. И в то же время за обозримый и сравнительно короткий срок существования символизма стало ясно, что поставленные ими вопросы – индивидуальности и свободы личности в ее отношении к Богу – актуализировались, применяя термин Карсавина, в изживающую себя форму крайнего индивидуализма и сектантства. Но сами вопросы и идеи содержат в себе потенциально и другие пути своей актуализации. (Основное убеждение Карсавина – центральная роль личности в раскрытии смысла бытия и истории.) Карсавина интересует прежде всего, как методологически объяснимо и возможно существование единого и многого, принятие Бога и поисков истины вне его и с ним. С этими вопросами он с необходимостью должен перейти от истории к философии истории и метафизике.

II

Попытка провести параллели между философской концепцией Карсавина и Плотина представляется не случайной, так как их сближают, во-первых, постановка вопроса о возможности единства, единого и многого, совершенного и несовершенного и, во-вторых, то, что́ их толкает к поиску ответов на эти вопросы, а именно сложившаяся ситуация в рефлексии существующих идей и необходимость дальнейшего их развития, раскрытия новых направлений, путей реализации заложенных в них потенций.

Плотин обращается к Платону, с которым его объединяют мотив философствования вообще, поиск обоснования единства бытия в его совершенстве и гармонии на фоне эмпирического многообразия и несовершенства. В Пролегоменах (Введении) к философии Платона Оливер Гигон отмечает, что в начале Сократ подготавливает характерный духовно исторический процесс. "Это процесс распада этических, общественных, политических традиций", постоянно растущей неуверенности единичного субъекта в среде этических понятий и норм. Лабильность политических структур вносит в этот процесс свой вклад так же, как собранный материал в этнологии, с одной стороны, с другой – это развитие правосудия и искусства адвокатуры и, наконец (не следует забывать), искусство драмы, главный предмет которого – экспериментирование с противоположными этическими позициями.

Для Сократа и, может быть, еще больше для Платона центральным пунктом философии становится работа над противопоставлением этому процессу распада и "предложение таких направлений деятельности, без которых осмысленная практика невозможна"[17]. Платон воспринимает неуспокоенность, в определенной степени и безнадежность, исторического мира в основе своей иначе чем Аристотель, который на 40 лет его младше. И не важно, в какой степени в этом восприятии истории сыграли свою роль политический распад Афин, смерть Сократа и злоключения самого Платона в Сиракузах. Существенно, что для Платона сфера идей была целью надежд, местом конечного покоя и уверенности – и это больше, чем просто научная правильность (истинность). Поэтому Плотину ближе по духу Платон, когда, выступая против гностиков, он утверждает: "Без настоящей добродетели речи о Боге являются пустословием"[18]. Вернер Байервальтерс комментирует это высказывание: «Философская мысль не должна укрепиться в чисто умозрительной конструкции "абстрактной системы", а должна быть и оставаться "живым Логосом"»[19]. Но кроме того, что Плотин руководствуется общим с Платоном мотивом самопознания и опыта единства, он также пытается развить те стороны платоновской системы, которые самим Платоном не затрагиваются или же остаются не разработанными до конца, и поэтому Платон умело их избегает. Ранние диалоги Платона имеют главным своим предметом занятие с видообразующим содержанием мужественного, благочестивого или благоразумного поведения.

Позднее Платон пытается расширить представление о единстве, вывести его за рамки этических категорий и распространить на тоталитарность опытного мира. Повсюду, где предполагается упорядоченность, подобие множества вещей и явлений он обозначает это единство идеей, обобщая его (это единство) до обозримо последней идеи космоса. Возникают, таким образом, идеи высшего и низшего порядков и ставится задача мысленно проследить их связи. Но в то же время необходимо выяснить, что же означает сама эта связь. Платон в поисках единства приходит к парадоксальному с точки зрения исходного тезиса представлению о противоположности конечных максимально обобщенных идей, например: покой–движение, подобие–различие, единство–множество, и подводит к вопросу о существовании антимира идей (артефактов). Так Платон уклоняется от вопроса об онтологическом статусе общего и связей между идеями, а также о фиксации связи между идеей и опытным миром. Он использует понятие (Methexis), которое употребляется преимущественно в сфере практики и обозначает "принять участие" в каком-либо мероприятии, но может быть интерпретировано и как "иметь нечто" от идеи, "соучастие" в ней. Это понимание связи между идеей и ее проявлением в опытном мире Платон не разрабатывает детальнее в онтологическом аспекте и не фиксирует понятийно. В конкретных случаях всегда возникает проблема: в данном случае речь идет об идее как единственно истинном бытии, или же как об общем понятии?[20] Но представляется, что для Платона важнее всего было привести мысль к существующему единству, доказать возможность мыслимого единства как обоснования существования абсолютного Добра, что более близко Плотину.

Философия Плотина привлекает в первую очередь своей установкой на Единство. Здесь он полемизирует с Аристотелем, который допускает существование многих, а именно по числу небесных сфер, принципов, так как каждая из них (небесных сфер) должна иметь свой особый движитель. Аристотель исходит из того, что "существует первый принцип, который имеет отдельное бытие, что он – сверхчувственный". Но утверждая, что он мыслит самого себя, он тем самым, замечает Плотин, отнимает у него первенство, так как это уже двойство[21]. Плотин задается вопросом, который для него есть следствие первого допущения (существования нескольких исходных принципов): зависят ли ноумены от Единого и Первого, или же для них существует множество начал? А что тогда, кроме случая, заставляет их "соединяться для действия по единому плану, следствием осуществления которого могла бы быть гармония неба"?[22] Поэтому Плотин детально обосновывает свою философию Единства из Первоединого.

Единство, по Плотину, выражается как в возможности мысли в ее пределе приблизиться к нему, так и в психическом пределе состояния экстаза, в основе которого лежит *ощущение* стремления к высшему, к Божеству, за пределы своего Я и сознания. Дух в поиске единства устремляется вверх, вбирая в себя все больше содержания, и доходит до мышления сущностей и до последнего возможно мыслимого мышления самого себя.

"Дух существует настолько как дух, насколько он мыслит сущее, а сущее существует настолько как бытие, насколько оно, будучи мыслимо, дает возможность Духу мыслить и существовать. Но понятно, что причина того и другого вместе, из которой проистекает *мышление мыслящего* и *бытие существующего*, должна быть иная, отличная от них обоих, и так как оба они, хотя и даны всегда совместно и нераздельно и одно без другого быть не может, но все же представляют собою двойство, то общее их начало должно стоять выше этого двойства и представлять собой чистое единство"[23]. В единстве мыслимого и мыслящего как самостоятельного единства, так же как и в бытии сущего бытийствующего, происходит слияние единения субъекта и предиката. В данном случае предикат и субъект едины в их самости, сущности, где, согласно Плотину, причина равна следствию. Мышление мыслимого остается в то же время и бытийствующим бытием. "Дух есть вместе и сущее *или* мыслящее и мыслимое"[24]. Мыслящее и мыслимое суть нечто, которое имеет неразрывность, единство пространства и времени. Сущее как бытийствующее бытие в пределе, т.е. сущности, мыслится только Духом. Дух в свою очередь должен существовать, быть. Таким образом, мыслимое и мыслящее, сущее скорее всего являются триединством, что замечает и Плотин. Двуединство мыслящего и мыслимого есть одновременно и сущее.

Так как сущее как двуединство мыслящего и мыслимого является самым предельным мыслимым, то за этим пределом может быть несущее, не-временно́е, не-пространственное, которое нельзя определить, иначе это станет сущим, будет минимально ограничено как двуединство.

Но зачем говорить о том, что́ не определимо. По всей вероятности, чтобы ответить на вопрос: а откуда сущее, двуединство, как оно возможно, Плотин пользуется логическим приемом: если есть двоица, то должна быть единица, если есть второе как двойство, то должно быть и первое как не-сущее, простое, вечное, неделимое. Но так как оно Единое, то должно включать в себя и двуединство, так как оно первое, то должно производить двуединство. Так как оно включает двуединство, т.е. в свою очередь есть Дух и заключает в себе все, то имеет также способность производить. Если Дух есть порождение первого, то Первое должно иметь в себе все то же, что и двуединство, и более того, должно быть совершенным по отношению к двойству. Первое же производит умаленное совершенное, так как не может просто удвоиться: это, во-первых, умалит его совершенство, и, во-вторых, с необходимостью встает вопрос о высшем единстве как равных первого и второго, которое (первое) уже не может быть первым или же началом производимого, таким образом, первое должно производить нечто, не умаляя себя. Так как первое имеет все и все из него, то принципиально не может быть нового, т.е. того, чего бы не было в первом.

Идея о двуединстве как последнем мыслимом снимает парадокс Платона о противоречии последних категорий мышления: покой – движение, равенство – различие и т.д. и как следствие допускает идею

о возможности равнозначности Добра и Зла. "Итак, мы доказали, насколько доказательство возможно в подобных вопросах: выше сущего стоит Первоединый и второе после него место занимают сущее и Дух, а третье – Душа"[25].

Дух, который заключает в себе все, многоедин, содержит в себе все сущности, все ноумены в совершенстве, но, будучи всем, должен уметь и нечто производить, порождая по образу своего отца. Дух рождает душу, которая включает в себя все, но умалена тем, что не может себя мыслить.

Плотин, используя логику самопорождения из совершенного по образу своему, проводит ее до минимально последнего, возможного и низшего, вводит диалектику части и целого и формулирует свой основной принцип сверхчувственного, сущностного бытия: "... каждая сущность и в себе самой, и в каждой другой имеет перед собой и видит все прочее. Каждая из них везде, каждая есть все, и все заключается в каждой: "... все здесь велико, потому что и малое тут велико... каждая часть составляется из совокупности всех, так что каждая, будучи частью целого, есть вместе с тем и все целое"[26]. Плотин подводит к идее о существовании различных видов пространства, о многомерности и единстве умопостигаемого мира.

Основная трудность Плотина – объяснить, как и "почему от Первоединого происходит едино-многое?"[27] Здесь Плотин может только сказать: Первоединое есть совершеннейшее, а все – даже в реальном мире, – достигая зрелости, нечто порождает. Плотину явно не хватает гегелевской диалектики самодвижения неопределенного бытия и ничто как к своему основанию (von Sein und Nichts zum Grund). Плотин только утверждает порождение Духом бесконечного разнообразия из себя. Но основное положение, которое привлекает внимание именно к Плотину, так это его определение Двойства и исходя из него – Единства. Единство мыслящего и мыслимого как сущее, как универсальное положение нечто в своей самости присуще не только идеальному, но и реальному, не только сущностному, но и конкретному миру. И таким образом, это связывает, объединяет эти два вида бытия – мыслимое и мыслящее – в их предельной определенности.

III

Карсавин обычно не делает ссылок на философские источники, но в своей работе "О началах", где он пытается разработать христианскую метафизику, одним из первых своих оппонентов он называет Плотина, чьи философские позиции и прежде всего логика их доказательства ему близки.

Развивая свою метафизику всеединства, Карсавин полемизирует не только с Плотиным и включает в свою систему элементы не только плотиновской философии. Бл. Августин, Ник. Кузанский, Григорий Нисский, Шеллинг, Гегель – взгляды этих и многих других мыслителей стали полем рефлексии Карсавина. Но мы здесь рассматриваем только влияние Плотина на карсавинскую концепцию всеединства, и причем только по вопросу о двуединстве и Единстве.

Философия Карсавина – это философия личности в отличие от чисто спекулятивной системы Плотина. Поэтому в начале изложения своих позиций Карсавин исходит не из "описания гипотез", а из непосредственно наблюдаемого индивидуальной личности, а потому говорит не об истине как таковой, а об "истинности нашего знания", в центре которого находится индивидуум. Карсавин разбирает Декартово "Cogito ergo sum", в основе которого, по его мнению, лежит плотиновское определение двуединства и где утверждается единство мыслимого и мыслящего, сущего и Духа, субъекта и объекта. "Cogito" притязает на "sum" лишь в пределах себя самого[28]. Сознание есть бытие, себя самого сознающее. Но это двойство бытия и сознания имеет, по Карсавину, своим первым моментом бытие, себя не сознающее, но имеющее сознание. "Оно только не сознавало себя в качестве существующего. Оно обогатилось тем, что, непреодолимо раздвоившись, сознает себя сразу двумя своими моментами: бытием и знанием"[29].

Единство мыслимого и мыслящего было предельным единством уже у Аристотеля. Для Плотина это двуединство, которое предполагает первоединство. Карсавину ближе именно плотиновский подход. Для того чтобы существовало двуединство субъекта и объекта, необходимо существование первого как иного по отношению ко второму и как находящегося вне второго. Поскольку второй момент есть "второй", он – иной чем первый: *себя самого* разъединяет в себе и сам собой есть субъект и объект. Но второй момент *есть* только в том случае, если разъединяемое им (в себе и в качестве себя самого) существует и вне его как единое, и ему "предшествует"[30]. Хотя Карсавин, излагая все это, полагал, что всего лишь пересказывает Плотина, однако у Плотина нет самодвижущихся превращений в двуединстве. Он только фиксирует двуединство мыслимого и мыслящегося и оговаривается, что это может быть триединством, так как еще должно быть их существование, т.е. то, что двуединство включает в себя как бытие, бытийствует. Карсавин фиксирует это понятие как "инстинствование". Здесь несколько ирритирует то, что Карсавин оперирует только тождественностью субъекта и объекта, в то время как "истинствующее бытие" должно в принципе означать единство субъекта, объекта и предиката. Это как раз то триединство, о котором говорит Плотин; оно не есть первоединство иное чем только "Бытие", лишенное самосознания, и поэтому его нельзя назвать ни бытием ни небытием (либо что-либо "есть" только через "истинствование", т.е. через самосознающего себя бытийствующим. Здесь, по всей вероятности, Карсавин приближается к шеллинговской концепции о Бытии как первоначально "безсущностного основания" ("wesenloser Grund")[31]. Не совсем ясно откуда у Карсавина эта непреодолимость в раздваивании бытия.

Карсавин видит недостаточность обоснованности тезиса о раздвоении единого и вводит гегелевскую диалектику самодвижения–саморазъединения как диалектику становления самоосознания. Так он пытается решить двойную задачу: с помощью одного принципа представить, во-первых, саморазъединение Первоединого – *совершенного* – небытия и, во-вторых, по карсавинской терминологии, *несовершенного* в

совершенном бытии. Карсавин начинает, как обычно, с индивидуального неопределенного единства. Первое *неопределенное единство* можно интерпретировать, оставаясь в терминологии единства субъекта, объекта и предиката, как "Я есть", которое раздваивается в свое 1-е определение – "я есть мыслящий", обогащая себя знанием, получая, актуализируя новое качествование, но так как в данный момент все остальные качествования "я" присутствуют в нем стяженно, то я качествует в данный момент как "я мыслящее". И в то же время оно неразрывно со своим первым неопределенным единством, исходным "я" и возвращается в него, обогатившись знанием себя как мыслящего, т.е. воссоединяется с ним. С некоторым забеганием вперед в употреблении нераскрытых карсавинских понятий это демонстрирует основную динамическую систему концепции всеединства Карсавина применительно к личностному бытию, как то: первоединство – саморазъединение – самовоссоединение.

Установив двуединство первых двух моментов, можно точно так же установить и двуединство второго с третьим и третьего с первым. "В самом деле, определив третий момент, *как вос-соединение – воссоединенность "субъекта"* с "объектом", не трудно усмотреть, что третий момент возможен только *после* разъединения – разъединенности и только *в ней*, т.е. только *после второго и во втором*, но что он исходит не из второго, а из первого: не из разъединенности, а из первоединства"[32]. Разбирая и анализируя философские концепции, Карсавин стремится обнаружить в них только основную религиозную апорию.

Принцип двуединства как единства мыслящего и мыслимого, субъекта и объекта из первоединого, динамика первоединства–саморазъединения–самовоссоединения Карсавин проводит, представляя философскую сторону своего учения о Боге истинном и всеблагом как о совершенном триединстве. Анализируя "определенности" божества как Истина–Любовь–Благо, он разбирает эти "определенности" по принципу триединства, в динамике первоединства–саморазъединения и самовоссоединения, где Истине присущ момент разъединенности двуединства постигаемого и постигающего: Любовь – любит и любимо, Благо – раскрытие и раскрытость[33]. Существенно здесь то, что всегда есть Первоединое как совершенно одно и все всеединое, это то, что сближает карсавинскую позицию с Плотином. Возвращаясь к первоначально поставленной проблеме – как возможно единое и многое – и к проблеме их равнозначности, Карсавин явно ищет обоснование именно для Первоединого. И утверждает: "Истина едина, проста, неделима, хотя есть много истинного"[34].

Найденные параллели между философией Плотина и метафизикой христианства Карсавина схематичны и далеко не исчерпывают все стороны учений этих философов, а скорее обозначают направление дальнейших поисков. Первоначально удалось проследить общность мотивировки философствования Плотина и Карсавина на фоне разъединяющейся и противоречивой многообразной исторической реаль-

ности: оба мыслителя исходят из сложившейся ситуации в рефлексии философских идей, оба ищут единства в Абсолюте, в Первоедином, Боге.

[1] См.: *Кошарный В.П.* Карсавин Лев Платонович. Русская философия. Словарь / Под ред. М.А. Маслина. М.: Республика, 1995. С. 222; *Зеньковский В.В.* История русской философии. Л.: ЭГО, 1991. Т. II, ч. 2. С. 152; 1-е изд. Париж, 1948–1950; *Бердяев Н.А.* О рабстве и свободе человека. Париж, 1972. С. 30; 1-е изд. Париж, 1939; *Хоружий С.С.* Жизнь и учение Льва Карсавина // Карсавин Л. Религиозно-философские сочинения. М.: RENAISSANCE СП EWO–S and D, 1992. Т. 1. С. IX.

[2] *Флоровский Г.В.* Пути русского богословия. Париж: YMCA–PRESS, 1983. С. 509.

[3] *Милюков П.Н.* Очерки по истории русской культуры: В 3 т. М.: Прогресс–Культура, Труд, 1994. Т. 2, ч. 1: Вера. Творчество. Образование.

[4] *Белый А.* Начало века. М.: Худож. лит., 1990. С. 24.

[5] Понятие "серебряный век" ввел Бердяев для того, чтобы провести параллель к золотому веку русской поэзии времен Пушкина.

[6] *Милюков Т.Н.* Указ. соч. С. 182.

[7] Представители символизма, возникшего во Франции в 1885 г., – Э. По, Бодлер, Верлен, Малларме, позднее Гюисманс – во Франции, Ницше, позднее Ст. Георгэ – в Германии, Ибсен и Гамсун – в Норвегии, Метерлинк, Роденбах, Жилькэна, Верхарн – в Бельгии, Уайлд – в Англии.

[8] *Эллис* (лит. псевдоним Л.Л. Кобылинского). Русские символисты. М., 1910. С. 66.

[9] Там же. С. 67.

[10] *Максимов-Евгеньев В.Е.* Автобиография В.Я. Брюсова (в увлечениях) // Памяти Валерия Брюсова: Сборник. Л., 1925. С. 6.

[11] *Иванов Вяч.* Лики и личины России // Эстетика и литературная теория. М.: Искусство, 1995. С. 146. Статья написана В.И. Ивановым по-итальянски для итал. энцикл. словаря Трекани, 1936 г.

[12] *Дягелев С.* Сложные вопросы // Мир искусства. 1989. № 3/4. С. 52.

[13] *Иванов Вяч.* Указ. соч. С. 151.

[14] *Брюсов В.* 22 февр. Из письма к Самыгину. Дневники 1891–1890. 1927. (Printed in Belgium by Jos. Adam. Brussels. 1972. P. 61. Bradda Books LTD. Letchworth-Herts-England).

[15] *Белый Андрей.* Начало века. С. 537.

[16] *Белый Андрей.* На рубеже двух столетий. М., 1989. С. 196–197.

[17] Olof Gigon, Prolegomena: Ausgansgpunkte und Umkreis der Philosophie Platons // Platon Begriffslexikon. Zur achtbändigen Artemis – Jniläumausgabe. Verfasst von Olof Gigon und Laila Zimmermann. Buchclub Ex Libris Zürich: Artemis Verlag Zürich und München. 1974. S. 12.

[18] Plotin, gegen die Gnostiker. Enneade. V. 3 [148–149], in Plotins Schriften, Bd III, Text u. Ubersetzung der Sriften von Richard Harder. Hamburg, 1964. S. 151.

[19] Werner Beierwaltes. Vorwort in: Selbsterkenntnis und Erfahrung der Eeinheit. Plotins Enneade, V. 3. Text. Uberseztung. Ynterretation. Erlauterungen. Frankfurt, a.M., 1991. S. 14.

[20] К анализу идей у Платона, см. также Platon. Begriffslexikon. Zur achtbandigen Artemis-Jubilaums ausgabe verfasst von Olof Gigon und Haila Zimermann. Zurich; München: Artemis Verlag, 1974. S. 166–175.

[21] *Плотин.* Эннеады. Вершины мистической философии. Киев: УЦИММ–Пресс, 1995. V. 1.9 (С. 134).

[22] Там же. V. 1.4. С. 127–128.

[23] Там же.

[24] Там же. С. 128.

[25] Там же. V. 1.10. С. 135.

[26] Там же. V. 8.4. С. 196.

[27] Там же. V. 4.1.

[28] *Карсавин Л.П.* О началах. Санкт-Петербург: EMCA–PRESS, 1994. С. 81.
[29] Там же. С. 82.
[30] Там же. С. 84.
[31] См.: *Karsawins L.P.* Ontologie der Dreieinheit. Die Strukur des kreaturlichen Sens als Abbild der gottlichen Dreifaltigkeit // Or. chr. per. 1943. N 9. S. 382. Эту параллель в понимании Бытия Карсавиным и Шеллингом проводит Густав Веттер.
[32] Ibid. S. 84.
[33] См.: Ibid. S. 130, 144, 147.
[34] Ibid. S. 127.

"КОГДА ЧЕЛОВЕК СОПРИКАСАЕТСЯ С ДЫХАНИЕМ БОЖЬИМ..." (БИБЛИЯ И ЛЕВ ШЕСТОВ)

В.Л. Курабцев

Человек остановился перед Добром. И увидел, что это – добро. Которое лишает человека *личного права*, наказывает и подчиняет другим, обществу. И не увидел человек вокруг силы, которая была бы выше добра, которая бы лично его защитила. Даже Бог оказался богом, равным добру, безразличным к бесконечности человека и его жизни. Так кто же прав – Толстой с его "Богом-добром" или Ницше, явивший вместо этого Бога сверхчеловека? Род, государство, общество, "всемство" ("все мы" Достоевского) или индивид, личность, его единственная и загадочная жизнь? "Не следует ли в абсолютном эгоизме видеть неотъемлемое и великое, да *великое*, свойство человеческой природы?"[1] И не есть ли Бог – не добро, а *жизнь*, и Его присутствие в человеке узнается по мощному пробуждению силы жизни, как у Льва Толстого эпохи "Войны и мира"? И человек, которого В.В. Зеньковский считал уникально теоцентричным мыслителем в русской философии, сравнимым только с религиозными философами школы Голубинского; считал тем мыслителем, у которого творческое ядро представляло собой глубочайшее переживание "инобытия" веры, отправился в многолетний и неизведанный (потому что для каждого человека особый, от начала и до конца) путь к своей обетованной земле[2].

А начиналось все в Киеве, на древнем Подоле. Еврейский мальчик, изучавший по воле отца хасидизм и Каббалу, искал, все-таки, свое, "самое важное" – в гимназии и в университете. Сначала он решил, что это позитивизм Спенсера и Милля, потом – что философия Канта, но "самого важного" в "оскорбительной ясности" позитивистов и в принуждающей общеобязательности кенигсбергского философа не нашел. Его первым учителем философии стал поэт Возрождения, поэт полнокровной жизни – Уильям Шекспир. А другим великим учителем – философ жизни и духа Возрождения Фридрих Ницше. И был, конечно же, третий учитель – гениальная русская литература XIX–начала XX вв. (не

случайно он называл лучшими русскими философами Пушкина, Гоголя, Достоевского, Толстого, Чехова). Но в самой сердцевине философии Иегуды-Лейба Шварцмана (так назвали при рождении Льва Исааковича Шестова, 1866–1938) оказалась Библия, Священные книги Ветхого и Нового завета. Там он искал, уходя от европейского гуманизма, основанного на традициях христианства и на греческой мудрости – "Афинах", свой "Иерусалим" – сокрытую истину, спасение от уродливого мира, неущемленную жизнь.

Уже в эмиграции (с 1919 г.), прогуливаясь по залам Лувра, Лев Исаакович говорил тонкому знатоку Св. Писания Н. Татищеву: "История Авраама, Исаака, Иакова, Иосифа – семейная хроника четырех поколений. В ней не дано отвлеченного понимания жизни, но огненное понимание всем существом человека. Здесь узнают как творить, делать Жизнь... Мы по-настоящему узнаем где, когда и для чего мы живем"[3]. И хотя завершение хроники жизни, по словам Льва Шестова, "дано в Новом Завете – жизнь и дело Христа и апостолов"[4], признать Шестова христианским философом или хотя бы, как заключил Г. Федотов, – представителем "иудео-реформаторской линии христианства"[5], никак нельзя. Им владела мысль о Боге-Отце, но не о Боге-Сыне. Даже цитируя слова Иисуса Христа, он старался не называть Его имя, а писал: "как сказано в Писании". А если и упоминал, то для того чтобы утвердить имя Отца: Христос, по Шестову, подтверждает, что первая заповедь – "Слушай, Израиль! Господь Бог наш есть Господь единый; ...И возлюби Господа Бога твоего..." (Новый Завет, Мк, 12; 29, 30). Но "вторую подобную ей" заповедь Иисуса о любви к ближнему Шестов или не вспоминает, или связывает этот сущностный аспект христианства с влиянием "Афин".

В его понимании Бог сотворил Вселенную и жизнь по принципу "добро зело"; после первого грехопадения утвердился принцип "по ту сторону добра и зла". Сократ же сотворил "более высокую ценность" – вечное добро, по сути иллюзию человеческого разума, направленную против жизни и свободы отдельного человека. А еще раньше предавший своего Отца и уступивший зачаровывающим словам Змея (Дьявола) безгрешный Адам совершил первый и величайший грех – начал познавать добро и зло, и в результате действительно открыл немощное добро и помог рождению всеуничтожающего зла. Библейскую историю грехопадения, которая послужила основой не только его *онтологии*, но и *антропологии*, *этики*, других частей учения, Шестов понимает антигегельянски, в традиции Петра Дамиани, связывая смысл ее не с ослушанием Бога (когда само познание оказывается великим благом), а с началом познания. И это, по Шестову, стало началом греха, зла, несвободы и ужасов жизни; началом безграничной власти "пустого небытия" – Ничто – над миром и человеком. И одним из аспектов Ничто у философа предстает Этическое, включающее земную совесть, и земное сострадание, и жертвенную, по сути христианскую, любовь.

Лев Шестов был певцом всемогущего библейского Бога и почти равного Ему "живого" человека. А формулы добра и любви ему

виделись как те земные, человеческие вериги, которые ограничивают и ущемляют и святые атрибуты Бога, и великое достоинство, и права отдельного человека. По этому признаку он мог любого святого низвести до "чистейшего нуля" (князь Мышкин) или "лубочного святого" (Зосима у Достоевского). В Шестове витал вовсе не дух православия, христианства, а дух Возрождения, витализма Ницше, в определенной мере парадоксально сочетавшийся с духом "огненной" жизни Библии.

И этот дух, признавая возможности зла даже на пути к Богу (так, согласно Шестову, пошел к Богу после насилия над слабоумной девушкой отец Сергий Льва Толстого), парадоксально желал истребления не только и не столько личного, сколько общего, мирового зла, причем и в прошлом, и в настоящем, и в будущем. Спасения осужденных за истину "избранников" – Сократа, Джордано Бруно, пророков, всех сожженных на кострах инквизиции. И это спасение возможно, ибо библейский Бог-Абсурд и пришедший к Нему человек не знают ничего невозможного. "Перед лицом Творца нет законов ... нет принуждений... – и преступления перестают существовать"[6].

Борец за абсолютную свободу человека, но свободу *перед лицом Творца*, Шестов видел в глубинах души человека, в "капризе", в "иррациональном остатке" души то сверхэмпирическое, что роднит человека с Богом, который хотя и безосновен, но чуток к "живому" человеку, и позволяет соприкасаться с Собой его отчаявшейся душе. Но не видел, или не хотел признавать, или даже пытался оправдать, как, по его мнению, Шекспир искал оправдания Яго и Макбету, что от "каприза", от своеволия человека есть и противоположный путь – *вниз*, к философии маркиза де Сада или хищной вседозволенности сверхчеловека.

Шестов неизменно оставался адвокатом своенравных желаний своей души, и поэтому он мог обратить внимание только на некоторые атрибуты Бога, только на некоторые книги и главы Св. Писания, только на некоторые моменты библейской истории. Так история грехопадения, оказавшаяся в центре его философии, излагается только в известных пределах – предательства Адама, доказательств истинности слов Бога и обмана Змея, хотя в Книге Бытия (3; 22) Господь подтверждает, что Змей вовсе не обманул людей, и "Адам стал как один из Нас, зная добро и зло; и теперь как бы не простер он руки своей, и не взял также от дерева жизни, и не вкусил, и не стал жить вечно". После чего Господь изгоняет людей из рая.

А Шестов, вопреки этому, был убежден, что Адам не только *сам*, по своей воле, поддался уговорам Змея, но и сам отвернулся от дерева жизни. Между тем из этого фрагмента следует, что именно Бог почему-то не желал, чтобы сотворенные Им люди обрели бессмертие. Это и другие толкования Библии позволяют говорить о Шестове как об одном из наиболее субъективных экзегетиков.

Философ обращается почти исключительно только к Книге Бытия, и, особенно, к истории грехопадения и истории Авраама, и к Книге

Иова. Упоминает имена пророков Исаии, Иеремии, Иезекииля, некоторые фрагменты Псалтиря и Евангелия. По сути, только то, что было для него *лично* значимым и любимым.

А значимо для него было свидетельство о *невозможном* с точки зрения разума и здравого смысла, о чудесном, и о *загадочном*. Поэтому все ясное, светлое, любовное, милосердное, простое и "законное" – как вторая, подобная первой, заповедь Христа, как закон, десять заповедей Моисея – выносились за скобки. А остановка Солнца Иисусом Навином, победа Иова в споре с Богом, воскрешение Лазаря Иисусом Христом, "самое страшное... самое иррациональное и загадочное"[7] в Евангелии – только это оказывалось в фокусе его интереса. В его понимании Моисей на Синае, общающийся с Богом, – это человек истинной веры, человек необыкновенного счастья и свободы, как бы пребывающий в раю; человек, обладающий Истиной. Но Моисей, спускающийся к людям и несущий им закон, – это уже земной человек и вне Истины. Поэтому можно говорить не только об *антихристианстве* Льва Шестова, но и об его *антииудаизме*. Свободу отдельного человека философ не уступал не только обществу, человеческой морали, разумной религии, но и Св. Писанию: ему оказалась близкой мысль Игнатия Лойолы о том, что если бы и Св. Писание было против него, он бы все равно пошел туда, "куда его звал неведомый голос"[8]. То есть философ великое экзистенциальное событие в жизни человека, его прорыв в черные щели Абсурда, его чудесную личную встречу с Богом ставил выше не только любой, самой возвышенной религии, но и выше слова Божьего – Св. Писания.

В Шестове уживались и соперничали две интенции и две установки: религиозная и скептическая; он был ученым – трансрационалистом, внимательно вглядывавшимся в "неразумные" переживания человека и документальные описания откровений Лютера, Августина, других. Поэтому не удивительно, что и в поздний период своего творчества, для которого характерна ясно выраженная религиозная экзистенциальность, он мог сказать: " И даже бытие Бога еще, быть может, не решено"[9].

Однако в целом его библейский Бог предстает достаточно ясно – Он почти совершенно лишен любви и прощения, но сверх меры наделен непостижимым Произволом и безграничным могуществом, вплоть до отмены или замены любого закона природы и любого "факта". А Бог католиков унижен до такой степени, что называется "гнусным идолом". И не удивительно, что христианские мыслители не узнавали Бога в боге Шестова, а Г. Федотов даже заметил, что у него Бог скорее похож на "Вицлипуцли мексиканского пантеона".

Основа философии Льва Шестова оказалась теснейшим образом связана с Библией. Если какие-либо фундаментальные идеи он брал у Достоевского, то при этом добавлял, что Достоевский их открыл в Писании. А если у Ницше, то уже сам удивительно и "незаконно" сближал атеиста и антихристианина Ницше с духом и смыслом Евангелия: "Ницше открылась великая истина, таившаяся под евангельскими сло-

вами"[10], истина "по ту сторону добра и зла", истина жизни, а не "общие места" о любви и сострадании, которые родом не из Св. Писания, а из философии "Афин". А самое великое, чем восторгался Шестов у Достоевского, – это мысль писателя о том, что если человеку "мерзит примиряться" с "каменными стенами" основ и законов (дважды два четыре, человек произошел от обезьяны и т.п.), то это его, человека, правда и истина, тем более, что эти "каменные стены" есть не "хоть какое-нибудь слово на мир"[11], а "начало смерти". А Писание, по Льву Шестову, абсолютно противостоит двухмерности научного миропонимания и окаменевшему est (есть): "Той многогранности, которая свойственна Св. Писанию, человеческий ум, даже ум выдающийся, гениальный, постичь не может"[12]. Из одной точки там проводится бесконечное множество перпендикуляров, и люди там свободно движутся по множеству плоскостей в бесконечном пространстве.

И высшее *познание* человеку дает "библейское измерение мышления", или "новое измерение мышления", – та действительная онтологическая сила, которая сокрушает даже свершившиеся "факты" жизни, даже непроходимые расстояния между человеком и Богом; даже саму смерть. Это измерение мышления Шестов находит у бунтующего против самого Бога Иова. Диалектика судьбы этого человека из земли Уц открывает основную идею философии Шестова (путь к Богу и борьба за невозможное) и, вероятно, связана с личной судьбой философа – благополучной жизнью в доме богатого отца, любовной катастрофой и депрессией в 29 лет, уходом в "жизнь" и долгим, мучительным путем к Богу. Кроме того, Иов – один из главных героев Шестова, он – "предел" дерзновения любимого Шестовым "живого" человека, а его судьба – одна из главных тем философа.

В специфическом понимании Шестова Иов проходит тяжкий путь от обычного, жалкого старика, который теряет богатства, детей, "нечестиво" соглашается с потерями и даже благословляет имя Господа. Вот он уже с ног до головы поражен проказой, вот уже слышит от жены: "Похули Бога и умри".

Приходят друзья и советуют смириться и признать правоту Бога. И только тут что-то очень важное вспоминает несчастный старик и начинается его чудовищный бунт за свои "маленькие" человеческие права. Он уже не хочет "понимать", он уже не хочет "принимать", он перешел границу дозволенного человеку и в его душе шевелится первозданный хаос, из которого вырываются "бесчисленные самости" с их неутоленными желаниями и неутешными скорбями и устремляются по таинственным перпендикулярам к истокам и корням Жизни. Он снова становится райским человеком, для которого не было ничего невозможного и который был Господином мира, как и его Отец. И этот бунт, или "новое измерение мышления", и есть, по Шестову, истинная вера. Очень многие друзья Шестова, философы России и Европы (С.Н. Булгаков, Н.А. Бердяев, А. Камю и др.) не соглашались с таким пониманием; например, Бердяев называл это "безблагодатным максимализмом". Однако Господь, согласно Книге Иова (здесь Шестов точен), подтверждает правоту безумия старика и возвращает ему все

загубленное, да еще и вдвойне. Иов, в понимании Шестова, проходит путь от "разумного" человека к "живому", бунтующему человеку и, наконец, к человеку спасенному. Таков и другой идеал философа – Авраам, который тоже проявил небывалое дерзновение – бросился в бездну Абсурда и пошел неизвестно куда, неизвестно насколько и без надежды на успех. Потому что верил: за ним – Бог.

И снова Библию дополняет у Шестова Ницше – раскрепощенный Иов видится ему "blonde Bestie", "запутавшимся в тенетах огромным хищником"[13], рыкающим львом, бесстрашным и дерзновенным. В состоянии "зверя" вся прежняя земная жизнь человека, жизнь заключенного в мире Необходимости, отламывается и отходит в сторону. Он уже – не человек. И это есть высота человека, и это есть *Вера*.

И высший человек – человек рая, и высший мир – райский мир, – все эти идеи Шестов открывает в основном в Библии. Вера изначально, от сотворения, присуща безгрешному райскому человеку и является самым важным его качеством: "Вера и есть та свобода, которую Творец вдохнул в человека вместе с жизнью"[14].

Истину Шестов искал не только в Библии, но и в античной философии и мифологии, в истории философии, в современных ему естественных науках, даже в индийской религиозной философии (на столике возле почившего философа осталась раскрытой одна из таких книг со словами: "Брама – это радость"). Но библейские мотивы в его творчестве повторялись чаще, оказались масштабными и содержательными. Даже свою философию, мыслящую не в категориях мысли, а в "категориях жизни", он определял как "иудейско-христианскую", или "библейскую". И при этом мог сказать: "Библия, т.е. библейская философия"[15]. Она же – "экзистенциальная философия", и она же – философия "жизни". Суть ее – *великая и последняя борьба веры с разумом за невозможное*.

Отношение Шестова к Библии было сродни отношению Достоевского – как к самой великой и загадочной книге человечества, "величайшей тайне", "ибо постичь и овладеть ею нам не дано, как и не дано овладеть Истиной"[16]. Он не допускал, что сложные символы райских деревьев, как и многое другое, могли выдумать, сформулировать, понять грубые и невежественные пастухи древней Палестины. И предполагал, что, например, история грехопадения дошла до них из отдаленнейшего периода истории, может быть даже от самого Адама. Из того прекрасного времени, когда люди еще не утратили способности соприкасаться с тайной. "Древние были лучше нас и жили ближе к богам, хотя не умели ни летать по воздуху, ни переговариваться меж собой за тысячи верст!"[17] Они многого не знали и не умели. Зато Истина знала и созидала их.

И эта живая, невыразимая истина, эти загадочные вспышки Абсурда – чрезвычайно труднопостижимое и труднодостижимое для человека эллинского воспитания, живущего разумно в достаточно разумном и самоочевидном мире: "Как добиться того, чтобы, читая Писание, толковать и понимать его не так, как нас приучили... а так, как того хо-

тели... те, которые передали нам через Книгу книг то, что они называли словом Божиим?"[18]

И Лев Шестов шел к такому пониманию, шел к *мистическим глубинам* Писания, шел к многозначным тайнам и "невозможным" событиям. Шел, чтобы отстоять жизнь, человека и Бога.

[1] *Шестов Л.* Апофеоз беспочвенности: Опыт адогматического мышления. СПб.; Шиповник, б/г. С. 133.

[2] *Зеньковский В.В.* История русской философии. Париж, 1950. Т. 2. С. 318–330.

[3] *Татищев Н.* Лев Шестов // Русская мысль. 1971. № 2846. 10 июня. С. 5.

[4] Там же.

[5] *Федотов Г.* Лев Шестов. На весах Иова // Числа. Р., 1930. Кн. 1/2. С. 262.

[6] *Шестов Л.* Умозрение и откровение. Р.: YMCA-PRESS, 1964. С. 294.

[7] *Шестов Л.* Начала и концы. СПб., 1908. С. 86.

[8] *Шестов Л.* Sola fide – Только верою. Р.: YMCA-PRESS, 1966. С. 237–238. Далее: Sola fide.

[9] *Шестов Л.* На весах Иова. Р.: YMCA-PRESS, 1975. С. 147.

[10] *Шестов Л.* Добро в учении гр. Толстого и Ф. Ницше. Р.: YMCA-PRESS, 1971. С. 197.

[11] *Шестов Л.* На весах Иова. С. 46.

[12] *Шестов Л.* Sola fide. С. 174.

[13] *Шестов Л.* Умозрение и откровение. С. 211.

[14] Там же. С. 288.

[15] *Шестов Л.* На весах Иова. С. 251.

[16] Там же. С. 79.

[17] Там же. С. 123.

[18] *Шестов Л.* Афины и Иерусалим. Париж: YMCA-PRESS, 1951. С. 163.

ЗНАЧЕНИЕ КНИГИ С. ФРАНКА "ПРЕДМЕТ ЗНАНИЯ"*

Н.В. Мотрошилова

"Предмет знания. Об основах и пределах отвлеченного знания" – произведение выдающегося мыслителя России Семена Людвиговича Франка (1877–1950). Это вышедшее в 1915 г. сочинение было задумано и выполнено автором как общефилософское основание трилогии, в которой его метафизические, гносеологические, психологические и социально-философские идеи были приведены в стройную и детально разработанную систему. Второй частью стала книга "Душа человека. Опыт введения в философскую психологию" (1917), а третьею – работа "Духовные основы общества" (1930).

* Работа выполнена при поддержке Российского фонда фундаментальных исследований.

Однако книга "Предмет знания" приобрела значение, выходящее за формальные рамки первой части трилогии. В Предисловии к фундаментальной обобщающей работе "Непостижимое. Онтологическое введение в философию религии" (1938) С. Франк характеризует "Предмет знания" как "первое изложение" всей системы своего философского мировоззрения, впоследствии подтвердив эту оценку и в Предисловии к последнему сочинению "Реальность и человек" (1949). Итак, "Предмет знания" – не только первый раздел философской трилогии Франка, но и "первая редакция" его целостной системы, которая в последующих сочинениях подвергалась корректировке, уточнению, детализации, расширению.

Философское значение анализируемого сочинения лучше уясняется, если вникнуть в историю его создания. Ко времени публикации "Предмета знания" С. Франк уже был довольно известным в России философом, проделавшим путь от марксизма к религиозному идеализму, участвовавшим в нашумевших сборниках "Проблемы идеализма" (со статьей "Фр. Ницше и этика любви к дальнему") и "Вехи" (с выдающейся, во многих отношениях провидческой статьей "Этика нигилизма". (К характеристике нравственного мировоззрения русской интеллигенции)". Став в 1912 г. приват-доцентом Петербургского университета, С. Франк – по российским университетским обычаям того времени – получил заграничную командировку. Он отправился в Германию, где пробыл с весны 1913 до лета 1914 г. Формальной целью была подготовка магистерской диссертации. Все говорит о том, что Франк отправился в Германию если и не с готовой работой, то во всяком случае с хорошо продуманной оригинальной концепцией, которая во время командировки и вскоре после нее и запечатлевалась в книге "Предмет знания". Она была опубликована весной 1915 г., а в мае 1916 г. защищена в качестве магистерской диссертации. Разбег, взятый мыслью Франка в эти годы, был столь мощным, что уже в 1917 г. вышла в свет упомянутая ранее вторая часть трилогии "Душа человека", хотя защитить ее в качестве докторской диссертации философу помешал социальный и духовный хаос, вызванный Октябрьской революцией.

Особая значимость книги "Предмет знания" состоит в том, что она удивительно глубоко впитала в себя богатый опыт российской и мировой философской мысли. Из истории мировой философии в этой работе Франка (как, впрочем, и в других его сочинениях) заметна проработка того, что он сам называл "исконной философской традицией". Традиция эта воплощалась для него главным образом в мысли Платона, Плотина, Декарта, Спинозы, Лейбница, Беркли, Юма, Канта, Фихте, Гегеля, Дж. Ст. Миля. А на первое место был поставлен Николай Кузанский, которого Франк в Предисловии к "Непостижимому" назвал своим "единственным учителем философии". Поразительно и то, сколь детально и основательно исследована Франком новая и новейшая тогда западная, и более всего немецкая, литература. Г. Коген, В. Шуппе, Т. Липпс, Г. Фреге, Ф. Брентано, Й. Фолькельт, В. Виндельбанд, Г. Риккерт, П. Наторп, А. Мейнонг, А. Риль, О. Кюльпе,

У. Джеймс, Р. Авенариус, А. Бергсон, А. Пуанкаре, Э. Гуссерль, М. Шелер, Э. Кассирер, Дж. Дьюи, Б. Рассел, В. Штерн, Г. Зиммель, В. Дильтей, А. Гарнак – вот далеко не полный перечень популярных в то время западных авторов, на работы которых ссылается и идеи которых чаще всего тщательно анализирует С. Франк в "Предмете знания". На первый план выходит, как мы увидим далее, критическое размежевание с учениями неокантианцев, Бергсона, Гуссерля, взятыми в той их исторической форме, которая сложилась к середине 10-х годов XX в. Далее, "Предмет знания" – поистине классическая работа, которая образует одну из самых заметных вех в истории русской мысли. Всего ближе ее автору идеи Вл. Соловьева и современников Франка Н. Лосского и А.И. Введенского.

Итак, "Предмет знания" ценен как феномен в истории философской мысли начала XX в. Но совершенно неверно было бы сводить значимость произведения к этой стороне дела. Не менее, если не более, важны оригинальность, теоретическая глубина и новаторство работы Франка, которую представляется оправданным причислять к лучшим сочинениям мировой философской мысли первых десятилетий XX в., сопоставимых с произведениями этих лет Когена, Риккерта, Наторпа, Зиммеля, Гуссерля, Кассирера. Такая оценка, возможно, покажется иным западным читателям неожиданной и завышенной, что более всего обусловлено сложившейся на Западе практикой писать и преподавать историю философии почти без учета реального вклада русской мысли. А ведь она, о чем свидетельствует наследие Франка и других выдающихся мыслителей России, в конце XIX–начале XX столетия начала все более уверенно и равноправно входить в мировой философский процесс. Увы, Октябрьская революция и последующая политика советской власти грубо нарушили нормальное взаимодействие философии, да и всей культуры России и Запада. Но сегодня необходимо отнестись к проблеме вклада российских философов в мировую мысль максимально внимательно и объективно. В Германии сейчас готовится к изданию восьмитомное собрание сочинений С. Франка на немецком языке. Надо надеяться, немецкоязычные читатели, которые ознакомятся с переводом книги Франка "Предмет знания", согласятся с ее высокой оценкой. При этом ее требуется поставить в проблемно-исторический контекст философии начала XX века и в общий контекст философской системы самого Франка. Далее (по необходимости кратко) будет дан ответ на следующие вопросы: каковы основные проблемы и наиболее оригинальные идеи, рассмотренные и развитые Франком в книге "Предмет знания"? В какие общие рамки, заданные философской системой Франка в целом, они включены? Как Франк соотносит фундаментальные идеи и принципы "Предмета знания" с наиболее влиятельными из известных тогда философских направлений? Актуальна ли и чем актуальна сегодня, на исходе XX столетия, книга, опубликованная русским мыслителем всего через пятнадцать лет после начала нашего века?

"ПРЕДМЕТ ЗНАНИЯ": ОСНОВНЫЕ ПРОБЛЕМЫ И ИДЕИ

Проблематика книги задана ее заголовком и подзаголовком. Но при конкретном анализе профилирующих проблем и решений работы мы сталкиваемся с парадоксом, характерным и для философии Франка в целом.

С одной стороны, посвящение солидной книги теме предмета знания в первые десятилетия XX в. вряд ли могло кого-нибудь удивить. Вполне соответствовала духу времени и более конкретная заявка, сделанная в Предисловии: Франк намеревался связать проблему предмета знания (которую он отождествлял с попыткой разрешения "основного гносеологического вопроса о природе и условиях возможности знания") с вопросом "о значении и пределах знания, выраженного в понятиях"[1].

Франк и не думал скрывать связь своих философских исследований с новейшими тогда гнесеологическими, логическими, психологическими работами, посвященными знанию, сознанию, направленности сознания на предмет и т.д. В частности, он учитывал идеи таких работ как "Критика отвлеченных начал" и "Теоретическая философия" Вл. Соловьева, "Положительные задачи философии" Л. Лопатина, "Логические исследования" и "Идеи I" Э. Гуссерля, "Теоретико-познавательная логика" В. Шуппе, "Логика чистого познания" Г. Когена, "О теории предмета" А. Мейнонга, "Принципы психологии" У. Джеймса, "Формализм в этике и материальная этика ценностей" М. Шелера, "О наивном и критическом реализме" В. Вундта, "Содержание и предмет" Т. Липпса, "Предмет познания" и "Два пути теории познания" Г. Риккерта, "Прелюдии" В. Виндельбанда, "Логика философии и учение о категориях" Э. Ласка, "Логические основы точных наук" П. Наторпа, "Проблема предметности и современная логика" Г. Ланца, "Основные проблемы теории познания" Н. Гартмана, "Понятие субстанции и понятие функции" Э. Кассирера, "Предмет и цели познания" Й. Кона, "Обоснование интуитивизма" Н. Лосского, "Логика" А.И. Введенского и многие другие. Итак, одна сторона интересующего нас парадокса – тот документально подтвержденный факт, что Франк, уверенно и широко опираясь на традицию и новейшие тогда достижения философии, благодаря книге "Предмет знания" принял активное участие в характерном для всей философии конца XIX–начала XX в. *расширении фронта гносеологических, логических, психологических исследований и способствовал значительному их теоретическому обогащению.*

Но есть и другая сторона дела в "парадоксе Франка": мыслитель не только не поддался обычным для того времени уклонам в крайности гносеологизма и логицизма (как не примкнул и к другой крайности –

---

[1] *Франк С.Л.* Предмет знания. Душа человека. СПб., 1995. С. 37. Далее при цитировании в тексте указываются страницы по этому изданию.

психологизму), но дал решительный бой этим модным "болезням" западной философии. *Он с самого начала задал тему предмета знания в оригинальной для Запада того времени мыслительной перспективе*, которая, однако, органично вписывалась в лучшие традиции российского философствования, заложенные Вл. Соловьевым, и была тесно связана с фундаментальными основаниями философской системы самого Франка. Речь идет о четко определенной общефилософской перспективе, о постоянно реализующейся программе **онтологизации гносеологии**, о критическом преодолении на этом пути логицизма, трансценденталистского субъективизма, которые Франк на социально-философском уровне чем дальше, тем решительнее связывал с кризисом Запада и его культуры. Итак, онтологизация гносеологии – фундаментальный принцип, который мыслитель положил в основание своей системы. При этом Франк ни в коей мере не ограничивался общим утверждением позиций онтологической гносеологии. Мыслитель построил свою книгу одновременно как системное онтологическое исследование взаимосвязанных аспектов проблемы предмета знания и – уже в свете этого – как критическое испытание достижений, ограниченностей и ошибок многочисленных подходов к данной проблеме, которые Франк обнаружил в истории философии и современных ему философии, логике, психологии. Присмотримся к тому, как Франк делает это.

"Знание, – писал Франк в Предисловии, – есть необходимое знание о *предмете*, т.е. раскрытие для нашего сознания содержаний предмета как бытия, сущего независимо от нашего познавательного отношения к нему. Это точное понятие знания мы попытаемся утвердить вопреки всем попыткам обойти или видоизменить его" (С. 37). Действительно, уже благодаря такому исходному определению знания и его предмета Франк вставал в оппозицию к традиционному (декартовско-кантовскому), а также современному гносеологизму и трансцендентализму – например, неокантианского или феноменологического типа. Франк не случайно дал первой части своей книги примечательное заглавие "Знание и бытие". Кстати, так было бы правильнее и оригинальнее назвать и всю книгу: тогда пронизывающая ее идея онтологической гносеологии получала бы более явное для читателя воплощение. Ведь успех книги "Бытие и время" Хайдеггера, появившейся позже, был в немалой степени связан с ее броским программным названием. Но очень важно, что онтологический поворот анализа Франка был – в сравнении с почти господствовавшими в первые десятилетия XX в. логицизмом, гносеологизмом, методологизмом – весьма оригинальным. Один из властителей дум в философии и логике, Эдмунд Гуссерль в новой тогда книге "Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии" (1913) возвел в своего рода методологическую норму epoché, т.е. "воздержание" истинно современной и подлинно "научной" философии по отношению к любым "бытийным" разворотам проблемы предметности сознания и знания. Правда, Гуссерль в § 62 "Идей" отчасти признавал значимость проблемы "последнего определения смысла бытия" ее (феноменологии. – *Н.М.*) предметов и принципиального про-

яснения их методики"[2]. Но он относил возможные и тогда еще не развернутые исследования этой проблематики к "прикладной феноменологии" (Ibid.), а не к ее основному смысловому ядру. Так сложилось, что и сам Гуссерль, и представители других ответвлений тогдашней феноменологии проявили конкретный интерес к проблематике бытия позже – в 20–30-х годах.

Напротив, уже для раннего Франка проблема предмета знания есть прежде всего и по преимуществу "бытийная" проблема, т.е. "вопрос о реальном бытии предмета *вне* отношения к смыслу направленного на него акта..." (С. 103). Подробное размежевание с гуссерлевской концепцией интенциональности, которой он вместе с тем воздает должное за "обстоятельный феноменологический анализ" направленности на предмет, как и критика "интенционализма" в целом (разбираемого в книге с упоминанием идей Брентано, Мейнонга, Лосского, Ремке и, разумеется, самого Гуссерля) – один из важнейших эпизодов в фундаментальной для Франка широкомасштабной критике современной ему (особенно западной) философии. Ей ставится в главную вину отказ, а потому и принципиальная неспособность задать и решить "первую и основную проблему" – "как возможна вообще цель познания, в смысле чего-то, совершенно независимого от всякого знания и логически ему предшествующего и вместе с тем во всей этой независимости нам доступного или у нас присутствующего..." (С. 104).

Однако замысел именно онтологической гносеологии не помешал Франку тонко и оригинально использовать достижения тогдашнего логицизма для борьбы с все еще сильными тенденциями сенсуалистического психологизма. В разделе "Знание и бытие" Франк прежде всего исследует различие между предметом и содержанием знания. "Во всяком знании мы находим, с одной стороны, направленность на нечто, что в силу этой направленности является для знания его предметом, а с другой стороны, уловление, признание в этом предмете некоторых определенностей, что образует содержание знания. Мы *имеем что-то в виду*, мы думаем о чем-то, и об этом предмете мы что-то знаем и высказываем. И *смысл* всякого знания состоит в устанавливаемом им отношении между предметом и содержанием" (С. 42). Затрагивая эту тему, классическую для истории логики и философии конца XIX–начала XX в., Франк ссылается на "Логические исследования" Гуссерля, на его спор с психологистами и новыми аргументами подкрепляет правомерность гуссерлевского выделения объективного смысла суждения, или его логического состава. Для Франка во всех анализируемых им логико-философских дискуссиях – в соответствии с общим замыслом книги – прежде всего важно опровергнуть распространившееся под влиянием второго позитивизма (эмпириокритицизма) утверждение, согласно которому опытное суждение есть только "анализ (или синтез) ощущений" (С. 66).

---

[2] *Husserl E.* Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Halle, 1913. Erstes Buch. S. 118.

При опровержении сенсуализма в теории познания (все равно, выступает ли он в форме идеалистического сенсуалистского солипсизма или материалистической теории отражения) Франк идет по стопам Канта и неокантианцев, Гуссерля, Штумпфа, а также своих соотечественников Вл. Соловьева и Лопатина. В качестве промежуточного допущения можно, согласно Франку, признать тезис о том, что "никакое содержание знания не дано непосредственно в самом материале знания" (С. 75) и что "знание во всех своих областях и формах всегда направлено на неизвестный, выходящий за пределы имманентного и в этом смысле трансцендентный предмет. Знание есть проникновение в этот неизвестный предмет, его определение" (С. 74). Но тогда сразу возникают фундаментальные философские, гносеологические вопросы: «Как предмет, по самому понятию своему лежащий за пределами "имманентно данного", "попадает" в наше сознание? Каковы основания нашего убеждения, что в знании наше сознание действительно улавливает "сам предмет", т.е. как будто выходит за пределы самого себя?» (С. 75). Ответы на эти вопросы Франк анализирует обобщенно, типологически и во взаимной связи, показывая, как одна концепция, из-за несостоятельности тех или иных решений, дает почву для возникновения и распространения противоположных гносеологических учений. К числу таких концепций принадлежит "**наивный реализм**" (именно как теория познания), суть которого в утверждении, будто "восприятие предмета есть точное отображение, копия самого предмета" (С. 74). Согласно Франку, коренные недостатки теорий отображения – во-первых, дуализм, неизбежный и при предположении единства, даже тождества двух совершенно различных миров, а во-вторых, полная "недоступность для нас того оригинала, с которого мы должны были бы снимать копию" (С. 79).

Несостоятельность концепции отражения способствует тому, что теория познания в новое время все чаще переходит на позиции идеализма. "В пределах идеализма здесь возможны лишь два решения: либо признать понятие предмета как чего-то, выходящего за пределы представления, вообще противоречивым и невозможным, т.е. отрицать не только познаваемость, но и мыслимость "предмета", либо же допустить, что это "нечто не представляемое", будучи доступно сознанию, тем самым лежит в *пределах* сознания и, следовательно, в более широком смысле тоже только субъективно" (С. 80–81). По первому из идеалистических путей пошел Беркли, по второму – Кант. Франк в данном случае толкует Канта скорее в духе неокантианцев. Когда Кант утверждает, что "сознание само строит свой предмет", то фактически происходит "уничтожение" вещи в себе, или трансцендентного предмета. "Сознание есть источник самой *мысли* о предмете; и то, что мы называем предметом, есть лишь особая форма сознания – коррелят единства апперцепции" (С. 82). Итак, согласно Франку, Кант "расширил сферу сознания настолько, что оно стало охватывать сферу самого предмета..." (С. 84). Так и случилось, что последовательное развитие основной мысли (трансцендентального) идеализма привело к его самоуничтожению. В результате возникла точка зрения, которую Франк

называет "**имманентным объективизмом**". По сравнению с философией Канта новый подход (представленный, в частности, неокантианскими школами, имманентной философией и учением Гуссерля об интенциональности) представляет определенные преимущества. Однако, хотя понятие "предмета" на этом пути обогащается, Франк считает "имманентный объективизм" несостоятельной в целом концепцией. Далее он подвергает обстоятельному критическому анализу подход к сознанию как потоку актуальных переживаний (материалом также служит гуссерлевская феноменология) и приходит к выводу о его внутренней противоречивости, а стало быть, неприемлемости. Сторонникам этой точки зрения тоже приходится "удваивать" сознание, разделяя его на то, что актуально дано сознанию, и на то, что – в виде прошлого, будущего, пространственно удаленного – находится "вне" такого "актуального" сознания. Действительно, здесь была заключена одна из трудностей, заставивших Гуссерля существенно изменить и дифференцировать первоначальное феноменологическое учение о сознании. (Кстати, Франк внимательно следил за всеми изменениями гуссерлевской позиции, зафиксировав в "Предмете знания" поворот, уже имплицитно воплощенный в "Идеях к чистой феноменологии", но, к удивлению Франка, в то время почти не эксплицированный самим Гуссерлем.) Но как бы ни менялся облик феноменологической концепции, она до конца жизни Гуссерля оставалась трансцендентализмом, т.е. идеалистическим философским учением, для которого "чистое" сознание всегда было, выражаясь словами Франка, "последней почвой теории познания". Собственная гносеологическая концепция автора "Предмета знания", которую он называет "**абсолютным реализмом**", решительно порывает с субъективизмом, трансцендентализмом во всех их оттенках. В чем же суть абсолютного реализма Франка?

Франк считает, что Декарт, открывший cogito ergo sum, имел шанс проторить философии путь к самому бытию; но из-за трансценденталистских предубеждений Картезия шанс не был использован Между тем «великий, озаряющий смысл этой формулы заключается в том, что в лице сознания открылось бытие, которое "дано" уже не косвенно, не через посредство его сознавания, а совершенно непосредственно – бытие, которое мы "знаем" именно в силу того, что мы сами *есмы* это бытие» (С. 158). Абсолютный реализм отправляется, таким образом, не от сознания, а от бытия, которое становится "первой неустранимой исходной точкой всех теорий" (Там же). В такой направленности исследования справедливо видеть предвосхищение более поздней хейдеггеровской трактовки сознания как особого бытия. Поэтому Франк впоследствии, в "Непостижимом", подхватил хайдеггеровский термин "фундаментальная онтология" (считая, впрочем, еще более удачным "простое и хорошее обозначение Аристотеля" – "первая философия"[3]). Но особенно ясно об отношении своей метафизики и хайдеггеровского учения Франк заговорил уже после того, как Хайдеггер осуществил новый "поворот" (Kehre) к бытию. В письме к Л. Бинсвангеру от

[3] *Франк С.Л.* Сочинения. М., 1990. С. 305.

30 августа 1950 г. Франк писал о сильном впечатлении, которое произвела на него книга Хайдеггера "Holzwege": «Полагаю, она является истинным событием в истории европейского духа, для меня же есть нечто особенно значимое. Вы знаете, что ранее отталкивало меня от Хайдеггера: его представление о закрытости души, "экзистирование" как бы в безвоздушном пространстве – прямо в противоположность моей метафизической картине жизни. И все же весь смысл новой книги – в том, что Хайдеггер вырывается из этой темницы и находит в свободе (ins Freie) путь к истинному бытию. Этот путь оставался в тени для всей немецкой философии последних ста лет... Для меня не могло случиться ничего более значительного и радостного, нежели это: в конце моей жизни я открыл то, что величайший немецкий мыслитель на своем собственном пути пришел к тому исходу, что как зиждящая интуиция, подобно откровению, определял мое творчество уже 40 лет»[4]. Но перекрещивание линий творческого развития Франка и Хайдеггера произойдет позже. А в "Предмете знания" Франк пролагал свой путь в философии, почти не находя в современной ему мысли единомыслия в отношении первенствующей роли онтологических предпосылок.

Итак, уже в первой части трилогии Франк связал тайну проблемы предмета знания и всех ее аспектов, включая интенциональность, с фундаментальной темой бытия как ее разгадкой. «Знание может быть направлено на *предмет*, т.е. на неизвестное бытие, именно потому, что *неизвестное* как *таковое нам* "*известно*" – известно не через особое знание о нем (что неизбежно приводило бы к противоречию), а совершенно непосредственно, в качестве самоочевидного и неустранимого бытия вообще, которое мы ближайшим образом не "*знаем*", а *есмы*, т.е. с которым мы слиты не через посредство сознания, а в самом нашем бытии» (С. 173).

В части второй "Предмета знания" последовательно вводится другая тема, которая – наряду с проблематикой бытия – образует фундаментальное основание философской системы Франка. Это тема, или как говорит сам философ, "интуиция всеединства", которая вначале обсуждается в связи с проблемой отвлеченного знания.

Вместе с понятиями всеединства и отвлеченного знания Франк вступал на обетованную землю российской мысли, обустроенную в особенности философией Вл. Соловьева. И действительно, общая направленность соловьевского учения об отвлеченном знании и всеединстве (критика характерного для многих течений западной философии взаимообособления субъекта и объекта, сознания и бытия, разума и чувства, разума и воли, разума и интуиции, рационального и мистического, конечного и бесконечного, а главное, использование утонченного философско-метафизического их синтеза для существенного обновления учения об Абсолюте) была Франком поддержана. Сами заголовки II и III разделов ("Интуиция всеединства и отвлеченное

[4] Письмо Семена Франка к Людвигу Бинсвангеру от 30 августа 1950 г. // Логос. 1992. № 3. С. 267–268.

знание", "Конкретное всеединство и живое знание") кажутся навеянными сочинениями Соловьева. И все же при ближайшем рассмотрении текста "Предмета знания" становится ясным, насколько Франк отклоняется от маршрута, заданного вехами соловьевской философии. Российские исследователи обратили внимание на различие между двумя выдающимися мыслителями в их трактовке Абсолюта. Если у Соловьева, чьей позицией является своего рода мистический символизм, бытие есть "как бы прозрачная пелена, за которой мы угадываем Абсолют, Сущее"[5], то Франк обосновывает концепцию мистического реализма, согласно которому бытие и Абсолют связаны прочно и тесно, а потому именно углубление в каждый элемент мира в принципе позволяет приобщиться к Абсолюту, ко всей полноте бытия. С этим можно согласиться, но надо сделать ряд важных уточнений. В поздних работах Франк станет все больше внимания уделять проблеме мира и человека, человека и Бога, давая тем самым онтологическо-персоналистскую и философско-теологическую расшифровку проблемы Абсолюта. И тогда, кстати, "мистицизм" – в одном из его российских вариантов, равно восходящем к работам Соловьева и отклоняющемся от них – приобретет более определенные очертания. Что же до "Предмета знания", то в этом произведении автор скорее лишь наметил тему Абсолюта, которой формально посвящена IV глава и о которой речь иногда заходит в других, например X и XI, главах. Однако на первый план в "Предмете знания" выступает *скрупулезное и специальное логико-гносеологическое обоснование новой онтологии*, которым В. Соловьев, мыслитель XIX в., по существу не занимался и которое Франк, философ XX в., предпринял перед лицом упоминавшегося ранее мощного логико-гносеологического вызова своего времени. (Поэтому не лишены оснований упреки тех философов-теологов, например С. Булгакова, которые сочли, что у Франка тема Абсолюта осталась где-то в стороне от магистрального анализа "Предмета знания".)

Так и тема всеединства, заданная как будто бы в духе Соловьева, сразу же перелилась в подробный анализ "сущности логической связи". И это не случайно: специфика системы Франка состоит в том, что при общей разработке онтологической гносеологии он не оставляет без специального прояснения ни одного аспекта, существенного для целостного анализа. И если в первой части книги необходимым логическим звеном, опосредующим проработку системы онтологической гносеологии, оказались новые исследования логики понятий и суждений, то во второй части под микроскоп анализа попали следующие проблемы: 1) логическая природа умозаключений; 2) "законы мышления"; при этом формально-логические законы, взятые, как говорит Франк, "сообща", именуются "законом определенности"; 3) логико-философские изыскания относительно части и целого. В результате этих конкретных и обстоятельных логико-гносеологических исследований Франк сделал ряд выводов, долженствующих, в конечном счете, пролить свет на

---

[5] *Евлампиев И.И.* Человек перед лицом абсолютного бытия: мистический реализм Семена Франка // Франк С.Л. Предмет знания. Душа человека. С. 16.

проблему единства знания и еще более фундаментальную проблему всеединства.

Знание, поскольку оно выражено в готовых определениях содержания, дает, согласно Франку, как бы "окоченевшие продукты или отложения", из которых нельзя объяснить развитие знания, переход от одного содержания к другому (С. 192). Подобным образом "обычные" законы мышления (в терминологии Франка – законы определенности) не могут выразить и раскрыть отношение отдельной определенности к некоему "исконному единству", из которого она проистекает и на котором она основана. В частности, Франк обстоятельно доказывает неприменимость категорий тождества и различия и, соответственно, закона тождества, когда речь идет и о раскрытии единства развивающегося выводного содержательного знания, и тем более о всеединстве. "Таким образом, – заключает Франк, – сфера раздельных определенностей, подчиненная закону определенности, возможна лишь на почве иной сферы, которая уже не подчинена этому закону и природа которой может быть отрицательно охарактеризована как область единства или совпадения противоположного (coincidentia oppositorum)" (С. 204).

Франк признает, что его "понимание закона определенности воспроизводит одну из основных мыслей логики Гегеля". Однако тут же уточняет, что его логическое мировоззрение «далеко уклоняется от логики и всего "духа" учения Гегеля (С. 204). Термин coincidentia oppositorum взят у его "гениального творца" Николая Кузанского (у которого есть, считает Франк, и более удачный термин – unitas или complicatio contrariorum, что можно перевести как "единство и свертывание противоположностей"). Автор "Предмета знания" поясняет, что было бы недоразумением, нелепостью считать, "будто сами противоположности как таковые (*A* и non-*A*) совпадают одна с другой... Дело не в том, что противоположности совпадают, а в том, что их *вовсе нет* в сфере исконного единства; иначе говоря, закон противоречия *не нарушается* здесь, а просто неприменим сюда" (С. 204–205). Заслуживает быть отмеченным то обстоятельство, что философская попытка Франка как бы "заключить в скобки" законы логики, в частности, закон противоречия, причем сделать это иначе чем Гегель, была параллельна новаторским усилиям логиков (например, российского логика Н.А. Васильева[6], который примерно в те же годы разработал проект логики без закона противоречия, впоследствии названной паранепротиворечивой логикой).

К логике и гносеологическому логицизму в целом Франк делает по крайней мере две существенные поправки. Первая поправка: в онтологическом (а также философско-теологическом) плане под область знания и его единства, соответственно, под сферу логического, должна быть подведена более широкая и фундаментальная сфера бытия, законы которой иные, нежели "обычные" (формальные) законы логики. Это и есть Абсолют как бытие. В нем Франк видит корень и источник

[6] См.: *Васильев Н.А.* Воображаемая логика. Избранные труды. М., 1989.

всеединства, а также всякого частного, особого единства, каково единство знания. Вторая поправка: определенные достижения логицизма и "методологизма" (выраженные прежде всего культом метода у неокантианцев марбургской школы) должны быть дополнены несомненными для Франка преимуществами интуитивизма. Интуитивизм тем более важен, что автор "Предмета знания" считает: "основой знания, выраженного в расчлененной системе определенностей, является знание как интуиция всеединства" (С. 222). Верный методологическим установкам своей системы, Франк и здесь ставит задачу "объяснить логическую природу этой интуиции" (Там же). В главах VII и VIII второй части книги Франк внимательно и взыскательно проанализировал те учения, которые действительно перевели проблему интуиции, прежде окрашенную в психологические тона, в плоскость логических исследований. Интуиция всеобщего, единого – или, в гуссерлевской терминологии, усмотрение сущности, Wesensschau, – вот что привлекло особое внимание Франка в работах Гуссерля, Кассирера, Бергсона, Шуппе, представителей марбургской школы, Лосского и других авторов. Анализ всей этой проблематики у Франка – сложный, филигранный, оригинальный. Специфика его – в том необычном сплаве логического, гносеологического, онтологического, общеметафизического аспектов, на который не могли решиться названные авторы (за исключением, возможно, Лосского), все еще напуганные опасностями абстрактной метафизики и психологизма. При этом Франк не встал и на пути иррационализма или антисциентизма.

Онтологически и гносеологически подчиняя интуиции отвлеченное (т.е. отделенное и разделенное) знание, Франк не предполагал умалять значение частного, например частнонаучного, знания, все равно, будут ли это математические, правовые или иные научные дисциплины. Заслуга Франка в том, что он (отчасти следуя Гуссерлю или Кассиреру, а отчасти опережая их последующие изыскания) поставил вопрос о символическом характере отвлеченного знания и о специфике "символического мышления" как такового (глава IX). От последнего (как мышления неадекватного, одностороннего, но выполняющего важные функции в системе знаний) он отличил целостность интуиции. В подтверждение этих своих взглядов Франк чаще ссылался не на современных ему авторов, а на Плотина или Николая Кузанского. Чеканные обобщающие формулы Франка связывают в системное целое отвлеченное знание и интуицию всеединства (С. 279–280).

Третья, и последняя, часть книги, носящая название "Конкретное всеединство и живое знание", построена по уже известной нам схеме. Нацеленный на поиск фундаментальных общеметафизических, онтологических ответов, и этот раздел ведет нас, казалось бы, боковой дорогой конкретных логико-гносеологических исследований. Прежде всего здесь они посвящены проблемам времени и числа. Интересно, что воздав должное логицизму и математизму, воплощенному в сочинениях Фреге, Рассела и Наторпа (и компетентно вникнув в теории числá математиков Кантора, Дедекинда и Гилберта), Франк затем выходит на уже проторенную им дорогу, снова ведущую к теме все-

единства, а именно к проблематике бытия. И поскольку главная, т.е. онтологическая, дорога нигде не теряется из виду, то эти разделы книги Франка можно считать одной из ценных дохайдеггеровских вариаций на тему "бытия и времени". По мнению Франка, теорию числа можно вывести лишь из всеединства как "исконного единства" (С. 289), обратившись к той сфере, где нет логических, а следовательно, математических определений. Франк интересно и свежо исследует переходы и переливы человеческой мысли от фиксирования смены множественности моментов (т.е. от сознания становления) к противостоящей становлению вневременности. А это в свою очередь толкает Франка к пересмотру господствовавших в те десятилетия учений о времени как производном от числа (Наторп и др.). Автор "Предмета знания" объединяет время и число как "соотносительные формы проявления, производные от всеединства и в этом смысле отличные от него" (С. 308). Время не сводимо к числу. Ни число не предшествует времени, ни время числу.

Для опровержения логицистски-математизированного учения о времени у Франка используются "известные превосходные изыскания Бергсона" (С. 302). Однако автор "Предмета знания" отнюдь не безоговорочно поддерживает Бергсона. Во-первых, он считает необходимым оговорить, что понятие и понимание времени как "живой текучей длительности" не было первооткрытием Бергсона (С. 303). Во-вторых, Франк подчеркивает, что "величайшее и опаснейшее заблуждение, искажающее блестящие прозрения Бергсона, состоит в его смешении переживания с интуицией, или иррациональной смутности со сверхрациональной конкретностью" (С. 305). В-третьих, Франк упрекает Бергсона в одностороннем акцентировании момента динамичности и творчества в абсолютном. В противовес Бергсону Франк более четко различает и разделяет переживание и интуицию времени. И хотя в согласии с Бергсоном он толкует абсолютное не как "чистую неподвижность", а как "живое единство и единую жизнь", он полагает неотъемлемым от абсолюта и, соответственно, от всеединства также и такое свойство как вечность, которое у Бергсона релятивистски сведено на нет. "Всеединство как таковое есть единство покоя и движения, или вечности (единства) и жизни (творчества) – такое единство, в котором эти два момента, так сказать, всецело пропитаны друг другом и не существуют в качестве отдельных моментов" (С. 309).

Постоянно апеллируя к целостности, синтезу ее моментов, Франк вместе с тем является мастером аналитических расчленений и их специального анализа. Так, абсолютное всеединство допускает, согласно Франку, разделение на идеальное, или вневременно́е, бытие и бытие реальное, или конкретно-временно́е (С. 316). Идеальное бытие и теории идеального бытия – излюбленные темы всего творчества Франка – в "Предмете знания" тесно увязаны с актуализацией и критикой философии Платона и Плотина. Сильную сторону платонизма Франк видит в понимании того, что идеальное, т.е. вневременно́е, также имеет бытийственный характер. Однако есть и трудность, не учтенная платонистским идеализмом: "вневременное бытие не есть и *самостоя-*

тельное или *самодовлеющее* бытие" (С. 322). "Первичный момент бытия необходим как таковой для того, чтобы могло иметься что-либо сущее. Бытие же не тождественно вневременности, ибо вневременность есть... лишь один из его моментов" (С. 323). "Основной дефект идеализма в качестве платонизма" есть, согласно Франку, "уничтожение временно́го бытия", что в свою очередь ведет к "невыводимости факта, понятия единичного, данного предмета из общих категорий знания, из чисто-идеального бытия..." (С. 322). Осознание этого коренного недостатка побуждает Франка специально обратиться к исследованию специфики "фактического", или временно́го бытия с его свойством "присутствия", "реальности", свойством, как раз и выражаемом словами "есть", (я) "есмь", "быть". (В последующей хайдеггеровской традиции из сходных мотивов возникает акцентирование Dasein и именно момента "Da=", в нем заключенного.)

И все-таки главное для Франка – объединение временно́го и вневременного, соответственно, приведение в единство противоречия между настоящим, прошлым и будущим. Здесь он снова апеллирует к всеединству – в его, так сказать, онтологическом качестве "истинного бытия" (С. 326). В связи с этим Франку принципиально важно подчеркнуть, что "наше собственное бытие" как бы синтезирует прошлое и будущее с настоящим, так что все эти измерения времени (а не одно лишь настоящее) обретают качество реальности и не являются всего только мыслимыми, или идеальными содержаниями. И потому это наше бытие становится "сверхвременным бытием", на почве которого возможна реальность всего временного процесса в целом. Еще одно существенное следствие: при таком толковании вневременное и временно́е становятся моментами "единого конкретно-сверхвременного бытия, и мы действительно преодолеваем трудности и односторонности как эмпиризма, так и онтологического идеализма" (С. 326). Это исследование продолжает начатый в первой части (глава III) "Предмета знания" превосходный анализ понятий "данное" и "неданное", "имеющееся", существующее, настоящее и т.д.

В разработках последних глав "Предмета знания" (где к исследованию фактичности бытия присоединены проблемы причинности и необходимости, в частности, "индивидуальной и реальной необходимости") объективный и заинтересованный читатель найдет множество оригинальных идей, живых мыслей, тонких замечаний и смелых догадок. На последних страницах основного текста уже переброшен мостик к тем будущим исследованиям душевной жизни, психических процессов, которые вскоре оформятся в упоминавшуюся ранее книгу "Душа человека", вторую (философско-психологическую) часть трилогии Франка.

К своей и без того яркой и глубоко содержательной книге Франк добавил Приложение "К истории онтологического доказательства", которое можно причислить к лучшим сжатым компендиумам на означенную тему. В нем Франк по существу предлагает параллельную теоретическому, проблемному тексту "Предмета знания" филигранную историю философско-онтологической аргументации, заключенной внут-

ри теологической по своему внешнему замыслу мыслительной традиции. Как и основной текст, Приложение снова обнаруживает приверженность Франка той линии в истории философии, которую он называет "метафизикой жизни" (С. 360).

Теперь, после всего сказанного, можно следующим образом охарактеризовать теоретическое значение и актуальность книги Франка "Предмет знания". Она содержит системно разработанный вариант онтологически ориентированной метафизики (или философии) жизни начала XX в., новаторство и оригинальность которого – в попытках ее органического синтеза с гносеологией, логикой, психологией нового типа и в (позже реализовавшемся) намерении пронизать философию этическими, социально-философскими измерениями. А такой синтез остается нерешенной программной задачей и сегодня, перед лицом наступающего XXI столетия.

ОГОНЬ: РАЗРУШЕНИЕ И СОЗИДАНИЕ
От ведийского мифа и ритуала к атомистической теории вайшешики*

В.Г. Лысенко

I. ОГОНЬ В ВЕДИЙСКОМ РИТУАЛЕ И МИФОЛОГИИ

> Огонь и тепло дают ключ к пониманию самых разных вещей, потому что с ними связаны неизгладимые воспоминания, простейший и решающий опыт каждого человека. Огонь, таким образом, представляет собой исключительное явление, способное объяснить все. Если все постепенные изменения можно объяснить самой жизнью, то все стремительные перемены имеют причиной огонь, обладающий избытком жизни. Огонь – это нечто глубоко личное и универсальное. Он живет в сердце. Он живет в небесах. Он вырывается из глубин, как дар любви. Он прячется в недрах материи, тлея под спудом, как затаенная ненависть и жажда мести. Из всех явлений он один столь очевидно наделен свойством принимать противоположные значения – добра и зла. Огонь – это сиянье Рая и пекло Преисподней, ласка и пытка. Это кухонный очаг и апокалипсис. Он доставляет радость ребенку, смирно лежащему у печи, но он же наказывает за непослушание того, кто затеет с ним слишком дерзкую игру. Он дает блаженство и требует почтительности. Это божество, охраняющее и устрашающее, щедрое и свирепое. Огонь противоречив, и поэтому это одно из универсальных начал объяснения мира.
>
> *Г. Башляр*

0.1. Природа огня действительно глубоко противоречива и интригующе парадоксальна, и в течение всей своей истории люди пытались понять, покорить и подчинить ее своим целям. Мы коснемся только небольшого фрагмента этой грандиозной эпопеи "Огонь и человек", – фрагмента, связанного с историей культуры и философии в Индии.

По словам М. Элиаде, "...Индия лучше, чем любая другая культура, иллюстрирует воспроизведение на разных уровнях и творческую реинтерпретацию широко распро-

* Работа выполнена при поддержке фонда "Культурная инициатива".

страненной архаической темы. Индийские данные помогают понять, что основополагающий символ, через который раскрываются глубинные измерения человеческого бытия, всегда в некотором роде "открыт". Иными словами, на примере Индии прекрасно видно, что такой символ может послужить началом цепи символических воплощений опыта, раскрывающих место человека во вселенной, и повлиять таким образом на досистематические формы рефлексии и оформление первых ее результатов"[1].

В отношение систем индийский философии первой половины I тысячелетия нашей эры это суждение Элиаде справедливо ничуть не в меньшей степени, хотя они представляют уже систематические формы рефлексии. Влияние древнеиндийского ритуала – прямое или косвенное – на формирование практически всех дисциплин знания более поздних эпох признается сегодня многими индологами. А после работ Ф. Сталя мысль о том, что именно древнеиндийская ритуалистика может рассматриваться как дисциплина, наиболее близкая принципам научности в самом современном их понимании[2], уже не кажется слишком фантастичной и парадоксальной.

0.2. Из отечественных исследователей связь ритуалистики и философии как способов теоретизирования на, соответственно, до-систематической и систематической стадиях развития мышления впервые выявил В.К. Шохин[3]. Убеждение в том, что некоторые парадигмы и модели мышления, сформировавшиеся в мифо-ритуалистическую эпоху, продолжали играть свою систематизирующую роль и в философии основных индийских школ, составляет фундамент и моей работы. Именно это я и попытаюсь показать на примере эволюции отношения индийских мыслителей к огню – от мифа и ритуала к атомистической философии одной из самых ярких метафизических систем индийской мысли – выйшешики.

1.0. Особенность мифологии в древней Индии состоит в том, что она формировалась в неразрывной связи с ритуалом и практически не имела самоценного, т.е. внекультового значения. Именно вокруг ритуала и для его нужд складывался обширный корпус литературы вед (*самхиты* – гимны, исполняемые во время ритуала – *Ригведа*, *Самаведа*, *Яджурведа* и *Атхрававеда*, *брахманы* – толкования ритуалов – и *упанишады* – эзотерические тексты, связанные с так называемым символическим ритуалом), *веданг*, сопроводительных дисциплин (фонетика, этимология, метрика, грамматика, ритуальные предписания и астрономия), а позднее *упавед* – дисциплин знания, подчиненных ведам (медицины, науки стрельбы из лука, науки музыки, науки оружия).

Сам ритуал выполнял в индийском обществе[4] важнейшие космо- и социоустроительные, организующие, защитные и утилитарные функции, а в период, который ученые называют *брахманистским*, из средства взаимодействия между богами и людьми превратился в некую самоцель, замкнутую вселенную, или, по выражению французского индолога Шарля Маламуда "автономную машину... операции которой суть некие наброски действий, радикально отличающиеся от действий в обычной жизни, с их перебоями, двусмысленностями, изменением цели даже в ходе их исполнения; благодаря чему первые также служат моделью последних"[5].

Практически все жертвоприношения в древней Индии были так или иначе связаны с огнем[6], поэтому в исследованиях ведийского ритуала его роль занимала особо важное место[7]. В последнее время появилось несколько исследований, посвященных специфическим "огненным" ритуалам. Например, объемный труд Херты Крик "Ритуал установления огня (Агньядхея)"[8], а также двухтомное исследование ритуала *агничаяна* Фрица Сталя[9]. В мою задачу, однако, не входит ни анализ этих ритуалов, ни исследование мифов с ними связанных, ни сколько-нибудь систематическое рассмотрение того, что по этому поводу говорили ученые. Главное, что следует извлечь из краткого обзора ритуалистических и мифологических представлений об огне в Индии, – это некие фундаментальные идеи, ассоциируемые с этим явлением в менталитете традиционных индийцев, – идеи, которые впоследствии нашли свое воплощение в философском дискурсе вайшешики.

1.1. По количеству гимнов, обращенных к нему, Агни, бог огня в древнеиндийской мифологии, занимает второе место после главного божества ведийских ариев – громовержца Индры. Как и другие гимны *Ригведы* (далее РВ) и *Самаведы*, гимны, обращенные к Агни – это просьбы о ниспослании потомства, жизненной силы, долголетия, здоровья, материальных благ, защиты от врагов и неблагоприятных явлений.

Вот, к примеру, один из гимнов, адресованных Агни:

1. Будь расположен к нам, о Агни, когда мы приближаемся,
Добрым, как друг – к другу, как родители (– к сыну):
Ведь поселения людей полны обмана!
[Двинувшись] навстречу, сожги недоброжелателей, [чтобы они]
показали спину!

2. Спали дотла, о Агни, ближних недругов!
Спали [злое] слово не приносящего [жертв] чужого!
Спали, о Васу, разумный, неразумных!
Пусть распространятся твои нестареющие, неутомимые [языки]
пламени!

3. О Агни, лелея желание, вместе с дровами [и] жиром,
Я возливаю жертву – для бодрости [и] силы.
Насколько я способен, прославляя [тебя] молитвой,
[Я приношу тебе] эту божественную поэтическую мысль,
чтобы добыть сотни.

4. Высоко [взметнувшись] пламенем, о сын силы,
Прославленный, надели жизненной силой тех, кто трудится на
жертвоприношениях!
Потомков Вишвамитры, о Агни, – богатством на счастье и благо!
Много раз мы начищали твое тело.

5. Создай [нам] сокровище, о прекрасный завоеватель наград, –
Ведь ты, действительно, таков, о Агни, когда тебя зажгли, –
Богатство в доме осчастливленного восхвалителя:
Ты обладаешь ползучими руками, красивыми обличиями!" (РВ III. 18)[10].

Интересно, что, стремясь польстить Агни и задобрить его, авторы гимнов почти никогда не говорят о разрушительной силе огня в чисто негативном смысле. Они неизменно восхищаются ею как воплощением силы, могущества этого бога, на все лады воспевая ее проявления:

"[Радостен] его вид, когда он кидается, стремясь сжигать" (РВ II4.4); "Ведь это он, вспыхивая во многих местах с искрящейся силой, пересекает зло" (РВ I 127.3); "Остер его ход, велик меняющийся облик. Он хватает пастью, словно взнуздываемый конь. Высовывая язык, словно [сверкающий] топор, он плавит все, как плавильщик, сжигая древесину" (РВ 6.3.4).

Они стремятся направить эту разрушительную силу против зловредных демонов, врагов, клеветников, злоумышленников, короче, против всего зла, которое мешает жить человеку, и в то же время отвратить могучего бога от принесения вреда жертвующим, сделать его своим всесильным защитником, союзником, гостем.

("Агни, гость самый любимый из любимых" (РВ 8.103.10); "первый гость" (РВ 5.8.2); "самый приятный гость" (РВ 8.84.1); "мудрый, удивительный гость" (РВ 8.74.7) и друг ("О Агни, дружа с тобой, да не потерпим мы вреда!" РВ I.94.6).

Чтобы возжечь ритуальный огонь, жрецы трут друга о друга специальные деревянные дощечки. Склонность древних поэтов к эротическим образам сказалась и в трактовке этого действия: верхняя дощечка уподобляется мужскому началу, нижняя – женскому, а сам процесс трения – акту зачатия. Поэтому деревянные дощечки часто называются родителями Агни. Однако в гимных есть и другие версии происхождения этого божества. Согласно одним, он рожден в водах, другим – зачат от Неба и Земли, третьим, возник на небе и т.д. (РВ III 1). Существует и миф о тройственном рождении и трех обителях Агни – в небе (Солнце), на земле (огонь) и в атмосфере (молния).

Родившись от трения дощечек, Агни становится божественным хотаром, т.е. жрецом, руководящим ходом жертвоприношения ("Лучше всех жертвующий среди рода человеческого" – РВ 5.14.2). Своим пламенем и дымом он уносит жертву на небо, где призывает других богов принять участие в жертвоприношении. Тем самым Агни выступает божественным вестником, посредником между богами и людьми, доставляющим жертвенные дары богам, но, кроме того, он и сам – адресат жертвоприношения, возглавляющий других богов, когда речь идет о принятии самой существенной доли жертвы, и раздающий награды жертвователям. Эта многофункциональность Агни отражает многообразную роль огня в жертвоприношении. Как известно, сам акт жертвоприношения заключается в разных церемониях, связанных с огнем: возжигание огня на жертвенном алтаре, вливание в огонь расправленного жира, масла, молока, приготовление на огне риса, специальных лепешек, мяса и других жертвенных субстанций и т.п.

1.2. Какие же свойства огня сделали его, если можно так выразиться, главным творцом жертвоприношения? Свою силу огонь проявляет прежде всего в виде пламени (śociṣa), поглощающего жертву. Языки пламени уподоблялись пасти, языку, устам, зубам, пожирающим субстанцию жертвенного предмета. Поэтому один из основных эпите-

тов Агни – "пожиратель жертвы" (hutabhuj). Кроме того, языки пламени, поднимающиеся вверх, к небу, символизировали унесение жертвы на небеса, – отсюда, другой эпитет Агни – "уноситель жертвы" (havyavāha). Это относится и к пламени погребального костра, которое, согласно ведийской традиции, доставляет умершего на небо.

Если обычный огонь жертвенного и домашнего очагов представляет собой пламя (śociṣa), то огонь солнца выступает прежде всего в форме лучей (arciṣā). Здесь мы сталкиваемся с другой ипостасью огня – светом. Световой луч освящает и согревает, но вместе с тем может и испепелять, поэтому свет и тепло, а иногда свет и жар, неразделимы. Если же свет не греет и не пылает жаром, это значит, что его тепло просто временно скрыто или *непроявлено*, как, например, скрыто тепло Агни, когда он погружен в космические воды (согласно одному из космогонических мифов, он дитя космических вод, временно гостящее среди людей).

1.3. Однако главное свойство огня в гимнах Ригведы и Атхарваведы – это прежде всего жар (tapas), способность жечь, палить (корень tap), сжигать дотла (корень daḥ): "Сожги, о жгущий лучше всех, жаром как повелитель жара" (РВ 6.9.5). Разрушительная сила жара может быть как отрицательной и нежелательной (в случае разрушения полезных вещей, а также губительной силы болезни, эмоций – гнева, зависти, ревности, любовной страсти, страха и голода, дурных снов и несчастий, которые в ведах уподоблялись огню[11]), так и положительной и в высшей степени желанной. Например, разрушение, символизирующее очищение, избавление от несчастий и истребление враждебных явлений:

> Они зажигают истребляющего [Агни] на счастье,
> Становясь ясными, сверкающими, чистыми.
> Он покидает несчастье, проходит через грех.
> Зажженный Агни очищает дочиста.
>
> *Атхарваведа* (Далее АВ)
> 12.2.11.
> В этот истребляющий огонь
> Мы стряхиваем несчастья.
> Мы стали годными для принесения жертв, чистыми.
> Да продлит он нам сроки жизни. Там же. 13.

Однако не реже, чем об очищающей силе разрушения, исходящей от огненной стихии, гимны говорят о доброте огня, который освещает, приносит тепло и согревает, выступая как "милостливая" стихия – "медовоокий Агни" (madhvakṣa)[12]. Эта его роль часто связывалась с деятельностью Солнца, мифологического бога Сурьи (другие воплощения Савитар, Вивасван, Адитья), несущего животворную силу всему живому, "Владыки лучей" (aṅśumān), "Творца дня" (divākara) и "Гонителя мрака" (tamonuda). Разный, так сказать, "температурный режим" в течение дня символизировался разными формами Агни: "Он, Агни, становится Варуной вечером; он становится Митрой поднимаясь утром; став Савитаром он проходит через атмосферу; став Индрой, он жарит небо из центра" (АВ XIII.3.13).

1.4. Характерно, что свет Солнца в зените ассоциируется с Индрой – воплощением силы и мощи. Как отмечает исследователь роли огня в ведийских гимнах Блэйр: "Полуденное солнце находится в самой высокой точке небосклона, в том месте, куда жертвователь стремится попасть после смерти; поэтому с помощью магии приготовленного на огне жертвоприношения он фактически сам поднимается к этой точке небес"[13]. Именно в этой точке солнце считается способным к такому воздействию на жертву, которое приводит к ее "варке", "приготовлению на огне" (pācana). Под лучами полуденного солнца жертвователь также "варит", и стало быть, готовит к отправке на небеса самого себя.

В упанишадах смерть рассматривается как своего рода квинтэссенция серии жертвоприношений, в которой все доселе символические компоненты ритуала становятся вполне реальными, тождественными своей природной сущности: "Когда же он умирает, то его несут к [погребальному] огню. Его огонь и есть огонь (до этого огонь, дым и т.п. отождествлялись с миром, годом, днем, странами света и т.п. – *В.Л.*). Топливо – топливо. Дым – дым. Пламя – пламя. Угли – угли. Искры – искры. На этом огне боги совершают подношение человека. Из этого подношения возникает человек, покрытый сиянием" (Брихадараньяка упанишада[14] VI.2. 13–14).

Из двух посмертных путей, описываемых в упанишадах, высший – "путь богов" (devayāna), связан с огнем и светом и т.п., в то время как более низкий "путь предков" (pitṛyāna) ассоциируется с дымом и ночью и т.п.[15] "Путь богов" требует от адепта не просто механического соблюдения обрядов и выполнения ритуальных действий, а определенного понимания смысла ритуала (формула "кто так знает", исследованная В.С. Семенцовым[16]).

1.5. Связь огня и знания, изменяющего статус человека, отсылает нас опять-таки к ведийским мифам. Как замечает Ф.Б.Я. Кейпер, "он (Агни. – *В.Л.*) приносит с собой как учитель par excellence знание космической правды, мудрость, прозрение и вдохновение. Он поистине держатель правды (dhārtā ṛtasya – I.67.7)[17]. Не случайно, Агни носит эпитет Джаташедас – "Знаток всего порожденного" (существуют и другие варианты перевода, например, "Знаток всех существ"). Чаще всего знание ассоциируется не просто с огнем, а именно со светом (jyotis).

Сурья и Агни вообще неотделимы от света, сияния, блеска, рассеивания тьмы (не только физической, но и метафизической – незнания). Космический свет (viśvajyoti) выступает в некоторых гимнах Ригведы как единый принцип, дающий начало вселенной, – "свет света" и "лучший из всех" (РВ I.113.1). Символом этого космического единства является Адити – бесконечность космического света, мать богов – адитьев, конкретных манифестаций этой бесконечности[18].

В упанишадах "светом светочей" (jyotiṣāṃ jyotis), вслед за которым светит все, светящимся, светом которого отсвечивает весь мир, назван Брахман – высший духовный принцип, к которому сводится все существующее (*Мундака упанишада* II. 2. 10, 11) и познание которого приносит освобождение (mokṣa): "Мудрые постигают его распознаванием – [это] образ блаженства, бессмертия, что сияет" (Там же. II. 2. 8).

Однако свет и жар в их символическом значении могли порой и резко расходиться. Если свет ассоциировался с высшими ценностями: мудростью, покоем, блаженством, что было, как правило, связано с прохладностью (ср. *гуна саттва* в упанишадах и санкхье), то жар выступал в связке с активностью, движением (ср. *гуна раджас*). В индуизме же любая активность, направленная на какие-то внешние цели, часто стояла в одном ценностном ряду с кармической закабаленностью, *сансарой* и неведением, одним словом – с неблагоприятными аспектами существования[19].

Таким образом, мы можем видеть мифологическое переосмысление и персонификацию двух свойств огня. С одной стороны, чисто деструктивного, разрушающего – жар (tapas), всесжигающее пламя (śociṣā), испепеляющие лучи (arciṣā). С другой – созидательного, конструктивного и преобразующего. Жар – *manac* часто являет собой космотворческую силу: "И космический порядок и истина рождены из раскаленного жара. Из этого [жара] рождена ночь. Из этого [жара] вздымающийся океан [рожден]" (РВ X.167.1). Кроме того, *manac* – это первоначально "магический жар", которым обладали древние шаманы и маги, считавшиеся "властителями огня"[20], внутренний жар, который, по преданию, возжигали в себе риши, предки[21] и боги с помощью аскезы – интенсивных физических и духовых упражнений, самоограничения (посты, неудобные позы, контроль дыхания, умение сносить и жару и холод)[22], и который может порождаться правильными действиями участников ритуала[23]. Наконец, это и животворное тепло, способствующее зарождению жизни и вегетации.

2.0. Все эти три ипостаси огня – жар, тепло и свет, – так или иначе воплотились не только в космическом течении событий, воспроизводимом в каждом акте жертвоприношения, но и нашли физическое, а также чисто символическое выражение в одном из важнейших модусов огня – огне *внутри* человека. Этот огонь ассоциируется как с положительными – сила, мощь, самоконтроль – чертами личности, так и с отрицательными эмоциями – огонь страсти, гнева, ненависти, ревности и т.п., а также с жаром, вызываемым болезнью. Однако, чтобы понять природу этого "субъективного" огня, мы должны отдавать себе отчет в том, что он тоже во многом является сколком жертвоприношения.

2.1. Что же происходит в жертвоприношении? Что, собственно говоря, совершает огонь с жертвой и жертвователем (Yajamāna)? Здесь нам следует ввести важнейшую пару понятий, которая поможет объяснить суть процесса: "сырое"–"вареное", или "приготовленное на огне" (āma–pāka)[24]. Все, что еще не подвергнуто термической обработке, иными словами, соединению с огнем, прежде всего сама жертва, служит сырым сырьем – чем-то несовершенным и недоделанным, приготовление же на огне приводит к таким изменениям в жертвенном предмете, что он приобретает совершенно иную форму не только в физическом, но и в символическом смысле.

2.2. Огонь, доставляющий жертву богам, таким образом, не просто

курьер, а еще и повар. Под его воздействием жертвенные предметы приобретают "вареный", или "готовый", вид (pakva), но "готовый" для чего? Что подразумевает под собой "вареность"? Утилитарный смысл этого состояния не в чем ином, как в готовности к употреблению, прежде всего к употреблению в пищу богам.

Свидетельство европейского врача XVIII в., приведенное Башляром, хотя и относится и к другой культуре и, конечно же, к совершенно другой эпохе, помогает лучше понять, о чем идет речь: "Говоря об огне, я не подразумеваю сильный, палящий жар, возбуждающий и противоестественный, в коем жидкости и питательные вещества не варятся, а перегорают; я говорю о приятном, умеренном, целительном, как бальзам, тепле; вместе с некой влагой, имеющей сродство с влажностью крови, оно проникает в разнородные по составу жидкости, а также в пищеварительные соки, разлагает их на части, смягчает, сглаживает грубость и жесткость их компонентов и, наконец, доводит их до той степени нежности и утонченности, которая позволяет им соответствовать нашей природе"[25].

Перед нами прекрасное, на мой взгляд, описание процесса приготовления и вкушения жертвенной трапезы[26]. В самом деле, pakva есть не что иное, как материя, которая в результате термической обработке начинает *соответствовать природе богов*. Что же отличает природу богов? Это прежде всего бессмертие, поэтому и пища, *соответствующая природе богов*, должна тоже нести на себе отпечаток их бессмертной сущности. Это не только мифическая амброзия – напиток бессмертия – амрита, но и обычная пища, приготовленная на огне.

Сошлюсь на пассаж из *Шатапатха брахманы* (VI.2.1.9), приведенный современным французским ученым Шарлем Маламудом в качестве эпиграфа к его исследованию роли огня. "Праджапати размышлял: если я добавлю это как оно есть к моему существу, я буду смертной оболочкой, не освобожденной от зла. Нужно, чтобы я приготовил это на огне. Он приготовил это на огне. Он сделал это [пищей] бессмертия. *Поистине, жертва становится [пищей] бессмертия, когда ее готовят на огне.* Вот почему обжигают кирпичи. Так их делают бессмертными" (курсив мой. – *В.Л.*)[27].

В древней Индии считалось, что обычные люди во всех своих действиях должны подражать богам: "Мы должны делать то, что делали вначале боги" (*Шатапатха брахмана* VII.2.1.4), "Так делали боги, так делают люди" (*Тайттирия брахмана* I.5.9.4), поэтому потребление термически обработанной пищи является "богоугодным" делом, обеспечивающим связь людей с божественным миром. По индийскому обычаю, в ходе домашнего ритуала, отдав часть пищи, приготовленной на домашнем алтаре, богам, гостям и другим привилегированным персонам, домохозяин питается ее остатками, приобщаясь таким образом к субстанции, отмеченной божественными свойствами.

2.3. Однако приготовление на огне – дело очень деликатное, ведь мы знаем, что огонь стремится сжечь все, с чем соприкасается, поэтому для того, чтобы использовать его в качестве "повара" необходимо както обуздать его всеиспепеляющую энергию. Обращаясь к погребальному костру, авторы гимна просят милости Агни в отношении мертвого тела:

"Не сжигай его, Агни, дотла, не пожирай! Не испепеляй его кожу и тело![28] Когда *приготовишь* его, Джатаведас, То отправь его к отцам" (курсив мой. – *В.Л.*) (РВ 10.16.1; аналогичные мотивы см.: АВ 18.4.9, 11). В благодарность за милостивое отношение к

телу умершего Агни причитается жертва, которую он может жечь в свое удовольствие: "Козел – [твоя] доля. Жаром испепели его! Да испепелит его твое пламя! [Да испепелит] его твое сияние!" (РВ 10.16.4).

Значит, "готовить" и "жечь" – две разные роли Агни, тесно связанные друг с другом: чтобы Агни изъявил милость и что-то "приготовил", он должен одновременно "вкусить", т.е. сжечь, что-то другое. Так оно происходит и в обычной жизни: огонь "готовит" пищу, одновременно "пожирая" топливо.

Интересно, что в погребальном обряде роль очищающей силы и посредника, передающего жертву богам, выполняют два разных огня: первый – огонь погребального костра, на котором сжигают покойника и потом совершают жертвенные возлияния умершим предкам, второй – огонь домашнего очага, который зажигают заново, чтобы произвести очистительную жертву богам:

> Пожирающего мясо Агни я прогоню далеко.
> В царство Ямы пусть уйдет он, увозя нечистоты!
> Здесь же этот другой Джатаведас.
> Пусть отвезет он жертву богам, знающий путь!
>
> (РВ 10.16.9, ср.: АВ 12.2.7).

Таким образом, каждый огонь совершает свое действие: первый – очищение, сопровождаемое препровождением "готовенького" покойника (в просторечье иногда говорят об умершем: "готов") и нечистот в мир предков, или в мир бога смерти Ямы, второй – очистительная жертва, предохраняющая от возможных неблагоприятных последствий похоронного обряда[29] и возлияние в честь богов.

В жертвенной церемонии "приготовленность" в самом общем плане символизирует морально-космический порядок (ṛta), сырое же – хаос, неоформленность, беспорядок (anṛta)[30]. В уже процитированном "Гимне погребальному костру" о "приготовленном" к последнему пути покойнике говорится:

> С солнцем пусть сольется глаз, с ветром – дыхание!
> Слейся с небом и землей, как положено!
> Или слейся с водой, если там тебе любо,
> Костями укоренись в растениях (РВ 10.16.3).

Иными словами, после "приготовления" на огне погребального костра тело и жизненные силы покойника как бы возвращаются в соответствующие космические элементы, поддерживая тем самым равновесие в природе.

Сам Агни несет в себе как бы две природы. Его называют и бессмертным и в то же время юным или самым юным, поскольку считается, что в каждом акте жертвоприношения он рождается заново. Эта двойственность (смерть–бессмертие) Агни соответствует общей идее ведийского жертвоприношения как постоянно возобновляющегося действия по поддержанию космического порядка. Непрерывное функционирование вселенной должно поддерживаться дискретными ритуальными актами, в которых она каждый раз как бы символически воз-

рождается. Как одна из космических сил огонь бессмертен, но его бессмертие и непрерывность не являются чем-то данным и автономно существующим, они, как и вся работа вселенной, поддерживаются и постоянно воссоздаются в отдельных актах жертвоприношения: вечный огонь поддерживается постоянно восжигаемым пламенем жертвенных костров. Иными словами, непрерывность, или континуальность, основывается на дискретности – такова основная, если угодно, динамическая модель ведийского жертвоприношения[31].

2.4. Ко временам брахман (а может быть и к более ранним) восходит и представление о том, что приготовление на огне лежит в основе образования всех составляющих элементов организма человека. Кровь является продуктом варки питательных жидкостей на утробном (внутреннем) огне, в свою очередь, в результате варки крови образуется плоть, плоти – жир, жира – кости, костей – костный мозг, костного мозга – сперма (*Яджурведа* III.84). В дальнейшем эти представления разрабатываются в аюрведе, традиционной индийской медицине. Действие солнечного тепла в более широком биологическом аспекте представляется источником вегетативных процессов[32].

2.5. Ученые связывают pakva с состоянием зрелости, спелости, совершенства. Однако нельзя не принимать в расчет того, на что обратил внимание Шарль Маламуд, а именно чисто кухонного или, если угодно, кулинарного аспекта термической обработки[33], в которой брахман выступает как повар. Этим брахман как бы имитирует роль самого бога огня, который прекрасно знает, как обработать ту или иную жертвенную субстанцию.

Французский ученый назвал свою книгу "Cuir le monde", что в приблизительном переводе с французского означает "Приготовить [в пищу] мир"[34]. "Приготовление в пищу мира" (lokapati) воспевается в Шатапатха брахмане как один из результатов svādhyāya, или индивидуальной рецитации ведийских текстов. Именно жертвенный очаг, бывший одновременно очагом кухонным, служил, по Маламуду, прообразом, или парадигмой, собственно религиозных, чисто духовных преобразований, происходящих в жертвующем – участвует ли он в реальном ритуале или же осуществляет символическое жертвоприношение мыслью. В этом смысле вся жизнь человека и сама его смерть связаны с жертвоприношением и в конечном итоге просто соприродны ему по сути[35].

С точки зрения Маламуда, четвертый ашрам[36] бродячего отшельника, хотя формально и связан с прекращением всех ведийских ритуалов, в действительности, представляет собой их *интериоризацию*, перенесение в мысленный план, а значит, и интериоризацию жертвенного огня: «Тем не менее огни не уничтожаются: они интериоризируются, проглатываются, их заставляют вновь "подняться" в себя (samāgorana), и отныне именно сама личность отшельника есть одновременно местопребывание и первая материя горения, постоянного жертвенного возлияния на этот внутренний огонь, который есть Веда"[37].

Знаменателен и конечный вывод, к которому приходит французский индолог. Процитируем его полностью: «Приготовить мир. Этот мир, что "приготовлен" брахманом, есть "сделанный" мир, который он создает и организует вокруг себя в жертвоприношении. Но не будем противопоставлять мир, приготовленный жертвенным трудом, миру сырому и естественному, который ему предшествует. Ибо, в конечном итоге, все уже приго-

товлено, и речь идет только о том, чтобы еще раз приготовить. Жертвенный огонь, питаемый брахманом (жертвенной формулой. – *В.Л.*), делает не что иное, как дублирует действие солнца, видимого образа брахмана (высшего принципа вселенной. – *В.Л.*)[38].

2.6. Итак, "приготовленное" (pakva) выступает символом не только космического порядка, ṛta, но духовной зрелости и духовного совершенства. Иными словами духовная работа, которая в брахманистской Индии отождествлялась не столько с внешними ритуальными церемониями, сколько с *внутренним символическим жертвоприношением*, есть не что иное, как "самовыпекание" личности жертвующего, повторяющее в миниатюре глобальные космические процессы: "Поистине, человек, Гаутама, это огонь. Открытый рот – его топливо. Дыхание – дым. Речь – пламя. Глаз – угли. Ухо – искры. На этом огне боги совершают подношение пищи. Из этого подношения возникает семя" (*Брихадараньяка упанишада* VI.2.12).

Главный космический работник и повар в ритуале, роль которого сопоставима с ролью огня, – это брахман (духовный учитель, высший жрец). Ему предписано совершать жертвоприношения не только для себя (свадхьяя), но и для других. Сама его духовная сущность нередко сравнивается с огнем. Так, в *Законах Ману* брахман выступает своеобразным субститутом огня: "За неимением же [священного] огня можно положить [приношение] в руки брахмана, та как брахманами, знающими мантры, объявлено, что брахман – это огонь" (3.212).

3.0. Уже с ведийских времен различали три вида огня, соответствующие делению ведийской вселенной на три части: небо, воздушное пространство и землю. Небу соответствовал небесный огонь, воплощенный в Солнце, воздушному пространству – молнии, небесные воды, а земле – огонь жертвенного очага. Однако все эти виды огня считались формами единого Агни, жертвенного космического огня, который един во всех своих многочисленных проявлениях (кострах жертвенных очагов). Поэтому одним из эпитетов этого бога является Вайшванара (огонь во всех своих аспектах).

3.1. Исследователи отмечают, что индийцы, помещая огонь в воды[39] или же принося воды в жертву огню[40], не обращают внимание на природную противоположность и несовместимость этих стихий. По мнению С.Л. Невеловой, «древние индийцы высказывали мысль о природной связи этих элементов: из воды туч появляется огонь молний, по достижении земли огонь снова уходит в воду. Вода поэтому всегда содержит элемент огня. Огонь – "дитя вод"... он скрывается в водах, и боги ищут его... Воды – жилище Агни»[41].

Однако речь, как представляется, идет не столько о наблюдениях над природными качествами данных стихий, сколько о разделении функций между ними в объяснении разных явлений. Характерно, что индийцы в своих космогонических построениях часто имеют в виду не столько реальные воду, огонь и другие стихии, сколько некие мироустроительные принципы. Эти принципы – антропоморфизированные в большей или меньшей степени – предназначены не для объяснения природы самой по себе, а прежде всего для раскрытия мироустройства посредством ритуала.

3.2. Как показал Ф.Б.Я. Кейпер, Агни в образе солнца не только рождается в космических водах, но по завершении своей миссии среди людей регулярно скрывается в них. Воды эти находятся в подземной части мира, где властвует Варуна[42]. Согласно видийской модели, земля покоится на водах, поэтому, когда солнце заходит за горизонт, оно погружается в воды, где и скрывается до начала следующего дня.

4.0. В эпосе (*Махабхарата*, *Рамаяна*, *пураны* – исторические предания) Агни – помимо огня жертвоприношения – становится также всепоглощающим пламенем конца света по окончанию четырех *юг*, мировых периодов, испепеляющим всю вселенную вместе с богами и демонами, а затем, в начале нового цикла вновь воссоздающим ее. Деструктивный аспект огня в эпосе особенно подчеркнут в отождествлении его с Шивой–Рудрой, свирепым разрушителем, символом мощи и неистовства, гневным богом, испепеляющим своих врагов. Однако Шива выступает и как исцелитель и усмиритель (śaṅkara). По мнению С.Л. Невелевой, "этой своей чертой Шива обязан ассоциации его именно с огнем, применявшимся как исцеляющее, успокаивающее средство... Милостливый огонь, который зовется Шива, всегда приносит облегчение всем, страдающим от боли"[43]. Кроме того, огонь выступает в роли одной из четырех-пяти *махабхут* – космических первоэлементов, космогонического строительного материала.

В итоге нашего экскурса мы можем выделить два основных противоположных и подчас взаимоисключающих аспекта огня, которые сыграют роль во всей дальнейшей истории индийской мысли. Первый – *разрушающий, деконструктивный.* Речь может идти о разрушении свойства, состояния, вещи, действия и т.п. Однако в процессах, которые мы будем рассматривать вслед за вайшешиком Прашастападой, эта функция имеет не столько отрицательную, сколько положительную смысловую нагрузку – огонь не просто разрушает без остатка, чтобы оставить пустое место, а *разрушает* старое, дабы создать новое. Отсюда вытекает и противоположная функция огня – *созидательная, конструктивная.* Огонь – творец новой жизни (под воздействием тепла рождается и развивается эмбрион[44]), созидатель новых свойств, состояний, сущностей и движений. В духовном аспекте огонь, ассоциируемый с тапасом, йогической и аскетической практикой, разрушает "ветхого", или, как бы скорее выразились индийцы, "сырого" человека, для того, чтобы создать, "выпечь" "пурушу, окруженного сиянием", мудреца, в котором все аффекты и несовершенства "отсечены" пламенем.

II. ОГОНЬ В ВАЙШЕШИКЕ

(историко-философский комментарий
к Разделу характеристик огня Прашастапады)

0.0. Среди систем индийской философии вайшешика выделяется своим особым интересом к устройству мира[45]. С ее точки зрения, в основании всего сущего лежат девять субстанций: земля, вода, огонь, ветер,

акаша (пространство, вместилище всех вещей), направление, время, *атман* (душа) и *манас* (внутренний орган, отвечающий за передачу данных, полученных от внешних органов чувств, душе). Все эти субстанции обладают определенными качествами, а некоторые из них – движениями. Субстанции делятся на вечные и невечные. Невечные – это все те субстанции, которые состоят из частей и, соответственно, могут распадаться на эти части. Вечные субстанции не состоят из частей. К ним относятся атомы четырех элементов (земли, воды, огня, ветра) и *манас*, имеющий форму атома. Кроме того, вечными являются и бесконечно большие и всепроникающие субстанции, такие как *акаша*, направление, время и атман. Все остальные субстанции, т.е. те, что состоят из атомных соединений, невечны[46].

Одним из важнейших учений вайшешиков, оказавших влияние на все остальные аспекты этой школы, является, бесспорно, учение об атомах. Это влияние было настолько велико, что я считаю возможным говорить об особом атомистическом стиле мышления, свойственном представителям этой школы. Этот стиль выражался прежде всего в том, что для вайшешиков понимание многих явлений часто сводилось к анализу его частей вплоть до конечных составляющих единиц ("атомов"), а затем к воссозданию целостного объекта путем установления отношений между этими единицами (это могло быть следование друг за другом, соединение, разъединение, присущность и т.п.). Мы увидим, как атомистический стиль мышления вайшешики проявился применительно к огню.

0.1. Хотя "базовым" текстом вайшешики являются *Вайшешика-сутры*, приписываемые легендарному мудрецу Канаде (I–II вв. н.э.), тем не менее самым авторитетным сочинением этой школы считается *Собрание характеристик категорий* (*Падартха-дхарма-санграха*), принадлежащее перу мыслителя VI в. Прашастапады и содержащее систематизацию и развитие идей учения, изложенного в Сутрах. На это сочинение, называемое иногда *Прашастапада Бхашья* (далее: ПБ – "Комментарий Прашастапады"), создали свои комментарии крупнейшие средневековые мыслители Индии Вьомашива (900–960 гг., комментарий *Вьомавати*[47]), Шридхара (950–1000 гг., комментарий *Ньяякандали*) и Удаяна (1050–1100 гг., комментарий *Киранавали*[48]). Именно сочинение Прашастапады будет в центре моего внимания. (Прежде чем приступить к чтению и исследованию раздела ПБ об огне, рекомендую читателю ознакомиться с переводом данного раздела в Приложении.)

1.1. Прашастапада употребляет несколько терминов для обозначения огня. Когда речь идет о махабхуте, или великом элементе, он использует термин tejas (*теджас*), который переводится в словарях и как "жар", и как "свет"[49]. Иногда в списках махабхут его заменяют синонимы jvalana, буквально "пламенение", "горение" и jyotis, или "свет". Слово agni применяется для обозначения главным образом физического огня, особенно в описаниях физических процессов, например, в *Разделе качеств, рожденных подогреванием* (см. далее). Свето-тепловая при-

рода огня, отраженная в многозначности самого слова tejas, объясняется Прашастападой через два чувственных качества, присущих этой субстанции: блестяще белый цвет, воспринимаемый зрением, и горячее температурное осязание, воспринимаемое, разумеется, осязанием. Другие качества огня, типа числа, размера, соединения, разъединения и т.п. только называются. Что же касается текучести, то вайшешики считали, что в огне она является искусственной (naimittika)[50], т.е. вызванной примесью атомов других стихий, в частности воды.

2.0. Древние индийцы представляли себе огонь в тех формах, которые они могли наблюдать в реальной жизни – пламя, свет, лучи, искры. Мы видели, что все эти формы связывались ими с разными функциями божества огня в ритуале. В упанишадах и эпосе огонь начал приобретать черты демифологизированного и деперсонализированного первоэлемента, *махабхуты*, понимаемого как особая целостная сущность, вопрос об устройстве которой попросту не возникал.

2.1. Для вайшешиков огонь – одна из субстанций (dravya), входящая в число махабхут – великих первоэлементов, и первое, что их интересовало – это ее структура, внутреннее устройство. *Именно в обращении к устройству огня и отождествлении его со свого рода материей и состоял*, на мой взгляд, *радикальный переход в индийской традиции от мифопоэтического и ритуалистического к теоретическому осмыслению огня*. Тот факт, что он воплотился в учении школы, которая не была столь непосредственным образом связана с Ведами, как, скажем, веданта или миманса, или с упанишадами, как йога и санкхья, нисколько не ставит под сомнение непрерывность индийской традиции, поскольку, как мы увидим, вайшешика не в меньшей степени, чем другие школы, признававшие авторитет Вед, испытала влияние ведийского наследия.

Подобно другим субстанциям, обладающим материальной формой (mūrti), огонь, по вайшешике, выступает в двух видах – в виде вечных атомов и в виде невечных составных следствий – продуктов соединения атомов. То, каковы атомы огня, обладают ли они какой-то особой формой, как, например, атомы огня в концепции Демокрита, каков характер соединения атомов в огненных субстанциях – наши авторы (Канада и Прашастапада) не разъясняют.

Качества атомов огня, по вайшешикам, в принципе не могут отличаться от качеств той субстанции, которую они образуют, т.е. самой стихии огня, поскольку являются причинами последних. В связи с этим качествами атомов огня могут быть все те качества, которые вайшешики причисляют к вечным – белый блестящий цвет, осязаемость (горячая температура), единичность и единичная отдельность. Канада, Прашастапада и Щридхара специально не упоминают каких-либо других свойств огненных атомов. Более поздние авторы, например Удаяна, говорят об их легкости (lāghatva) и скорости (vega).

2.2. Взгляды вайшешиков на структуру огня, бывшие по своей сути дисконтинуалистскими (отстаивавшими приоритет прерывности) и механистическими, отличались от взглядов континуалистской (опиравш-

шейся на непрерывность) и эволюционистской санкхьи и других школ, например вишнуитов, главным образом в том, что последние отрицали атомистическое строение этой *махабхуты*, считая ее тонким веществом, претерпевающим различные модификации.

Однако, если взглянуть на некоторые ведийские представления об огне, то можно легко заметить определенную дисконтинуалистскую тенденцию. Это касается прежде всего ритуального огня. Разумеется, вопрос о его структуре и устройстве в то время просто не ставился, вместе с тем считалось, что он рождается от соединения деревянных палочек и поэтому в каждом акте жертвоприношения является новым, или, как поэтически выражались авторы гимнов, "молодым" или "юным".

Напомним, что непрерывное фукнционирование ведийской вселенной должно было поддерживаться дискретными актами, в которых она каждый раз как бы порождалась заново. Необходимость сочетания дискретности и континуальности понималась и в вайшешике, где наряду с дискретными принципами, такими как составленность материальных вещей из атомов, распределение всех явлений по шести категориям (субстанция, качество, движение, общее, особенное, присущность), деление всех процессов на дискретные не связанные друг с другом этапы, существовали принципы, которые как бы предотвращали распадение вселенной на отдельные осколки. К ним относится принцип субстанциальности: субстанция является непрерывной во времени и пространстве опорой качеств и действий, принцип присущности: присущность связывает части более сущностно и глубоко, чем простое механическое соединение, превращая их в нечто целостное и непрерывное. Иными словами, дискретные фрагменты бытия объединяются в нечто целое благодаря некоторым континуальным "связкам". Однако если в ведийском жертвоприношении именно дискретность служит опорой континуальности, то в вайшешике, вселенная которой, в отличие от динамического мира ведийских ариев, достаточно статична, именно континуальные принципы выступают своеобразным "противоядием" против тотальной дискретности в буддийском духе[51].

3.1. Деление субстанций-продуктов огня на тело, орган и объект следует схеме, выработанной Канадой и Прашастападой для земли[52]. Согласно этой схеме, у всех стихий есть свои тела, причем, в отличие от земляных тел, как утроборожденных (от смеси семени и крови), так и неутроборожденных (от атомов соответствующих стихий при содействии добродетелей и пороков, совершенных существами в прошлых рождениях), тела остальных стихий являются только неутроборожденными.

Представление о каких-то особых огненных телах, обитающих в мире Адитьи, явно содержит мифологические реминисценции, однако их форма отмечена сильным влиянием принципов вайшешики. Во-первых, эти тела представляют собой в основном огненные атомы с небольшой примесью земляных атомов, позволяющей испытывать простейшие сенсорные реакции. Во-вторых, огненные тела являются видом существ, которые занимают определенное место в системе

кармического воздаяния, поскольку они создаются под влиянием адришт – невидимых кармических потенций душ, которые определяют их воплощение в том или ином теле. Однако из ПБ и комментария Шридхары непонятно, какое место в иерархии космических существ занимают огненные тела, являются ли они для воплощенных душ наградой или, напротив, наказанием.

Похоже, что идея особых тел для каждой из стихий, может объясняться двумя причинами: во-первых, принципом одинакового типового устройства материальных стихий, который требовал, чтобы каждая стихия в своей невечной форме имела три разновидности: тела, органы и объект, причем каждая из них должна была состоять из атомов *своей* стихии. Во-вторых, постулатом вайшешики, согласно которому тела человека и животных состоят только из земляных атомов. Из этого вытекало, что атомы других стихий должны образовывать особые тела, которые не наблюдались в природе. Чтобы придать эти телам, как сказать, легитимный статус, вайшешики постарались поселить их в ведийской вселенной.

3.2. Однако самой трудной для понимания является природа органа, состоящего из огня, – зрения. В микро-макрокосмических ритуалистических отождествлениях огонь наиболее часто ассоциируется со зрением, и только иногда – с речью (vāc)[53]. Прашастапада подчеркивает, что глаз образован частичками огня без *примеси* других элементов. Возражение оппонентов подобной точки зрения закономерно подвергало сомнению действенность органа, который, состоя из огня, своим жаром мог просто сжечь все, на что направлялся, и к тому же сгорел бы сам. Кроме того, утверждали оппоненты, если бы орган зрения состоял из огня, наши глаза светились бы подобно фонарикам. В пику таким сомнениям Ватсьяяна, комментатор *Ньяясутр*[54] (школы индийской философии, близкой вайшешике), вводит различие между *проявленными* (anudbhūta), следовательно, наблюдаемыми, и *непроявленными* (anudbhūta), ненаблюдаемыми, качествами огня, прежде всего качествами цвета и осязаемости.

Согласно Канаде, воспринимаются только те субстанции, которые обладают цветом. Лучи солнца, поясняет Ватсьяяна, обладают и проявленным цветом и проявленным теплом, огонь в воде – непроявленным цветом, но проявленным теплом, лучи, исходящие от светильника, – проявленным цветом, но непроявленным теплом (с этим можно спорить, ибо вблизи источника света можно также ощущать и тепло), у глазных же лучей цвет и тепло непроявлены (*Ньяя сутры* III. 2. 38)[55].

Другим важнейшим положением теории зрительного восприятия вайшешики и ньяи является идея световых лучей, испускаемых органом зрения. Именно с их помощью, утверждают найяйики и вайшешики, и происходит контакт органа и объекта восприятия[56]. Прашастапада не упоминает глазных лучей, Шридхара же, судя по некоторым его рассуждениям, хорошо знаком с этой концепцией (*Ньяякандали*, с. 23, 24, 62).

3.3. Таким образом, мы видим, что в вайшешике свет, тепло и горючесть рассматриваются как разные аспекты одного и того же явления. Это не так уж банально, как может показаться на первый взгляд. Из истории науки в Европе известно, что европейские мыслители в разные эпохи придумали для них три разные гипотетические субстанции-носители – соответственно, эфир, теплород и флогистон. Историки науки объясняют это обстоятельство долгим господством в европейской мысли восходящих к Аристотелю квалитативистских схем мышления, в которых качеству придавалось решающее значение по сравнению с субстанцией, хотя у самого Аристотеля все не так просто. Несмотря на наличие у него онтологической теории взаимоотношения субстанции и качества, сохраняющей за субстанцией приоритет по отношению к качеству, получила распространение другая схема, субстантивирующая качество, благодаря чему оно обрело самостоятельный онтологический статус[57]. Начало же научной революции связывается с преодолением квалитативизма и утверждением корпускулярно-механистического взгляда на мир[58].

Хотя философия вайшешики в некоторых своих аспектах созвучна аристотелевской (особенно в учении о категориях), вайшешики, будучи атомистами, тяготеют скорее к корпускулярно-механистической парадигме, нежели к квалитативизму. Однако это совершенно не значит, что они пытаются создать теорию объяснения природы так же, как это делали европейские философы и ученые, приверженные данной парадигме. Не вдаваясь в тонкости этого вопроса, требующего как минимум специального исследования, замечу только, что вайшешиков интересовала не только природа *сама по себе*, но и *морально-космическая* связь природы и человека в свете таких важнейших традиционных идеологем индуизма как *карма* – закон морального воздаяния, *дхарма* – космический и моральный долг всех существ, особенно человека, и *сансара* – вечное перевоплощение душ в зависимости от их *кармы*. Поэтому многие физические явления представлялись им следствиями моральных и духовных причин.

3.4. Это касается и огня. В Разделе качеств, рожденных подогреванием (см. Приложение), речь идет об *адрište* – невидимой силе, которая складывается из кармических благоприятных и неблагоприятных последствий поступков людей. Эта сила оказывает влияние и на то, что мы склонны приписывать физическим явлениям. Например, чтобы объяснить, почему, несмотря на то что жар и свет свойственны его природе, огонь не всегда жжет или светит, вводится, как уже было замечено, категория проявленных и непроявленных качеств, которые несомненно указывают на действие *адришты*. То, что одни качества воспринимаются, а другие – нет, свидетельствует не столько о каких-то природных законах самих по себе, сколько о зависимости устройства мира от моральных факторов, ведь работа органов восприятия, как это следует из других частей сочинения Прашастапады, во многом определяется *адриштами*.

В Разделе восприятия Прашастапада пишет: "Теперь [в случае] субстанций трех видов (земли, воды и огня[59]), [обладающих] воспринимаемым размером (mahat) возникает только постижение [их] собственной формы[60], [обусловленное следующими причинами:] множеством составляющих субстанций [-частей][61], проявленным цветом[62], доступным восприятию и познавательным контактом – *санникарша*[63] – четырех [факторов][64], при участии *дхармы* и т.п.[65] (ПБ с. 186).

Тенденция вайшешики рассматривать любое явление как результат, вызываемый целой совокупностью (sāmāgri) причин, одни из которых более, а другие менее важны в производстве следствия, сказались и в анализе восприятия. К их числу относится *дхарма* и *адхарма*, т.е. добродетель и порок, которые выступают синонимом *адришты*. Как поясняет Шридхара, то, что чувственное познание появляется в определенное время и в определенном месте и приносит нам либо удовольствие, либо страдание, обусловлено, если можно так выразиться, моральным установками личности, сформированным праведным и неправедным поведением.

4.1. Наибольшее внимание в данной главе Прашастапада уделяет объектам огня. В отличие от ведийского трехчленного деления огня на небесный, водный и земной, Прашастапада объединяет водный и небесный в категорию небесного огня, земной оставляет на месте, добавляя к списку утробный и минеральный огонь, которые тоже упоминаются в ведийской литературе, но скорее всего в качестве разновидностей земного. Остановимся немного подробнее на каждой из упомянутых разновидностей.

Названные виды огня различаются: а) по форме, которую он может приобретать, б) по характеру топлива, служащего ему своего рода субстратом; в) по действию, которое он производит.

4.2. Земной огонь имеет форму пламени (jvalana). Вайшешики задумывались над тем, почему языки пламени, если на них не действует никакая внешняя сила, например ветер, самопроизвольно поднимаются именно вверх. Они приписывают это движение действию *адришты* (BC V. ii. 13). Считается, что первоначально, во времена Канады, *адришта* понималась скорее как ненаблюдаемая физическая причина определенных явлений, чем морально-космическая сила[66], поэтому в данном случае, как и в случае других явлений, причину которых нельзя объяснить какими-то наблюдаемыми физическими факторами, вайшешики ссылаются на *адришту*. По выражению Хальбфасса, *адришта* в вайшешике выступает в роли своеобразного джокера[67].

Однако в свете сказанного о ритуалистической функции огня, мне представляется, что адришта как причина движения вверх пламени огня, несмотря на то что, как замечает Хальбфасс, этому движению не приписываются ни этические, ни кармические, ни психологические импликации[68], все же могла подспудно содержать и те, и другие, и третьи.

Как уже отмечалось, жертвенный огонь уносит свою жертву на небо. Поэтому можно предположить, что движение вверх огня естественно не как природное явление,

а как следствие морально-космического порядка – того, что небеса кармически выше земли, а огонь, как мы знаем из ведийской мифологии и ритуалистики, служит своеобразным посредником между небом и землей, богами и людьми[69]. Я признаю, что текст Прашастапады вряд ли может послужить доказательством в пользу моего толкования. Однако если обратиться к Шридхаре, то мы обнаружим, что для объяснения самопроизвольного движения пламени огня вверх он употребляет выражение taddharmakaṃ – "по дхарме того, [кто пользуется огнем]". Таким образом, тенденция придать огню помимо чисто физического еще и морально-космическое значение, которую мы наблюдали в ритуалистике и мифологии, выразилась и в вайшешике, где она совпала с эволюцией понятия адриштa от воплощения невидимой физической силы до индивидуализированной, т.е. присущей каждой душе, способности влиять на морально-космический порядок во вселенной через ее собственные добродетели и пороки[70].

4.3. Образ огня в мифе и ритуале тесно связан с образом поглощения, поедания, даже, если угодно, пожирания некой пищи – одна из метафор топлива. В многочисленных ритуалистических процедурах, например при описании загадочного ритуала "пяти огней" (pañcāgni), в роли элементов жертвенного действа, с которыми отождествляются микро-макрокосмические явления, выступают элементы жертвенного костра: жертвенный огонь, топливо, дым, пламя, угли, искры (*Брихадараньяка упанишада* VI).

В рассматриваемом разделе Прашастапада упоминает только древесное топливо, Шридхара поясняет, что имеется в виду все, что способно служить пищей огня, т.е. сухие травы и т.п. Прашастапада и вслед за ним Шридхара, придерживаются традиционной ведийской схемы, согласно которой земной огонь производится от трения двух деревянных дощечек (araṇī).

4.4. Действие земного огня сводится к трем основным видам – нагревание (pacana), о чем речь пойдет далее, горение, или сгорание (dahana), и размягчение–потение–испарина (svedana). В случае svedana вайшешик мог иметь в виду чисто физическое или физиологическое явление. Однако механизм этого явления никак не объясняется[71].

Не совсем ясно, говорит ли Прашастапада о потении и испарине или же, как уточняет Шридхара, речь идет о смягчении твердых субстанций. В последнем случае подразумевается определенный эффект нагревания земляных субстанций, например воска и масла и т.п., которые под воздействием огня приобретают жидкообразное состояние. Интересно, что выражение "и другие" в отношении действий земного огня, Шридхара раскрывает как "трескание". Он мог иметь в виду трещины, образующиеся на поверхности земли и других предметов под воздействием солнца и огня, но в этом случае сомнительна его характеристика перечисленных действий как "полезных" (arthakriyā), а самого горения (dahana) как "обладающего свойством порождения" (jananalakṣaṇa dahana). По всей видимости, под "горением" Шридхара имеет в виду уничтожение ради созидания, суть которого прояснится из Раздела качеств, рожденных подогреванием.

5.1. Если топливо земного огня – древесина, то топливо небесного (dīvya) – вода. Это звучит парадоксально, поскольку из каждодневной практики известно, что обычная вода никак не способствует горению, напротив, при соприкосновении с ней пламя затухает. Однако вайшешики, а задолго до них и ведийские индийцы, вовсе не имели в виду эмпирическую воду. Под "водой" они подразумевали главным образом просто жидкое состояние (естественную текучесть), а вот, какова эта

жидкость, и что могло навести их на мысль о том, что такая жидкость рождает огонь, – это вопрос, который нам необходимо затронуть.

Согласно одному из мифологических сюжетов об Агни-Сурье, этот бог часто скрывается в водах и другие боги ищут его, чтобы поместить на небо. Однако, несмотря на мотив сокрытия Агни-Сурьи в подземном океане, в ведийской мифологии он связан также и с небом, в то время как молнии и другие небесные явления помещались не на небо, а в воздушную атмосферу, где их рождение приписывалось небесным водам (видимо, наблюдение над связью молнии и грозовых туч, извергающих потоки дождя).

Сама идея небесного огня взята Прашастападой из вед. Однако вайшешик не разделяет ведийской схемы трехчленной вселенной (небо, промежуточное воздушное пространство, земля) и помещает на небе не только Солнце, но также молнии и метеоры.

6.1. Желудочный, кишечный, утробный, или пищеварительный, огонь (udarya) тоже известен с ведийских времен. Он нередко ассоциируется с желчью (piṭṭa) как одним из гуморов (doṣa). Действие же утробного огня изучалось в медицинских собраниях Чараки и Сушруты. Очень вероятно, что Прашастапада и тем более Шридхара были знакомы с разработками индийских медиков. Во всяком случае, то, *что* Прашастапада говорит об изменении вкуса и других свойств пищи под воздействием огня, свидетельствует о его осведомленности в круге представлений о функционировании человеческого организма, которые были характерны для медицинских трактатов его времени[72].

7.1. Последняя разновидность огненных объектов – минеральный огонь, буквально "рожденный из недр" (ākaraja), что указывает на связь огня и земли. Иногда слово agni используется как синоним золота. Представления о золоте и других металлах (олове, свинце, железе, серебре) как огне тоже восходят к ведийской эпохе.

Что же наводит на мысль о сходстве золота и огненной стихии? Может показаться, что это прежде всего их яркий блестящий цвет, но думаю все не так просто. Прашастапада ничего не говорит на сей счет. Аннамбхата считает, что цвет золота – желтый – обязан примеси атомов земли, что же касается сияющего цвета, свойственного огню, то он, по мнению Аннамбхаты, в золоте отсутствует ввиду присутствия желтого цвета, вызванного земными примесями (*Тарка Дипика*, с. 73). Шридхара уточняет, что сияющий цвет в золоте – непроявлен.

7.2. Если не цвет, то что же имели в виду вайшешики, причисляя золото к огненной стихии? Как выясняется, это способность золота не сгорать под воздействием огня, что отличает его от субстанций, состоящих из земли[73]. Возникает вопрос – как же быть с высокой температурой огня, ведь золото на ощупь прохладно и даже имеет вкус (что нельзя сказать об огне). Прашастапада отмечает, что вкус и т.п. качества золота ощущаются ввиду примеси других субстанций.

В ответ на подобные вопросы оппонентов Шридхара опять ссылается на так называемые "непроявленные" качества, утверждая, что высокая температура огня в золоте просто непроявлена, а проявлена лишь прохладность примешанных в него частичек земли, поэтому

золото обладает весом, вкусом, запахом и лишено самоосвещающего цвета. Симптоматично, что непроявленной, по мнению Шридхары, ее делают *адришты* людей, использующих золото. Здесь мы опять встречаемся с понятием *адришты* в роли морального-ретрибутивного (кармического) фактора тех природных явлений, с которыми имеет дело человек.

7.3. Интересно, что замечает по поводу огненной природы золота переводчик Прашастапады Г. Джха: "С тех пор, как философия вайшешики стала известна на Западе, ее постоянно высмеивали за то, что она считала золото и другие металлы имеющими природу огня. До сих пор не было предпринято попытки опровергнуть тот аргумент, который они выдвинули в поддержку этого взгляда. Расплавленное золото продолжает находиться в расплавленном состоянии даже при воздействии очень высоких температур; оно полностью не разлагается, подобно другим вещам, подтверженным действию огня. Даже в наше время (Джха писал свой комментарий в начале века. – *В.Л.*), в век электрических печей, не так-то легко определить, разрушится ли золото под воздействием какой-то очень высокой температуры, поэтому неудивительно, что философами древности оно считалось неразложимым. Но коль скоро признать этот факт, нельзя избежать вывода, что золото обладает природой огня"[74].

Однако попытку Джха оправдать вайшешиков с точки зрения даже современной ему науки никак нельзя признать успешной. Уже в его время было известно, что металлы представляют собой не соединения разных элементов, а вещества, состоящие из атомов одного элемента, которые способны вступать в соединение с другими веществами. Хотя нагревание может облегчать этот процесс (или не облегчать его, как в случае золота), само по себе оно не связанно с химическими реакциями, изменяя только агрегатное состояние металла, – твердый металл – в том числе и золото – плавится, а затем может перейти в газообразное состояние. С точки зрения современной науки учение вайшешиков о золоте едва ли имеет какое-то химическое обоснование.

8.1. Закончив обзор содержания Раздела характеристик огня, я хочу кратко затронуть вопросы, которые не ставились Канадой и Прашастападой, но тем не менее должны были неизбежно возникнуть и действительно возникли в истории школ вайшешики и ньяи. Первый вопрос можно сформулировать так: объекты огня и орган зрения соприродны, т.е. состоят из одной и той же материи tejas (свето–жара), почему же их действия столь различны – глазные лучи и лучи солнца проникают сквозь прозрачные субстанции, но не проникают сквозь стенки непрозрачных субстанций, например горшка, сковороды, как это делают языки пламени? Вряд ли мы найдем у вайшешиков удовлетворительный ответ на этот вопрос, хотя они и предприняли некоторые попытки, помогающие его немного прояснить. Мы уже упоминали концепцию проявленных и непроявленных качеств. К ней нужно добавить рассуждения некоторых поздних авторов об особых свойствах света, которые отличают его от пламени. Например, Вачаспати Мишра говорит о немыслимо высокой скорости света, благодаря которой солнечные лучи, едва только солнце выйдет из-за гор, входят во все дома (*Татпарьятика*, с. 78)[75]. Однако дальнейшие разъяснения по этому и другим вопросам теории огня у вайшешики мы продолжим в связи с исследованием вайшешиковского учения о качествах, рожденных подогреванием.

III. ТЕОРИЯ ПОДОГРЕВАНИЯ АТОМОВ
(историко-философский комментарий к Разделу качеств, рожденных подогреванием)

0.0. Известно, что огонь дотла сжигает древесину и многие другие материалы, но почему же он не сжигает глину, например, при обжиге горшка? Эта загадка была одной из тех причин, которые подвигли наших философов создать целую теорию процесса обжига, получившую название *пилупакавада* (pīlupākavāda), что в буквальном переводе означает "учение о подогревании зерен/атомов"[76]. Вайшешики утверждали, что при обжиге горшка, происходящие в нем изменения цвета, вкуса, запаха и температуры, имеют место *не в самом горшке* как целом, а *в составляющих его атомах*. Это был один из редких случаев, когда с ними спорили их ближайшие единомышленники – сторонники ньяи. Последние настаивали на том, что изменения происходят не в атомах, а в *самом горшке*, поэтому их учение получило название *питхарапакавада* (piṭharapākavāda), или "учение о подогревании горшка".

Можно предположить, что критиков у этого вайшешиковского учения, помимо найяйиков, было предостаточно. Это и не удивительно. Идея распада горшка на атомы во время обжига противоречит как эмпирическим наблюдениям, так и здравому смыслу. Зачем горшку вообще распадаться? Не логичнее ли, как найяйики, предположить, что огонь, проникая в поры глины, вызывает в ней соответствующие изменения без всякого разрушения первоначальной структуры горшка?

1.0. Почему же вайшешики – вопреки всякой очевидности – не хотели соглашаться с простым и естественным объяснением, а отстаивали свою "противоинтуитивную" (выражение Поттера) теорию, если, по утверждению многих видных ученых, они занимались не чем иным, как обобщением своих наблюдений над природой? Подтверждает ли *пилупакавада* такое расхожее мнение о вайшешике? Поттер считает, что дело обстоит именно так, ибо и в этом своем учении вайшешики, по его мнению, тоже опирались на то, что считали "хорошо подтвержденным эмпирическим обобщением". Во-первых, на закон, согласно которому качества целого произведены из качеств частей, во-вторых, на убеждение, что если огонь проникает во все части субстанции, то она полностью сгорает и не подлежит восстановлению[77].

Действительно, авторы вайшешики ссылались на следующее наблюдение: при воздействии огня с одной стороны вещь может полностью сгореть, например, если подогревать миску с рисом, молоком и другими продуктами; в то же время горшок в печи, подвергаясь воздействию огня со всех сторон, при этом не сгорает (комментарий Шанкарамишры к ВС, с. 216). Однако, даже если мы согласимся с Поттером в его оценке "эмпиричности" приведенных им мотивов, объясняющих создание *пилупакавады*, едва ли из этого следует, что сама эта теория основана исключительно на эмпирических данных. Напротив, она представляется нам в некоторых своих аспектах достаточно метафизичной и определенно спекулятивной.

1.2. Можно, сославшись вслед за Фаддегоном на механистический характер натурфилософии вайшешики, сделать вывод, что пилупакавада являет собой "попытку объяснить физический мир в терминах чисто механических процессов"[78], но и это не отменяет ее метафизичности. Механистичность выражается, в частности, в том, что изменение качеств, по вайшешике, есть не собственно изменение, а лишь *разрушение старого качества и появление нового*. Однако важно отметить, что для вайшешиков и разрушение старого качества, и возникновение нового происходит не само по себе, а только по разрушению их старого субстрата и возникновением нового (вайшешики любят ссылаться на пример нити и ткани – разрушение цвета ткани является следствием разрушения составляющих ее нитей). Не случайно, Шридхара в своем комментарии подчеркивает: "... во всех произведенных следствиях не бывает иного разрушения их свойств цвета и т.п., чем разрушение субстанций, которым оно присуще. Подобным образом не может быть иного возникновения этих свойств, чем возникновение из свойств присущих причин этих следствий" (см. Приложение).

Коль скоро качества следствия, по Канаде, порождаются качествами причин, то принципиально новое качество, а не просто изменение степени старого (например, изменение интенсивности цвета, вкуса и т.п.) может появиться только в причине, т.е. в субстанции, служащей носителем качеств (тот же пример с нитями и тканью – новые качества ткани появляются только как результат нового цвета нитей). Этими субстанциями-причинами всех материальных субстанций служат атомы. Отсюда вывод вайшешиков о том, что новые качества горшка и других земляных субстанций появляются именно в атомах, а не в самом горшке – продукте атомных соединений.

1.3. Если сами качества не обладают внутренней потенцией к самоизменению, а могут только возникать и разрушаться, то что же является разрушителем старого качества и создателем нового? Мы видим, что это огонь, вернее, соединение атомов земли и огня. Огонь, как можно заметить, выступает, с одной стороны, в чисто механической роли дробителя, действие которого приводит к делению субстанции на мельчайшие части – атомы, подобного молотку, который разбивает камень на мелкие кусочки. Как и молоток, огонь движется (атомы огня обладают скоростью), но в отличие от молотка огонь не имеет веса, а разрушает благодаря своему жару.

2.0. С другой стороны, когда речь заходит о возникновении горшка, являющегося результатом обжига, роль огня выглядит далеко не такой простой, какой она предстает в механическом процессе. Для воссоздания формы "новоиспеченного" горшка атомы огня вступают в соединение с *атманами* и *адриштами* тех людей, которые создали и используют данный предмет. Чисто механического и "эмпирически подтвержденного" объяснения оказывается, таким образом, далеко недостаточно, и именно здесь мы вступаем на зыбкую почву метафизических спекуляций. Обнаруживается, что воссоздание физического целого из физических же частей – это не просто механическое соеди-

нение, сборка и укладка, а сложный процесс, в котором задействованы морально-космические факторы – *адришты*, кармические последствия прошлых действий душ. Фаддегон справедливо замечает, что создание нового горшка похоже на вайшешиковское описание творения мира: "... адришта горшечника играет здесь ту же самую роль, что и невидимые качества всех душ в начале возникновения вселенной"[79]. Здесь можно также вспомнить, что вайшешики разделяли эпическое представление о циклическом разрушении и воссоздании вселенной, правда, не признавали за огнем роли космического разрушителя. Но мы видим, что обычный огонь гончарной печи вполне справлялся с этой ролью.

2.1. Где еще действие огня связано с созданием? Конечно же, в ритуале и в описаниях ритуальных функций огня (см. I часть). Важнейшая функция ритуального огня, как уже говорилось, – это преобразование "сырых" хаотических факторов – жертвенной субстанции, жрецов и самого жертвователя – в зрелые, совершенные, микро- и макрокосмически упорядоченные и взаимосоотнесенные. Вспомним, что в погребальном обряде, чтобы огонь не сжег покойника дотла, жрецы обращаются к нему с особой молитвой и приносят искупительную жертву. Сила слова и жертвы, т.е. сила ритуала, способствует тому, что огонь не сжигает, а *приготавливает* покойника. Представление ведийских ритуалистов о том, что *приготовление* состоит из разрушения сырого состояния и созидания новых качеств вещи, причем это два этапа процесса, не следующие друг за другом чисто автоматически (ср. идею двух огней в погребальном обряде), своеобразно отразилось и вайшешике. Мы видели, что первая фаза действия огня – разрушение целостности вещи вплоть до конечных атомов – является вполне спонтанной и естественной, однако вторая фаза – создание нового горшка – требует вмешательства внешней силы, создающей новый огонь, "знающий", в какой именно форме следует воссоздать обожженный горшок (ср. огонь Джатаведас в погребальном обряде). Если в ритуале этой внешней силой выступает космоустроительная молитва, то в обжиге горшка – *адришты* душ, использующих горшок для своих нужд.

В этом смысле обжиг горшка – тоже своего рода ритуальное действо, в котором создается не просто предмет обихода, а *культурный объект*, как бы несущий в себе, благодаря *адриштам*, материальный и духовный опыт использовавших его людей. Симптоматично, что в своем комментарии к Разделу характеристик земли ПБ Шридхара специально уточняет, что создание полезных предметов, используемых людьми, всегда происходит при участии *адришт*. Это значит, что именно *адришты* душ людей, которые производят те или иные предметы, накладывают отпечаток на функциональную пригодность этих предметов в человеческом сообществе. Если прибегнуть к формуле, которую мы уже употребляли в отношении ритуальной роли огня (он делает вещи *соответствующими природе богов*), можно сказать, что благодаря *адриштам* огонь при обжиге горшка делает его *соответствующим* природе людей, их запросам, потребностям и моральному состоянию.

Мы видим, что и в ритуалистике и в *пилупакаваде* вайшешики вещи претерпевают как бы две фазы существования: первая связана с понятием "сырости", которое символизирует несовершенство, непригодность, недоделанность, вторая возникает в результате воздействия огня и знаменует собой достижение вещью ее зрелости, совершенства и пригодности для выполнения определенной роли. Однако если в ритуалистике огонь преобразовывал вещи до нужной кондиции благодаря молитвам и жертвам в правильно организованном ритуале, то в вайшешике, лишившей огонь божественного начала, ему помогают *адришты*, выполняющие роль своего рода одухотворенных телеологических ингредиентов процесса обжига.

Разумеется, сами вайшешики вряд ли осознавали свою *пилупакаваду* наследницей ритуалистических представлений, и ни о какой прямой преемственности не может быть и речи. Однако – вольно или скорее невольно – их мышление испытало влияние устойчивых парадигмальных моделей, сложившихся в ритуалистике, и мы здесь явно имеем дело с одной из них (огонь как средство преобразования несовершенного материала в совершенные предметы).

Таков, на мой взгляд, тот новый ракурс, в котором можно рассмотреть это странное вайшешиковское учение. А теперь обратимся к аргументам в его защиту, которые развернули в данном разделе Прашастапада и Шридхара.

3.0. Первое, что утверждает Прашастапада – это то, что качества pākajā возникают только в земле, точнее, в атомах земли. Но можно задаться вопросом – почему же именно в земле, а не, скажем, в воде, ведь и вода под воздействием подогрева также может менять и цвет, и вкус, и запах, и температуру? Для вайшешики все эти изменения в воде действительно имеют место, но они обязаны не самой воде, а примеси частичек земли.

3.1. Мы уже знаем, почему качества pākajā должны возникать в самих атомах, а не в продукте, состоящем из их соединений. Рассмотрим сам процесс возникновения подобных качеств в описании Прашастапады. Он может быть разбит на несколько этапов:

1. Неупругий и упругий удар огня о сырую глину вызывает движение в атомах. *Нодана* и *абхигхата* представляют собой две формы соединения (saṃyoga). Первая, как уточняет Шанкарамишра в комментарии к V.2.1. ВС, это соединение, не приводящее к разделению двух соединенных вещей, или, в наших терминах, неупругий удар, второе – соединение, приводящее к разъединению своих составляющих, соответственно, упругий удар. Текст не раскрывает механизма действия неупругого и неупругого удара, но можно предположить, что первый просто давит на атомы или толкает их, поэтому некоторые исследователи переводят *нодана* как соответственно "давление", или "толчок", а второй приводит их в движение. Более поздние авторы, например Удаяна, отмечают, что огонь может разбивать субстанцию благодаря не только жару, но и своей скорости (vega см.: *Киранавали* с. 39–40)[80].

2. Разъединение (vibhāga) атомов, приводящее к разрушению (vināśa) их соединения. Речь, по Шридхаре, идет о таких соединениях атомов как диады и т.п.

3. Разрушение соединения атомов – разрушение субстанции. Иными словами, сырое вещество горшка, образованное сцеплениями атомных соединений, как бы расщепляется на отдельные атомы. Тем самым сырой горшок разрушается, и атомы пребывают в "несвязанном" состоянии.

4. Соединение огня с отдельными атомами, действие жара, приводящее к разрушению в них темного цвета и других качеств, присущих сырой глине. Таким образом, старые качества горшка разрушаются только после того, как разрушена сама их субстанция-носитель. В этот момент атомы существуют без своих качеств.

5. Другое соединение с огнем – рождение новых качеств. Шридхара специально отмечает, что соединение с огнем, послужившее разрушению старого качества, не является тем же, что соединение, способствующее рождению нового качества. Тем самым подчеркивается дискретность действия огня (ср. идею двух огней в погребальном ритуале).

6. Соединение атомов и душ, определяемое *адриштой*, вызывающее движение в атомах. Шридхара уточняет, что движение в атомах может начаться только после того, как в них уже произведены новые качества, начиная с цвета, ибо, согласно вайшешике, движение можно наблюдать только у субстанции, наделенной цветом. Значит, после того, как в атомах произведены новые качества, они могут вступать в дальнейшие соединения. Однако, чтобы разрозненные атомы смогли бы вновь "собраться" в горшок, необходим их контакт с *атманами* (душами), выступающими, благодаря *адриштам*, своеобразными носителями, как бы сказал Демокрит, *эйдоса* горшка.

Как же понимать этот контакт *атмана* и атомов? Из наших текстов это неясно. Мы можем предложить две интерпретации. Известно, что отдельный *атман* обладает бесконечно большим размером, поэтому в любой части пространства может находиться бесконечное число *атманов* с их *адриштами*, это касается и места, занимаемого атомами горшка. Стало быть, отдельный атом может вступать в контакт с этими *атманами*. Другое толкование (ему следовал Фаддегон) – в контакт вступает только *атман* горшечника и именно его *адришта* помогает воспроизвести прежнюю форму горшка.

7. Соединение атомов – производство диад.

8. Соединение диад в триады и другие комбинации вплоть до появления субстанции горшка.

9. Возникновение в последних цвета и других качеств, рожденных подогреванием. Таким образом, качества следствия возникают уже после возникновения субстанции-следствия. Еще существенно заметить, что качества "регенерированного" горшка образуются по обычной схеме "качества причины–качества следствия", т.е. из себе по-

добных без побочных воздействий, в то время как качества пакаджа могут возникнуть только в атомах при вмешательстве огня.

У Прашастапады нет четкого разбиения этого процесса на этапы (выше приведена наша реконструкция). Вьомашива также говорит о девяти этапах, хотя упоминает и десятиэтапное описание других авторов (*Вьомавати*, с. 452–453). У Удаяны тоже девять этапов: (1) разрушение диады, (2) уничтожение темного цвета и других качеств, (3) производство красного цвета и других качеств, (4) прекращение движения, обязанное последующему соединению, (5) разъединение с предыдущим действием, вызванным адриштой, (6) уничтожение предыдущего соединения, (7) соединение с другими атомами, (8) производство диад, (9) производство качеств следствия[81]. Подробное обсуждение 9, 10 и 11 этапных классификаций можно найти и у Шанкарамишры[82].

3.2. Возражение вайшешиков против точки зрения ньяи, реконструированное из полемики Прашастапады, сводится к тому, что новые качества возникают в субстанции-следствии, поскольку огонь проникает все части горшка одновременно с наружной и внутренней стороны. Прашастапада возражает, что в случае одновременного воздействия огня на внешнюю и на внутреннюю поверхность горшка, последний просто сгорел бы. Шридхара, развивая полемику, спорит с предположением найяйиков о наличии в сырой глине пор, куда огонь проникает, не разрушая структуры горшка. Он отмечает, что не только отдельные атомы, но и их соединения не содержат пор, поэтому пока не произойдет полного разрушения всех соединений атомов земли, огонь не может проникнуть внутрь горшка и произвести новые качества.

В этой полемике найяйики и вайшешики затрагивают сразу несколько проблем, важнейшая из которых – проблема части и целого (avayava–avayavin). И те и другие согласны о том, что качества частей производит качества целого, но что вместе с тем целое не сводится к простой сумме частей. Однако если для вайшешики это означает, что возникновение новых качеств в атомах имеет место только в том случае, если эти атомы находятся в несвязанном состоянии, то для ньяи это необязательно, и она не видит никаких препятствий тому, чтобы считать, что даже в соединенном состоянии атомы могут менять свои качества.

3.3. Имеется еще один момент, который придавал этому спору особую остроту. Это полемика с буддистами, которую обе школы вели на протяжении столетий. Буддийские школы адбхидхармы утверждали, что воспринимаемое нами как процесс изменения вещи на самом деле состоит из последовательности моментов возникновения, пребывания и исчезновения фактически разных вещей. Отвергая идею субстанции-носителя качеств, буддисты отвергают и самое идею зависимости качеств от субстанции. Буддийские *дхармы*, элементы потока существования, смена которых лежит в основе всех процессов и состояний, – это и качество и субстанция вместе, нерасчлененные в своих функциях. Таким образом, отрицается идентичность субстанции в процессе изменения – каждый момент приносит с собою новую субстанцию.

В противоположность буддистам найяйики и вайшешики признают, что субстанция остается неизменной, меняются лишь качества, но так ли это в случае обжига горшка? Действительно ли горшок, который мы

получаем в результате термической обработки, есть тот же самый горшок, который мы положили в печь? Для вайшешиков это, в сущности, не так, поскольку под влиянием огня сырой горшок теряет свою целостность и на его месте через некоторое время фактически появляется совершенно новый горшок. Единственное в чем идентичны новый и старый горшки – это составляющие их атомы, но атомы, по вайшешике, как справедливо замечает Поттер, "это еще не сам горшок"[83]. Несмотря на то что вайшешики при всяком удобном случае бросали камень в огород буддистов, нельзя не признать, что их взгляды все же испытали влияние последних, и *пилупакавада* достаточно веское тому свидетельство. Кое-что в этой концепции перекликается с буддийским подходом, например, разделение всех процессов на этапы, в которых выделяются моменты возникновения, пребывания и разрушения (ср. буддийская *кшаникавада*). Сама идея потери горшком своей идентичности в процессе обжига звучит почти по буддийски, чего не скажешь о *питхарапакаваде* ньяи, выдерживающей антибуддийский тон.

4.0. Таким образом, самым неудобным и компрометирующим моментом в концепции вайшешики была потеря целостности горшка при его распаде на атомы. Интересно, что Шридхара, честно откомментировав текст Прашастапады, начинает собственное рассуждение, в котором пытается представить дело так, что никакого разрушения целостности горшка вовсе и не происходит.

4.1. В интерпретации Шридхары мы вычленили 6 временных этапов, разбитых на 36 эпизодов. Это описание, как читатель мог заметить, чрезвычайно детально, изобилует повторами одних и тех же действий. И вообще мало понятно, каким принципом выделения временных этапов (они маркируются выражением – "это в одно время") руководствовался его автор. Фаддегон не без досады отметил, что данный фрагмент текста по причине своей абсурдности просто не поддается переводу[84].

Я все же попыталась сделать перевод, но не для того, чтобы опровергнуть слова авторитетнейшего голландского ученого, патриарха изучения вайшешики. Учитывая, что какие-то ошибки могли быть допущены при переписке этого текста неграмотными переписчиками (частое явление в Индии), а что-то и сам автор представлял себе не вполне ясно, вряд ли вообще стоит ставить перед собой амбициозную цель объяснить замысловатую схему Шридхары. Можно только предположить, что комментатор Прашастапады руководствовался определенной моделью.

4.2. Что это за модель? Обратимся к следующему описанию: "...атомы, составляющие одну диаду, входят в состав атомов, образующих другую диаду, и тем самым одна диада вступает в соединение с атомами другой диады". Перед нами сложная пространственная (полимерная) структура, каждый элемент которой одновременно находится в соединении с множеством других элементов. Таким образом, диады и триады – это не отдельные молекулы, вступающие в соединение с другими молекулами, а как бы произвольно взятые фрагменты сложных сцеплений непосредственно самих атомов. Стало быть, один атом является составной частью многих атомных соединений, поэтому, когда разрушается диада, это приводит к своего рода цепной реакции: вступлению в стадию разрушения триады, в состав которой входит данная диада, к началу разрушения качеств, присущих этим соединениям и зарождению разъединения, рожденного разъединением, и других процессов, которые вступят в действие уже на следующем этапе, на котором в свою очередь зародятся и вступят в первоначальную стадию другие процессы, касающиеся уже триады, затем, на следующих стадиях одновременно с разрушением продуктов триады, возникают новые соединения атомов, имеющие новые качества.

Обратим внимание, что Шридхара выделяет две фазы процесса разрушения и возникновения: 1) предварительная стадия, когда процесс готов начаться или уже начался, "вступление на стадию разрушения" (vinaśyattā – абстрактное существительное, образованное от основы причастия настоящего времени плюс суффикс состояния tā) в отношении "разрушения" (vināśa), а также "зарождение" (utpadyamānatā основа медиального причастия с тем же суффиксом) в отношении возникновения, или производства (utpāda); 2) само возникновение или разрушение. Один и тот же этап содержит обе фазы, которые протекают как бы параллельно или по крайней мере одновременно. По словам самого Шридхары: "По мере того как разрушаются старые части горшка, на их месте появляются новые, состоящие из атомов, чьи качества произведены подогреванием, которые в свою очередь входят в состав диад, триад и т.п. Поэтому во время обжига можно наблюдать, что горшок состоит из обожженных и необожженных частей". Или в другом месте: "В то время, когда составляющие части старого составного объекта входят в стадию разрушения, появляются его новые составные части, которые по разрушении предыдущего составного объекта порождают новый составной объект". Тот факт, что горшок в течение всего времени его обжига воспринимается как единое целое, обязан именно такому постепенному его разрушению.

4.3. Отметим, что, по Шридхаре, постепенность объясняется еще и тем, что горшок является не простым агрегатом атомов, который разрушается в единочасье по разрушении соединения самих атомов, а особой организацией атомов в диады, триады и т.д. Поэтому он разрушается только после того, как разрушаются все эти многочисленные структуры, а пока это происходит, его можно воспринимать как целое. Такое "цепное" разрушение–созидание не требует внешнего вмешательства. Этим, на мой взгляд, объясняется отсутствие в интерпретации Шридхары ссылок на контакт атомов и *атманов* и действия *адришты*.

Тем самым Шридхара убивает "двух зайцев": во-первых, сохраняет постулат вайшешики о том, что изменение качеств, вызванные подогреванием, происходят в атомах; во-вторых, избавляется от непопулярного положения о распадании горшка на составляющие части – горшок не распадается, просто постепенно одна его структура (образованная соединениями между атомами) под влиянием огня заменяется другой. Это можно сравнить с реставрацией старого полотна или фрески, когда без нарушения их целостности старые фрагменты заменяются новыми. Бросается в глаза, что объяснение Шридхары, несмотря на всю его заумность и искусственность, является более механическим и физическим, чем схема Прашастапады, призывающая на помощь *адришты*.

5.0. *Пилупакавада* служит общей моделью для объяснения всех качеств pakaja. Как известно из Раздела характеристик огня, сам процесс pācana (подогревания, варки) свойствен не только неорганической, но и органической природе. В Разделе характеристик земли появление на свет потомства живородящих, прежде всего человека, описывается приблизительно по той же схеме: смешение семени отца и крови матери, действие кишечного огня матери, разрушение качеств атомов, составляющих смесь, появление новых качеств, появление эмбриона, вхождение в него манаса, воздействие адришты (выступающей здесь в роли своеобразной кармической генетической программы), новое действие кишечного огня, распадение эмбриона на атомы, появление в них новых качеств и создание тела новорожденного. Как и в случае горшка, при каждом расщепляющем воздействии огня разрушается идентичность субстанции и появляется новая субстанция, наделенная новыми качествами. Получается, что тело эмбриона и тело новорожденного, как горшок до и после обжига, – это, по сути, разные тела. Еще один яркий пример дисконтинуалистского атомистического подхода вайшешики.

6.0. Дальнейшее развитие концепции pākaja в физическом ключе можно обнаружить в попытке поставить конкретное качество в зависимость от интенсивности и характера

подогревания (pāka). Наиболее ярким результатом этого развития является концепция автора XVII в. Говардханы, изложенная Дасгуптой[85]. Согласно Говардхане, цвет, вкус, запах и осязание производятся разными видами подогревания, или тепла. Он приводит в пример некоторые виды плода манго, которые, если их положить под охапку сухой травы, меняют цвет (с зеленого на желтый), но не меняют своего кислого вкуса, другие виды в тех же условиях меняют вкус (с кислого на сладкий), сохраняя прежнюю зеленую окраску. Особый вид тепла воздействует на преобразование цвета, вкуса и других качеств травы, съедаемой коровой, в новую субстанцию молока, при этом, замечает он, трава под влиянием тепла распадается на атомы, словом, происходят те же процессы, что и при обжиге горшка.

7.0. Однако на самые неожиданные ассоциации с качествами pākajā наводят рассуждения вайшешиков и найяйиков на темы оптики, чему посвятила солидное энциклопедическое исследование немецкий индолог К. Прайзенданц[86]. Если найяйики связывали способность глазного и солнечного луча проникать сквозь прозрачные субстанций с тем, что прозрачность (svacchatva) этих субстанций связана с наличием у них пор, или отверстий (ср. объяснение Лукреция о прохождении идолов сквозь поры стекла), то первые начисто отрицают такую возможность, ссылась опять на отсутствие промежутков между атомами, с одной стороны, и другими, более сложными фрагментами субстанции, с другой. Как и в случае обжига горшка, найяйики утверждают, что поры не влияют на целостность субстанции[87]. Что же касается позиции вайшешиков, то отстаивать ее было крайне нелегко. К. Прайзенданц приводит рассуждения джайнского автора Вадидевы как бы от лица вайшешика. Следуя пилупакаваде, необходимо признать, что глазные лучи, проходя сквозь сплошную не содержащую пор субстанцию, разрушают ее, и на ее месте возникает новая субстанция, очень похожая на прежнюю, отчего они на глаз неразличимы[88].

Рассматривая такую возможность, другой джайнский автор отмечает, что в случае, если глазные лучи расщепляют поверхность стекла, мы, воспринимая предмет, расположенный за ним, не видели бы его самого, а предметы, находящиеся на поверхности стекла, падали бы. Если же взять стеклянный сосуд, содержащий воду, то вода бы стала просачиваться сквозь него в том месте, где прошли наши глазные лучи[89]. Все эти соображения крайне ослабляли позицию вайшешики, и неудивительно, что последняя, видимо, ввиду полной безнадежности, не стала предпринимать никаких усилий, чтобы как-то исправить положение. "Хотелось бы знать, – пишет Прайзенданц, – как вайшешика в результате продолжительных дискуссий могла бы уклониться от неизбежности прибегнуть к отвергнутой таким же образом буддийской теории постоянного, но незаметного для глаза, возникновения и уничтожения субстанций, подобного тому, что следует из изложения Вадидевы и Прабхачандры"[90].

В самом деле, если считать, что возникновение качеств, рожденных подогреванием, влечет за собой ту или иную степень разрушения субстанции, то мы придем к квазибуддийской картине мира, в которой разрушение и созидание наполняют каждое мгновение бытия. Почему? Достаточно вспомнить, что помимо действия физического, утробного и минерального огня, все в мире постоянно подвергается воздействию тепловых лучей солнца, а значит, претерпевает "варку" (pāka), а стало быть, и процессы разрушения и возникновения.

Из всего этого можно было бы сделать вывод, что принятие атомистической доктрины и атомистического стиля мышления отдалило вайшешику от ортодоксальных школ, таких как веданта, йога и санкхья, основывающих свои учения на континуальности форм бытия[91], и сблизило ее с отвергаемым ею буддизмом с его теорией дхарм, символизировавшей крайнюю дискретность и сиюминутность бытия[92].

Однако несмотря на это, я не думаю, что вайшешика черпала импульсы дискретности, приведшие к созданию атомистической доктри-

ны, именно из буддизма. Более вероятным мне представляется вполне ведийское происхождение этих импульсов. В брахманистской ритуалистике каждый ритуал, символизировавший космогонический акт, был в своем роде атомарен и все, что он включал, т.е. символическое воссоздание вселенной, начиналось каждый раз с нуля, с возжигания нового огня и с выполнения всех прочих процедур так, будто это происходит первый и единственный раз и от этого зависит весь космический порядок. Однако если в ритуалистике как дискретные атомарные акты, входящие в состав жертвенного ритуала, так и сама система этих дискретных ритуалов считались единственной опорой непрерывного функционирования вселенной, которая – ввиду раздирающих ее противодействующих сил – сама по себе просто пришла бы в состояние хаоса, то в вайшешике, рассматривавшей вселенную не в динамическом, а скорее в статическом ключе, роли континуальности и дискретности как бы поменялись местами: континуальные субстанции становятся своеобразным контейнером, вместилищем, т.е. в определенном смысле опорой дискретных атомов и атомарных действий.

[1] *Элиаде М.* Космос и история. М., 1987. С. 239.

[2] *Staal F.* Ritual, Grammar and the Origins of Science in India // Journal of Indian Philosophy. 1982. Vol. 10, N 1. C. 3–35.

[3] *Шохин В.К.* Брахманистская философия. М., 1994. Гл. 2.

[4] О роли ритуала в жизни древних обществ, в том числе и индийского, и о его изучении в современной литературе см.: Топоров В.Н. О ритуале. Введение в проблематику // Архаический ритуал в фольклорных и раннелитературных памятниках. М., 1988. С. 7–60.

[5] *Malamoud Ch.* Cuire le monde // Purushārtha. Recherches de sciences sociales sur l'Asie du Sud. Centre d'Etudes de l'Inde et de l'Asie du Sud. P., 1975. P. 115. Под аналогичным заголовком Шарль Маламуд в 1990 г. опубликовал книгу, представляющую собой сборник его эссе, в который включена и данная статья, однако я цитирую Маламуда именно по первому изданию этой статьи.

[6] Это касается двух важнейших категорий жертвоприношений, таких как *шраута* (торжественная церемония общественной значимости) и *грихья* (домашние ритуалы). Самые известные из них – *ашвамедха* (жертвоприношение коня), *агнихотра* (ритуал вливания в жертвенный очаг молока или очищенного масла), *агничаяна*, *пакаджаяна* (ритуальное подогревание на огне домашнего жертвенного очага различных жертвенных субстанций).

[7] Среди них: *Kuhn A.* Die Herabkunft des Feuers und des Göttertranks. B., 1859; *Caland W., Henry V.* L'Agnishtoma. Description complète de la forme normale du sacrifice de Soma dans le culte védique. 2 Tomes. P., 1906–1907; *Dumont L.* L'Agnihotra. Baltimore, 1939; *Agrawala V.S.* Sparks from the Vedic Fire. Varanasi, 1962, а также труды по ритуалу вообще Г. Ольденберга, С. Леви, Л. Рену, А. Хиллебрандта, Я. Хеестермана, П. Тиме, Ф.Б.Я. Кейпера, Л. Сильбюрн и др. Особое внимание хотелось бы обратить на работы Иоханнеса Хертеля, который попытался представить бога огня, Агни, главным божеством ведийского пантеона и свести к нему всю ведийскую мифологию (*Hertel J.* Die Himmelstore im Veda und Awesta, Leipzig, 1923; *Idem.* Beitrage zur Erklärung des Awesta und des Vedas, Leipzig, 1929; *Idem.* Das indogermanische Neujahrsopfer im Veda. Leipzig, 1938). Однако его попытка не получила поддержки среди ученых.

[8] См.: *Krick H.* Das Ritual der Feuergründung. Wien, 1982.

[9] *Staal F.* Agni. The Vedic Ritual of the Fire Altar: 2 Vol. Berkley, 1983.

[10] Практически все цитаты из *Ригведы* даны в переводе Т.Я. Елизаренковой (см.: Ригведа. Мандалы I–IV / Изд. подготовила Т.Я. Елизаренкова. М., 1989; Там же. Мандалы V–VIII / Изд. подготовила Т.Я. Елизаренкова. М., 1995).

[11] Огонь болезни – жар, лихорадка обозначался терминами śoka takmán, rūrás (см. заговоры против болезней Атхарваведа 19.39.10; 1.25.3; 1.25.4 и др.). Об эмоциях, уподобляемых огню, см.: *Blair Ch.J.* Heat in the Rig Veda and Atharva Veda. A General Survey With Particular Attention to Some Aspects and Problems. New Haven Connecticut, 1961. P. 97–107.

[12] См.: Мифы народов мира. М., 1987. Т. 1, 35–36, статья "Агни"; *Невелева С.Л.* Мифология древнеиндийского эпоса. М., 1975. С. 108.

[13] Цитаты из *Атхарваведы*, которые не приведены в антологии Т.Я. Елизаренковой (Атхарваведа. Избранное / Пер. коммент. и вступит. ст. Т.Я. Елизаренковой. М., 1976) я даю в переводе Ч. Блэйра, автора антологии гимнов, посвященных огню: *Blair Ch.J.* Op. cit. P. 135.

[14] Здесь и далее упанишады цитируются в переводе А.Я. Сыркина, см.: Брихадараньяка упанишада / Пер., предисл. и коммент. А.Я. Сыркина. М., 1964. Упанишады / Пер. с санскрита, предисл. и коммент. А.Я. Сыркина. М., 1967.

[15] "15. Те, которые знают это, и те, которые в лесу чтут веру и истину, идут в пламя, из пламени – в день, из дня – в светлую половину месяца, из светлой половины месяца – в шесть месяцев, когда солнце движется к северу, из этих месяцев – в мир богов, из мира богов – в солнце, из солнца – в молнию. И придя к молнии, [состоящей] из разума, пуруша ведет их в миры Брахмана. В этих мирах Брахмана они живут вдали возвеличенные. Для них больше нет возврата" (см. далее).

[16] "Те же, которые приобретают миры жертвоприношением, подаянием, подвижничеством, идут в дым, из дыма – в ночь, из ночи – в темную половину месяца, из темной половины месяца – в шесть месяцев, когда Солнце движется к югу, из этих месяцев – в мир предков, из мира предков – в Луну. Достигнув Луны, они становятся пищей. Там боги вкушают их, подобно тому, как [они вкушают] царя Сому, [говоря:] "Возрастай, уменьшайся". Когда это проходит у них, то [люди] попадают сюда в пространство, из пространства – в ветер, из ветра – в дождь, из дождя – в землю. Достигнув земли, они становятся пищей. Снова совершают подношение их на огне человека, и затем они рождаются на огне женщины. Так совершают они круговорот, снова, поднимаясь в миры. Те же, которые не знают этих двух путей, становятся насекомыми, птицами и кусающимися тварями" (*Брихадараньяка упанишада* VI.2).

[16] *Семенцов В.С.* Проблемы интерпретации брахманической прозы. М., 1981. Гл. 2.

[17] Далее Кейпер отмечает, что подобно Индре, Агни наделяет почитателей как сыновьями и материальными богатствами, так и вдохновением, которое представляется ведийскому поэту "открыванием дверей ума" (*Кейпер Ф.Б.Я.* Труды по ведийской мифологии. М., 1986. С. 75).

[18] См.: Мифы народов мира. Т. 1. Статьи "Агни", "Адити".

[19] Как свидетельствует М. Элиаде, в представлениях некоторых народов слова, обозначающие жар, выражают идею зла, в то время, как понятия блаженства и т.п. выражаются словами, обозначающими прохладу (*Элиаде М.* Указ. соч. С. 180). Вместе с тем и в европейской алхимии жар ассоциируется с темнотой, югом и злыми началами, в то время как свет с святостью, прохладой и севером. Подобные коннотации характерны и для христианства с его идеей ада и рая, воплощающими – помимо всего прочего – жар и свет.

[20] *Элиаде М.* Указ. соч. С. 180–182.

[21] О тапасе риши и предков см. *Blair Ch.J.* Op. cit. C. 115.

[22] В *Ригведе* с помощью тапаса святые риши и богоподобные предки достигают небес. В *Яджурведе*, *Атхарваведе* и брахманах тапас становится одним из главных средств достижения могущества и власти над миром. Тапас, подобно огню жертвоприношения, обладает способностью сжигать старые и создавать новые качества. Если в процессе жертвоприношения создается новая трансцендентная личность жертвующего, то в аскетической практике, которая является символическим аналогом жертвоприношения, также происходит "выпекание" новой личности аскета–тапасвина. В свою очередь он распространяет свой тапас на три мира – земной, небесный и подземный. В эпосе и пуранах мир все время под угрозой сожжения, так как то один, то другой персонаж, бог, демон или просто "продвинутый йог", слишком усердно практикует тапас.

В индуизме тапас чаще всего ассоциируется с йогой как способом очищения тела и

ума с целью подготовки к более серьезной духовной практике, ведущей к особождению (*мокше*). В джайнизме суровая аскеза рассматривается как важнейшее средство предотвращения "притекания" новой кармы. В раннем буддизме самоограничение и уединение играют существенную роль в достижении *нирваны*, однако Будда отказывается от практики самоумерщвления, считая ее "крайностью", препятствующей настоящей духовной работе.

[23] Важнейшим материальным проявлением этого внутреннего жара является пот, который выступает у участников жертвоприношения, особенно у жрецов. Подробнее о роли пота в самхитах см.: *Blair Ch.J.* Op. cit. P. 67, 108–113.

[24] Об универсальном значении оппозиции "сыро–вареное" см. у Леви-Строса: *Levi-Strauss C.* Mythologiques. I. Le crue et le cuit. P., 1964.

[25] Цит по: *Башляр Г.* Психоанализ огня. М., 1993. С. 20.

[26] С этой цитатой отдаленно перекликается строфа из ведийского гимна: "[Агни] – словно приятное надоенное [парное молоко]. Любовное [объятие], неподобающее для брата и сестры (трение двух дощечек, сравниваемое с соитием. – *В.Л.*), [Он] – словно котелок с молоком, таящий в животе жертвенную пищу, Невредимый, вредящий любому другому" (РВ 5.19.4).

[27] *Malamoud Ch.* Op. cit. P. 91.

[28] Чтобы защитить тело покойного от полного сжигания, его обкладывали частями туши коровы или козла.

[29] Древние индийцы считали, что предки (питары) могут оказывать неблагоприятное воздействие на живых, чтобы этого избежать необходимо было принести им соответствующее жертвоприношение.

[30] Различаются предметы, которые еще только предстоит подвергнуть контакту с огнем, или термической обработке, и те, которые предлагаются в жертву уже в готовом виде. Большую проблему для древних индийцев представляло толкование такой важной жертвенной материи как молоко, которое по ходу ритуала вливается в огонь. Парадокс заключался в том, что корова, считавшаяся сама по себе сырой субстанцией, дает молоко, теплота которого считается признаком его "готовности" (pakva). Согласно одной из версий, молоко "приготовлено" в силу того, что является семенем Агни, совокупляющегося с сотворенной им коровой: "Вот почему, хотя сама корова – сыра, молоко в ней – приготовлено, ибо это семя Агни. Поэтому оно всегда белое, хотя сама корова может быть черной или красной, и оно блестит, как огонь, ибо это семя Агни. Вот почему оно тепловатое, когда его доят, ибо это семя Агни" (*Шатапатха брахмана* II.2, 4, 15).

[31] Как замечательно показала в своей книге "Мгновение и причина. Дискретность в философской мысли Индии" Лилиан Сильбюрн (*Silburn L.* Instant et cause. Le discontenu dans la pensée philosophique de l'Inde. P.: De Boccard, 1989 – второе издание) ведийская вселенная радикальным образом дискретна. Она состоит из действий, сил, а не субстанций. В этом супердинамическом мире, где спонтанные действия постоянно ведут к разрушительным последствиям, главной космической задачей было создание стабильной структуры, которая бы обеспечивала регулярность и непрерывность работы космоса. Этим главным космоустроительным актом было жертвоприношение, которое сравнивается в брахманах с деятельностью ткача, ткущего непрерывную ткань с помощью утка.

[32] Индийцы представляли себе строение растений по аналогии с организмом человека, поэтому процессы, протекавшие в обоих, считались аналогичными.

[33] Связь ритуала и кухни характерна не только для древней Индии, об аналогичной связи в древнегреческой традиции см.: *Detienne M.* Pratiques culinaires et esprit de sacrifice // *Detienne M., Vernant J.P.* La cuisine en pays grec. P., 1979.

[34] *Malamoud Ch.* Cuir le monde. P., 1990.

[35] В.С. Семенцов, рассмотрев разные аспекты агнихотры, заключает: "Таким образом, человек представляет собой в конечном счете совокупность совершенных им ритуальных деяний – как ритуально "чистых", так и ритуально "нечистых" (*Семенцов В.С.* Указ. соч. С. 89). К аналогичному выводу приходит и Шарль Маламуд в исследовании ритуала инициации (dikṣā) на материале главным образом *Шатапатха брахманы*: "Двойное преобразование, которое для жертвующего заключается в том, что он избавляется от своего прежнего тела и создает себе новое тело, – невозможно без воздействия жара

(chaleur): фактически, дикша постоянно связана с тапасом, если не тождественна ему, – этому многозначному термину, который обозначает как болезненное самосжигание в неистовстве аскезы (либо в неистовстве желания), так и теплоту, благоприятную для роста эмбриона" (*Malamoud Ch.* Op. cit. С. 110).

[36] Ашрам – это стадия жизни. В Индии считалось, что члены высших сословий (духовные учителя и жрецы, воины и торговцы) должны пройти четыре стадии жизни: ученика в доме учителя, домохозяина, лесного отшельника (на всех этих стадиях предполагается исполнение определенных ритуалов) и бродячего отшельника (ритуалы сведены к минимуму).

[37] *Malamoud Ch.* Op. cit. С. 113.

[38] Цитата, которой заканчивается статья, тоже заслуживает нашего внимания: "Это [солнце] готовит (подогревает) все здесь в этом мире, посредством дней и ночей, недель, месяцев, времен года, лет. А этот [Агни] готовит то, что уже приготовлено тем: он приготовитель (повар) того, что уже приготовлено", молвит Бхарадваджа об Агни, поскольку он готовит то, что уже было готово" (*Шатапатха брахмана* X.4.2.19).

[39] *Невелева С.Л.* Мифология древнеиндийского эпоса. М., 1975. С. 85.

[40] *Семенцов В.С.* Указ. соч. С. 79.

[41] *Невелева С.Л.* Указ. соч. С. 85.

[42] Кейпер связывает с этим еще один мотив гимнов к Агни – открывания отверстий в земле, дабы сквозь них прошло вдохновение, исходящее из изначальных вод в сердце человека. Он показывает, что в индоиранской мифологии подземные воды служили символом неподвижности, которая в свою очередь ассоциировалась с некой вечной истиной (*Кейпер Ф.Б.Я.* Указ. соч. С. 75–76).

[43] *Невелева Н.С.* Указ. соч. С. 46.

[44] См.: A Concise History of Sciemce in Indian. New Delhi, 1971. P. 458.

[45] Вайшешика также знаменита своей попыткой создания системы категорий (субстанция, качество, движение, общее, особенное и присущность), однако этот аспект ее творчества в данном труде нас интересовать не будет (о системе категория вайшешики см.: *Лысенко В.Г.* "Философия природы" в Индии. Атомизм школы вайшешика. М., 1986. Гл. 1).

[46] Подробнее о "философии природы" вайшешики см.: Там же. Гл. 2.

[47] Ссылки на *Вьомавати* даются далее по изданию: Praśastapādabhāsya with Vyomavatī, Sūkti and Setu commentaries. Chowkhamba Sanskrit Series / Ed. by Gopinath Kaviraj, Dhundhiraj Shāstri. Benares, 1930.

[48] Ссылки на *Киранавали* даны по изданию: Praśastapādabhāṣya with Kiraṇāvalī of Udayana. Gaekward Oriental Series, N 154. Baroda, 1971.

[49] В словаре Мониер-Вильямса (*Monier-Williams.* Sanskrit-English Dictionary) среди значений слова tejas мы встречаем "огненную энергию", "пыл", "жизненную силу", "дух", "семя", "мозг", "золото" и т.п.

[50] Под текучестью огня вайшешики понимают жидкое состояние расправленного золота (см. далее).

[51] См.: *Лысенко В.Г.* Указ. соч. С. 176–177.

[52] В Разделе характеристик земли ПБ земляные тела делятся на утробнорожденные и неутробнорожденные, органом чувств объявляется нос, а объектами – все, что существует на поверхности земли в виде глины, камней и растений.

[53] Ср. связь Агни и поэтического вдохновения Агни, и красноречия, и такой его эпитет как "открыватель сверкающей речи" (*Кейпер Ф.Б.Я.* Указ. соч. С. 75).

[54] Здесь и далее использовано издание: Nyâyadarśana Vâtsyâyanabhaṣyasaṃvalitam / Ed. Svâmi Dvârikâdâsaśâstri. Varanasi, 1966.

[55] Это различение развивает Вьомашива и другие авторы ньяи и вайшешики.

[56] В связи с этим буддисты ставили коварный вопрос: как может глазной луч вступать в контакт с объектом в случае его восприятия сквозь прозрачную субстанцию, например стекло, кристалл и т.п. (см. дискуссию в *Ньяя сутрах* III.i.39–40). Гаутама, который привел этот аргумент, отвечает на него в том смысле, что субстанции, подобные стеклу, не оказывают сопротивления глазным лучам, точно так же, как зажигательное стекло не оказывает сопротивления солнечным лучам (Там же. Сутра 42).

[57] Подробнее о квалитативизме Аристотеля см.: *Визгин Викт.П.* Генезис и структура квалитативизма Аристотеля. М., 1982.

[58] Последние интересные публикации, предлагающие новые подходы к научной революции в химии: *Визгин Викт.П.* Научная революция в химии: факторы запаздывания // Вопр. истории естествознания и техники, 1993, № 1, с. 3–15; *Дмитриев И.С.* Научная революция в химии XVIII века: концептуальная структура и смысл // Там же. 1993. № 3. С. 24–53.

[59] Воздух не воспринимается, поскольку не обладает цветом (BC IV.i.7), остальные субстанции, – поскольку обладают сверхбольшим размером и не состоят из частей.

[60] В тексте svarūpālocanamātram, где ālocana переводится как "непосредственное восприятие", "видение", "постижение", а svarūpa как "собственная форма", "чистая форма" (перевод Джха). Важно заметить, что Прашастапада описывает здесь разновидность восприятия, которую последующие комментаторы вслед за буддистами назвали nirvikalpa pratyakṣa, т.е. неопределенное, непропозициональное или довербальное восприятие.

[61] В тексте anekadravyattvāt, буквально, в силу обладания более чем одной субстанцией.

[62] Ср. у Канады: "Восприятие [возникает] в отношении объекта, обладающего воспринимаемым размером, состоящего более чем из одной субстанции в силу наличия у него цвета (mahatyenekadravyattvāt rūpāccopalabdhiḥ – BC IV.i.6); "Невосприятие воздуха, несмотря на [его] субстанциональность и величину, [обязано] отсутствию эволюции цвета" (satyapi dravyattve mahattve rūpasaṃskārābhāvādvāyoranupalabdhiḥ – IV.i.7). Слово upalabdhi является синонимом pratyakṣa, т.е. восприятия; эволюции цвета (rūpasaṃskāra) соответствует "проявленный" (т.е. воспринимаемый) цвет (rūparpakaṣa).

[63] Слово sannikarṣa означает в вайшешике тип познавательного отношения, возникающего в результате контакта познающих органов и познаваемых объектов.

[64] В контакте санникарша при познании субстанций участвуют четыре элемента: атман, манас, индрии и объекты.

[65] Адхармы, а также обстоятельств места и времени (см. коммент. Шридхары).

[66] Хальбфасс справедливо замечает, что "Вайшешика-сутра" не утверждает, что невидимая физическая сила, стоящая за такими явлениями как движение вверх огня и ретрибутивная сила прошлых деяний, хранимых в душе, тождественны друг другу, не утверждает она также, что они различаются (*Halbfass W.* Tradition and Reflection. N.Y., 1991. P. 312–313).

[67] Подробное исследование концепции адришты в вайшешике и вопросов "естественной" и "кармической причинности" см. в статье Хальбфасса "Карма", апурва и "естественные причины" (Karma, Apūrva and "Natural" Causes). Статья в дополненном виде вошла в его книгу "Традиция и рефлексия" (*Halbfass W.* Op. cit. P. 291–345).

[68] Ibid. P. 312.

[69] Сошлюсь опять на Кейпера, который настойчиво подчеркивал связь прямостояния (ūrdhva-sthā) с победой жизни над смертью (*Кейпер Ф.Б.Я.* Указ. соч. С. 60).

[70] Уже у Прашастапады синонимом адришты выступает пара дхарма-адхарма, т.е. добродетель и порок.

[71] В ритуалистике жертвователь своими действиями во время ритуальной процедуры вызывает в себе жар, одно из проявлений которого – испарина или пот. "Чем сильнее его направленные верой усилия, тем больше разгорается его внутренний жар, и его пот как мера усилия обретает свою собственную магическую силу", – отмечает Блэйр (*Blair Ch.J.* Op. cit. P. 5).

[72] A Concise History of Science in India. P. 241–254.

[73] Споря с оппонентами вайшешики, Аннамбхатта, вслед за Шридхарой, отмечает, что свойство текучести, характерное для расплавленного золота, "не может быть уничтожено даже при применении крайне высокого нагревания, тогда как текучесть земляных объектов – таких как топленое масло – исчезает при высокой температуре, если при этом отсутствуют противодействующие факторы, как, например, помещение топленого масла в воду" (*Таркасангграха. Тарка Дипика* / Пер. с санскрита, введение, коммент. и историко-философское исследование Е.П. Островской. М., 1989. С. 73).

[74] Padārthadharmasaṃgraha of Praśastapāda With Nyāyakandalī of Śrīdhara / Translated into English by Gangānātha Jhā. Chaukhambha Orientalia, Delhi etc., 1982. P. 100.

[75] Цит. по: *Dasgupta S.A.* History of Indian Philosophy. Delhi, 1987. Vol. 1. P. 14.

[76] Слово pīlu – один из синонимов aṇu, paramāṇu – атома.

[77] Indian Metaphysics and Epistemology. The Tradition of Nyāya-Vaiśeṣika up to Gaṅgeśa / Ed. by K.H. Potter. New Jersey: Princeton Unversity Press, 1975. P. 84–85.

[78] *Faddegon B.* The Vaiśeṣika System. Wiesbaden, 1969. P. 167.

[79] Ibid. P. 167.

[80] Эту скорость, согласно Удаяне, атомы огня обретают ввиду своей чрезвычайной легкости (lāghavātiśaya). См. также: *Dasgupta S.* Natural Science of the Ancient Hindus. Indian Council of Philosophical Research. New Delhi, 1987. P. 14; *Mishra U.* Conception of Matter according to Nyāya-Vaiśeṣika. Allahabad, 1936. P. 388.

[81] *Киранавали.* С. 112. Эти этапы суммированы в обзоре Пииру Канну (*Peeru Kannu S.* The Critical Study of Praśastapādabhāṣya. Kanishka Publishing House. Delhi, 1992. P. 112).

[82] Отличие между ними он видит в признании или непризнании одновременности некоторых действий: если считать, что прекращение одного действия происходит одновременно с возникновением другого, – это дает 9 этапов, если разнести возникновение и прекращение по разным этапам, то последних будет 10 и 11 (Шанкарамишра к ВС. С. 218–219).

[83] Indian Metaphysics and Epistemology. С. 85.

[84] *Faddegon B.* Op. cit. P. 412.

[85] *Dasgupta S.* Op. cit. P. 12–13.

[86] Статья называется "О концепции ātmendriyamanorthasannikarṣa (познавательный контакт атмана органа чувств и объектов. – *ВЛ.*) и теории зрения ньяи-вайшешики" см.: *Preisendanz K.* On ātmedriyamanorthasannikarṣa and the Nyāya-Vaiśeṣika Theory of Vision // Berliner Indologische Studien Band 4/5, Herausegeben vom Institut fur Indologische Philologie und Kunstgeschichte der Freien Universität. B., 1989. S. 141–213.

[87] Говоря о несовершенствах концепции прозрачности в ньяе, К. Прайзенданц предлагает оригинальное решение. Она считает, что эта концепция могла бы почерпнуть импульс у Демокрита, который объяснял цвет, а также и прозрачность формами атомов: «Не думаю, что это могло бы как-то противоречить положениям ньяи, если предположить ровные отверстия в одних "целых" субстанциях, крючкообразные и зигзагообразные в других. Не отождествляя цвета с этими конфигурациями, было бы возможно определить прозрачность как такое свойство белого цвета, которое заключается в факте, что он (т.е. индивид белого цвета) присущ субстанции, у которой имеются узкие, но прямые и пропорционально расположенные промежутки между ее частями. Тонкие глазные и световые лучи могли бы проходить сквозь них с огромной скоростью. Необожженный горшок, скоровода и т.п. в свою очередь имели бы более широкие, но крючкообразные и беспорядочно расположенные промежутки; таким образом, частицы воды, которые больше частиц теджаса, могут двигаться сквозь них на медленной скорости, в то время как меньшие, но быстрые лучи, двигаясь по прямой линии, отскакивают назад. Для объяснения проблематичного поведения обычного огня, который проходит сквозь оба вида субстанций (прозрачные и непрозрачные. – *ВЛ.*), можно предположить, что он состоит не из лучей, а из частиц, которые движутся на нормальной скорости и поэтому могут проникать также и сковороду. Их тонкость, однако, позволяет им проникать сквозь стекло и т.п.» (*Preisendanz K.* Op. cit. S. 196–197).

[88] Ibid. S. 197.

[89] Ibid. S. 198.

[90] Ibid.

[91] Эта континуальность лежала в основе разделяемой ими теории причинности – *сатькарьявада*, согласно которой, следствие уже содержится в своей причине, поэтому является ее простой модификацией.

[92] Буддизм, как и вайшешика, придерживались *асатькарьявады*, учения о том, что следствие не содержится в причине, а является чем-то новым.

ПРИЛОЖЕНИЕ

В данной публикации предлагается перевод двух разделов Падартхадхармасанграхи, посвященных огню, с комментариями к ним Шридхары из Ньяякандали (Далее: НК)[1]. Перевод этого текста на русский язык осуществляется впервые[2].

РАЗДЕЛ ХАРАКТЕРИСТИК ОГНЯ[3]

Огонь – [это то, что] связано с огненностью. [Его качества]: цвет, температура, число, размер, отдельность, соединение, разъединение, дальность, близость, текучесть, скорость. Это ранее установлено [в сутрах][4]. Так, цвет [огня] – блестяще-белый[5]. На ощупь же [он] горячий[6]. Он также бывает двух видов: [в виде] атомов и [в виде] продукта [атомов]. И следствия опять-таки трех видов, начиная с тела[7].

Тела, [состоящие из огня,] – только неутробнорожденные, [пребывают] в мире Адитьи[8], благодаря поддержке частичек земли, [они] вкушают соответствующий опыт. Орган, который делает цвет воспринимаемым для всех живых существ, – это глаз, образованный частичками огня без примеси других элементов.

[Огонь] в форме объекта истинного познания [бывает] четырех видов: земной, небесный, утробный и минеральный. Из них земной [огонь] представляет собой самопроизвольно [устремленные] вверх [языки] пламени, питаемые древесным топливом, способствует нагреванию[9], горению, смягчению (или испарине)[10] и т.п. Небесный [огонь] имеет в качестве топлива воду, [существует в виде] солнца, молний и т.п. Утробный [огонь] служит преобразованию вкуса и т.п. [качеств] съеденной пищи. А минеральный [огонь] существует в форме золота[11] и т.п. Восприятие в нем вкуса и т.п. [чувственных качеств] происходит по причине присущности [вкуса и этих качеств другим субстанциям], соединенным [с огнем].

НК: Подобно универсалии огня ("огненности"), его качества также составляют отличительные характеристики этой субстанции. Эти характеристики, как и в случае земли и воды, могут быть найдены в сутрах. Например, в сутре: "Огонь обладает цветом и способностью быть осязаемым" (Вайшешика-сутры, (Далее: ВС) II.i.3). Что касается таких качеств как число и т.п., те же Сутры указывают на их принадлежность огню, земле и т.п.[12]

Цвет [огня] – белый и блестящий. Белый цвет свойствен также земле и воде, но у них он не блестящий. Цвет, достаточно блестящий, чтобы освещать не только другие предметы, но и самого себя, принадлежит только огню, поэтому он служит отличительной чертой огня. Красный и желтый цвета, иногда наблюдаемые у огня, следует считать порождением каких-то внешних случайных причин[13], поскольку во всех своих проявлениях огонь всегда имеет белый оттенок, будь то свет светильника, блеск Солнца или Луны.

На ощупь же [он] горячий. Земля на ощупь не горяча и не холодна, вода – холодна; воздух – и не горяч и не холоден. Огонь же только горяч, поэтому горячая температура служит отличительной его чертой.

Подобно земле и воде, огонь также имеет две разновидности – в форме атомов и в форме их продуктов, или следствий. Продукты его трех видов – в форме тела, органа и объекта. Огненные тела бывают только неутроборожденными и, как известно, существуют в обители Солнца.

Возражение: Поскольку огонь постоянно горит, то тела, сделанные из него, были бы только скопищами пламени, неспособным ни на какой опыт.

Ответ: благодаря примеси атомов земли, эти тела не являются чистым пламенем и могут переживать некий опыт.

Орган чувств, который делает цвет воспринимаемым всеми живыми существами, состоит из частичек огня. В поддержку того, что цвет делается видимым только благодаря особому продукту огня, который называется органом, и не какому другому, свидетельствуют следующие соображения. Этот орган сделан из чистых частичек огня без примеси других элементов, т.е. его сила не ослабляется данными примесями. Имея такое самосущее происхождение, только этот орган способен проявлять цвет. А то, что никакой другой предмет не производится таким образом следует приписать адриште[14]. Доказательство этого заключается в природе самих продуктов. Затем факт, что орган зрения имеет природу огня может быть выведен из того, что он, подобно светильнику, делает видимым только именно цвет, а не другие качества. У самого этого органа зрения нет проявленного цвета или температуры[15], именно по этой причине он не сжигает свой материальный субстрат и сам остается невидимым[16].

[*Огонь*] *в форме объекта истинного познания [бывает] четырех видов: земной, и т.п.* Земной огонь производится из таких вещей как древесное топливо – огонь не существует без этого субстрата. "Древесное" включает травы и т.п. предметы, в той степени, в какой они способны служить пищей огня. Земной огонь имеет природу стремящегося вверх пламени, *определяемого* дхармой того, кто его разжигает; он может осуществлять нагревание, потение и т.п. Нагревание заключается в производстве качеств, которых еще не было у вещи, и потение, или смягчение, заключается в разрушении твердости вещей. "Т.п." включает такие явления как трескание. Это указывает на то, какие полезные действия выполняет огонь.

Небесный огонь – это то, что произведено водным топливом. Он существует в форме солнца, молнии, метеоров и т.п. Утробный огонь служит перевариванию съеденной пищи, т.е. изменяет пищу, приводя ее в состояние определенных соков, экскрементов и других веществ. Минеральный огонь существует в форме золота и других металлов. Тот факт, что золото имеет природу огня, доказан священными текстами.

Возражение: Золото обладает запахом и вкусом и на ощупь не является ни горячим, ни холодным.

Ответ: Золото твердое, прохладное и наделенное вкусом, а не горячее и безвкусное, как огонь, в силу действия адриштры тех людей, которые его используют. Адришта делает непроявленной горячесть огня, и люди ощущают только качества частичек земли, смешанных с огнем.

РАЗДЕЛ [КАЧЕСТВ], РОЖДЕННЫХ ПОДОГРЕВАНИЕМ (PĀKAJA)

Порядок возникновения [качеств], рожденных подогреванием, – цвета и др.[17] – в атомах земли [следующий].

Когда сырая субстанция, например горшок и т.п., соприкасается с огнем, то в результате неупругого и упругого удара огня [о субстанцию земли][18] в атомах, составляющих его (горшок), возникают [различные] движения. [Происходит] их (атомов) разъединение[19], в результате разъедине-

ния – разрушение соединения, а в результате разрушения соединения – прекращение [существования] субстанции–следствия[20].

По разрушению этого, в независимых атомах разрушается темный цвет[21] и другие [качества сырой глины], [это происходит] благодаря соединению с огнем, [чье действие] зависит от жара; затем другое соединение того (атомов) с огнем с помощью жара производит [качества], рожденные нагреванием[22]. Вслед за этим, в результате соединения атомов и атманов, зависящего от адришты[23] тех, кто вкушает [результаты использования горшка и т.п.], возникает движение в атомах, [качества которых] произведены подогреванием, те же, соединяясь друг с другом, производят последовательно диады и другие субстанции–следствия. В них возникает цвет и другие [качества] в соответствии с порядком [возникновения качеств следствия] из качеств причины.

Неверно, что возникновение цвета и других [качеств] имеет место в субстанциях–следствиях[24], равно как и [их] разрушение, в силу того, что огонь не проникает все части [целого] изнутри и снаружи [одновременно]. Не имеет места и проникновение внутрь и т.д. атомов, поскольку [это означало бы] уничтожение субстанции–следствия.

НК: Автор объясняет порядок возникновения и разрушения цвета и других качеств в атомах земли.

Цвета и др. в атомах земли. Хотя земля есть не что иное, как атомы, последние называются принадлежащими земле (pārthiva) в отличие от продукта, составленного из них – земли (pṛthivī); таким образом, выражение "атом земли" следует понимать так: атом, являющийся причиной земли. Автор собирается рассказать о порядке образования цвета и других качеств, порожденных в этих атомах путем подогревания.

Возражение: если его намерение таково, оно не включает намерения объяснить процесс разрушения некоторых цветов, например темного цвета необожженного горшка.

Ответ: Это не так, слово "порядок", или "способ" (prakāra) подразумевает как способ возникновения ряда качеств, рожденных подогреванием, так и способ разрушения предыдущих качеств.

И других вещей – слово "и других" включает земляные чашки, соусники и т.п. Сырая субстанция и т.п. упоминается с намерением подчеркнуть отличие от обожженной субстанции (pakvadravya). Соединение с огнем производит определенные движения в атомах, составляющих его [горшок], т.е. в сырой субстанции горшка и т.п. вещей, а не в том, что находится во временном соединении с ней, например, с водой, содержащейся в глине. Поскольку составными частями горшка выступают атомы земли, именно они и являются субстратами движения, произведенного соединением с огнем.

То в результате неупругого и упругого удара атомы земли приводятся в движение, из чего следует разрушение их соединения, как будет объяснено в Разделе движения.

[Происходит] их (атомов) разъединение, в результате разъединения – разрушение соединения и в результате разрушения соединения – прекращение [существования] субстанции следствия. Это значит, что движение, в которое приведены атомы, производит разрывы между их соединениями, что в свою очередь приводит к разрушению продуктов соединений атомов в форме диад и т.п. После разрушения этих соединений, когда атомы благодаря контакту с огнем и такому свойству огня как жар начинают существовать независимо друг от друга, разрушается предыдущий цвет, вкус, запах и цвет, а в результате следующего контакта с огнем возникают

качества, рожденные подогреванием. То, что это так, доказывается наблюдением, согласно которому, цвет и другие качества, рожденные подогреванием, производятся в свободных атомах только тогда, когда этому не препятствуют субстанции в форме следствия этих атомов, т.е. когда они существуют как отдельные атомы. Это можно сформулировать так: качества цвета и т.п. атомов производятся тогда, когда они пребывают в своей несоставной форме, поскольку они представляют собой качества, которые являются производными – подобно цвету нитей.

То, что предшествующий цвет разрушен, доказывается фактом возникновения другого цвета. Известно, что цвет и т.п. качества, не могут произвести в себе другой цвет и т.п. Это можно сформулировать так: красный и т.п. цвет не может произвести другой цвет, поскольку это цвет, подобный цвету нити. Совершив таким образом разрушение старого цвета и т.п. в атомах, соединение с огнем, послужившее причиной различных разрушений, продолжает существовать, поскольку только его присутствием можно объяснить дальнейшее разрушение. Но из этого не следует делать вывод, что то, что было причиной разрушения одного цвета и т.п., будет причиной возникновения другого цвета и т.п. Подобно тому, как в случае цвета нитей можно видеть, что то, что производит новый цвет, совершенно отличается от того, что разрушает старый цвет. Из этого можно заключить, что разрушение цвета и т.п. качества атома в результате соединения с огнем совершенно отлично от того соединения с огнем, которое производит другой цвет. Это можно сформулировать так: разрушение и возникновение цвета в атоме не может быть обязано одной и той же причине, поскольку они такие же, как разрушение и возникновение цвета в нитях.

По разрушению этого и т.д. Те, кто вкушает (bhoginaḥ) – это те, которые переживают вкушение (bhoga), заключающееся в опыте радости и страдания, обязанном своим возникновением появлению горшка; их адришта зависит от характера их заслуг и провинностей (дхармы и адхармы), способствующих соединению атомов с душами этих индивидов и появлению определенных движений в атомах, в которых посредством нагревания были произведены новые качества: цвет, вкус, запах и осязаемость. Эти движения вызывают соединения атомов в агрегаты, из этих агрегатов атомов формируются диады, из соединения трех диад – триады и другие следствия вплоть до появления горшка и т.п. вещей. Цвет и другие качества в этом горшке возникают в соответствии с цветом и другими качествами атомов, составляющими его. Цвет и т.п. двух атомов производит цвет и т.п. диады, цвет и т.п. трех диад – цвет и т.п. триады и т.д. до тех пор, пока не возникнут цвет, вкус, запах и осязаемость целого горшка.

Число и подобные качества не производятся подогреванием, поскольку они не имеют внутренних различий.

Возражение: Не наблюдается внутренних различий и у температуры.

Ответ: Верно, но о существовании температуры, произведенной подогреванием, мы узнаем на основании вывода, как это показано в разделе земли[25].

Движение в атомах начинается уже после возникновения качеств, произведенных подогреванием, а не во время разрушения предыдущих качеств, поскольку только в субстанции, наделенной цветом, можно наблюдать движение, способное произвести другую наделенную цветом субстанцию. Поэтому движение атомов может появиться только в атомах, имеющих окраску, ибо это движение, способное произвести субстанцию, имею-

щую окраску, подобно движению нитей, способному произвести соединения, которые приводят к образованию ткани.

Вопрос: Почему нельзя предположить, что соединение с огнем приводит к разрушению старого и возникновению нового цвета в самих следствиях (а не составляющих частях)? Ведь мы ясно видим, когда наблюдаем сквозь окошко в печи обжига, что горшок и т.п. остаются теми же, и после обжига мы узнаем в них те же самые предметы, которые положили в печь[26].

Ответ: Неверно, что и т.д. Это доказывается словами: Все части и т.д. В силу отсутствия отношения *вьяпти* (проникновения) и *вьяпака* (проникаемого) у огня, который пребывает вне вещи, с качеством соединения, которое пребывает в целом горшке, самотождественным в каждой своей части, снаружи и внутри, не было бы и возможности возникновения и разрушения цвета и т.п. качеств продуктов и, как следствие, не было бы подогревания внутренних частей. Чтобы исключить подобный взгляд автор добавляет: *Все части и т.д.*

Возражение: Все составные субстанции содержат поры, даже если огонь не входит внутрь объекта, он может проникнуть сквозь его поры[27].

Ответ: *внутрь и т.п. атомов и т.д.* Атомы не имеют пор, поскольку у них нет частей. Если бы у диады были поры, то она вообще не возникла, поскольку отсутствует соединение между первичными атомами[28]. Даже если два атома соединились бы, между ними не было бы промежутков. Промежутки же возникают только при соединении двух составных субстанций благодаря тому, что они соединяются только частями, т.е. в одной части есть соединение, а в другой оно отсутствует[29]. В случае двух несоставных субстанций, подобных двум атомам, это правило не действует. В грубых материальных субстанциях (sthūladravyeṣu), не наблюдается никаких промежутков. Предположение, что они могут быть присущи только триаде, хотя в ней также ненаблюдаемы, слишком усложняет дело.

Таким образом, горшок и т.п. не содержат пор. Атомы огня не могут проникать в него до того, как произойдет разрушение соединения частичек земли, его составляющих.

В случае удара одной осязаемой субстанции о другую осязаемую субстанцию, составляющие частички последней разъединяются. В соответствие с порядком разъединения и т.п. появляется разрушение того соединения, которое держит объект в составленном состоянии. После этого неизбежно следует разрушение объекта. Как же может проявляться действие атомов огня? Во всех произведенных следствиях не бывает иного разрушения их свойств цвета и т.п. чем разрушение субстанций, которым они присущи. Подобным образом, не может быть иного возникновения этих свойств чем возникновение из свойств, присущих причинам этих следствий. По этой же причине, мы не считаем возникновение и разрушение цвета и т.п. качеств следствием соединения горшка с огнем. Ибо цвет и другие качества горшка разрушаются с разрушением своего субстрата горшка – они представляют собой такие цвет и другие качества, которые принадлежат продуктам, как цвет горшка, разрушенного ударом палки, и подобным образом, цвет и другие качества горшка возникают из подобных качеств присущей причины горшка, ибо они суть опять-таки качества, которые принадлежат продуктам, подобно цвету и другим качествам ткани.

В случае горшка, мы наблюдаем, что перед обжигом его составные части являются мягкими и рыхлыми, после же обжига они становятся твердыми. Невозможно, чтобы в одном и том же субстрате существовали рыхлость и твердость, подобно тому, как не существуют одновременно

упругий и неупругий удар, являющиеся взаимоисключающими противоположностями. Поэтому когда старый составной объект разрушается, то на его месте возникает новый. Если так, то разрушение прежней субстанции имеет место по разрушении ее причин, а возникновение новой субстанции тоже обязано существованию ее причин.

Таким образом, имеется их постоянное пребывание, узнавание же в горшке после обжига бывшего сырого горшка обязано существованию общего понятия для этого объекта, так же, как и в случае пламени. Что же до факта сохранения формы горшка, выражающегося в том, что он в течение всего времени его обжига воспринимается как единое целое, оно обязано тому, что горшок разрушается постепенно, ибо горшок является не простым агрегатом атомов, который разрушается в единочасье по разрушению соединения атомов. Фактически, он сделан из атомов через диады, триады и т.д. Поэтому он разрушается только после того, как разрушаются все многочисленные диады и триады, а пока он так разрушится, его можно воспринимать как целое. По мере того как разрушаются старые части горшка, на их месте появляются новые, состоящие из атомов, чьи качества произведены подогреванием, которые в свою очередь входят в состав диад, триад и т.п.

Поэтому во время обжига можно наблюдать, что горшок состоит из обожженных и необожженных частей. В то время, когда составляющие части старого составного объекта входят в стадию разрушения, появляются его новые составные части, которые по разрушению предыдущего составного объекта порождают новый составной объект. Поэтому между старым и новым объектом имеется отношение субстрата–носителя (ādhārabhāva) и ограничение (avadhāraṇa) субстрата нового объекта. Это значит, что сколько было составляющих частей старого объекта, столько же частей выступает в составе нового объекта. Величина и число частиц последнего таковы же, как и у первого.

Порядок этого процесса следующий: [I этап] (1) разрушение диады, (2) вхождение в состояние разрушения триады, (3) вхождение в состояние разрушения темного цвета и других качеств, (4) зарождение в движущемся атоме разъединения, произведенного разъединением, (5) зарождение соединения с огнем, способного произвести красный цвет и другие качества – все это одновременно; затем [II этап] (6) разрушение триады; (7) вступление в стадию разрушения продукта триады; (8) разрушение темного цвета и т.п. (9) возникновение разъединения, произведенного разъединением, (10) вступление в стадию разрушения соединения; (11) зарождение соединения с огнем, способного произвести красный цвет и другие качества; (12) зарождение красного цвета и (13) вступление в стадию разрушения соединения с огнем, разрушающего темный цвет, – все это в одно время; вслед за этим [III стадия] (14) разрушение продукта того (триады), (15) вступление в стадию разрушения продукта этого продукта, (16) зарождение последующих соединений, (17) возникновение красного цвета и т.п., (18) разрушение соединения с огнем, уничтожившего темный цвет, (19) зарождение движения во втором атоме, способствующего возникновению субстанции, – все это в одно время; затем [IV этап] (20) разрушение продукта того (продукта триады), (21) вступление в стадию разрушения продукта его продукта, (22) разрушение разъединений, рожденных разъединением, разъединительное движение, (23) возникновение во втором атоме разъединения с акашей, (24) разрушение соединения атома и акаши, (25) зарождение последующих соединений – все в одно время; затем [V этап] (26) разрушение его продукта,

(27) вступление в стадию разрушения продукта этого продукта, (28) зарождение последующего соединения одного атома с другим, (29) зарождение диады, (30) вступление в стадию разрушения движений, ведущих к разъединению – все это в одно время; затем [VI этап] (31) разрушение продукта того продукта, (32) вступление в стадию разрушения продукта того продукта, (33) возникновение диады, состоящей из этих атомов, (34) зарождение цвета и т.п. качеств диады, (35) разрушение разъединительного движения, в следующий момент (36) возникновение в диаде качеств в соответствие с качествами составляющих ее причин[30].

Тот же самый процесс рассматривается в отношении всех диад. В возникновении триад и последующих соединений атомов нет нужды принимать во внимание какие-либо движения или действия, поскольку эти соединения обязаны своим возникновением исключительно сцеплениям, рожденным из соединений в следующем порядке: много атомов одновременно соединяется друг с другом и таким образом атомы, составляющие одну диаду, входят в состав атомов, образующих другую диаду, и тем самым одна диада вступает в соединение с атомами другой диады. Так появляются соединения двух и более диад. Все это было объяснено нами в соответствие с тем, как нас учили, и с нашей способностью понять описанный выше процесс[31].

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] Если перевод текста Прашастапады является буквальным, то комментарии к нему Шридхары переведены литературным языком.

[2] Перевод сделан с издания: Sri Darib Dass Oriental Series – 13, The Praśastapāda Bhāṣya with Commentary of Śrīdhara / Ed. by V.P. Dvivedin. Delhi: Sri Satguru Publications, 1984. P. 35–43.

[3] В оригинале tejas, синоним agni.

[4] Ср. сутры IV. i. 11 ("Число, размеры, соединение–разъединение, близость, дальность и движение – становятся объектами зрительного восприятия через их соединение с субстанциями, обладающими цветом"); V. ii. 8 ("Конденсация и разжижение воды обязаны соединению с огнем"); II. i. 7 ("Текучесть олова, свинца, железа, серебра и золота благодаря соединению с огнем, [составляет их] сходство с водой"). Нумерация сутр дана по Шанкарамишре (см. The Vaiśeṣika-sūtras of Kaṇāda with the Commentary of Śankara Miśra / Translated by Nandalal Sinha. Delhi: S.N. Publications, 1986).

[5] Белый цвет воды и земли, по вайшешике, является тусклым. Присутствие в огне других цветов, например красного, комментаторы Прашастапады Шридхара и Удаяна объясняют составом его субстрата, т.е. присутствием в топливе специфических земляных примесей (*Ньяякандали*. С. 98, *Киранавали*. С. 49).

[6] Именно горячая температура выступает отличительным признаком огня в определении более поздних авторов, которые ссылаются на рассуждение Канады: "Запах установлен в земле", т.е. запах является viśeṣa guṇa земли (BC II. ii. 2) и далее: "Так же и горячая температура", "горячая температура в огне" (BC II. ii. 3–4), иными словами, горячая температура является отличительным качеством огня.

[7] Три вида субстанции–следствия – это тело, орган и объект" (BC IV. ii. 1).

[8] В ведийской мифологии Адитьей (ед. число) обычно именуется бог солнца или само солнце. Кроме того, там есть еще и Адитьи (мн. число) – группа небесных богов, сыновей Адити – богини, не имеющей строго определенных функций, но связанной со светом и воздушным пространством. Адитьи, которых обычно шесть (хотя иногда перечисляется восемь и двенадцать) – Митра, Арьяман, Бхага, Варуна, Дакша, Анша, – ассоциируются с солярными божествами. Иногда в их число включается бог солица Сурья, а позднее бог Вишну. Адитьи живут в воздушном пространстве.

[9] Pācana, см. Раздел качеств, рожденных подогреванием (pākajā).

[10] Существительное svedana имеет значения потения, испарины, а также смягчения и использования припарок.

[11] Вьомашива считает, что Прашастапада цитирует отрывок из Вед относительно природы огня: "... главный продукт огня есть золото" (agner apatyam prathamam suvarnam). Однако в издании текста, с которого сделал этот перевод, данной фразы нет. Под словом "продукт", по мнению Вьомашивы, не может подразумеваться ничего, что исходит из огня (тогда бы дым тоже был продуктом огня). "Продукт" относится к тому же классу, что и сам огонь. Объекты, состоящие из земли, например масло, под воздействием жара переходят в газ, золото же становится жидким, поэтому оно не может обладать природой земли. Авторитет Вед, декларирующих производность золота из огня, с точки зрения Вьомашивы, не может быть опровергнут логическими выкладками (*Вьомавати*, с. 257–258).

[12] Шридхара имеет в виду сутру Канады IV. i. 11, в которой сказано: "Числа, размеры, отдельность, соединение, разъединение, дальность, близость и движение становятся видимыми благодаря их присущности субстанциям, обладающим цветом". Поскольку огонь, по вайшешике, обладает цветом, из этого можно косвенно заключить, что он обладает и названными выше качествами. Более прямых свидетельств принадлежности огню числа и других неспецифических качеств (aviśeṣa guṇa) в Сутрах нет, так что можно заключить, что Прашастапада был первым, кто приписал их ему наряду со специфическими качествами (viśeṣa guṇa).

[13] Примесей частичек земли.

[14] Шридхара тем самым хочет сказать, что органы чувств, как и тело, зависят от кармы человека, поэтому их эффективность определяется добродетелями и пороками, свойственными его атману (душе).

[15] Вьомашива утверждает, что орган зрения обладает непроявленным цветом так же, как и непроявленной температурой. Если не признать этого, то, по его мнению, у органа зрения, имеющего природу огня, должна быть высокая температура. Орган зрения обладает размером и состоит из частей. А коль скоро это так, то он должен быть воспринимаемым (согласно вайшешике, все вещи большего размера и состоящие из частей воспринимаются органами чувств). Однако орган зрения невидим, поскольку лишен цвета, который называется "проявленным" (udbhava). В отсутствие такого цвета даже субстанция большого размера, состоящая из многих частей, не будет зрительно восприниматься. Этот проявленный цвет содействует восприятию других цветов. Ввиду его отсутствия нельзя видеть огонь в горячей воде, несмотря на все другие причины, позволяющие ему быть воспринимаемым. Однако его присутствие в огне позволяет ему светиться в темноте. На вопрос, каковы основания деления цветов на проявленные и непроявленные, Вьомашива отвечает довольно замысловато. Все вещи созданы в мире, чтобы их использовали ради удовольствия. Но удовольствия ограничены, так как они регулируются дхармой и адхармой. Если бы вещи могли восприниматься даже ночью, в этом не было бы никакого удовольствия. Поэтому Творец создал орган зрения таким, что он не обладает проявленным светом. Подобным образом непроявлена и высокая температура органа зрения, ибо в противном случае он сжигал бы свои объекты. Именно поэтому объекты, даже если они восприняты многими, все еще могут приносить удовольствие (*Вьомавати*. С. 256–257).

[16] Ни Канада, ни Прашастапада, ни Шридхара не предпринимают никаких попыток объяснить механизм чувственного восприятия. Интересную полемику по этому вопросу мы находим в *Киранавали* Удаяны. Оппонент утверждает, что орган зрения не воспринимает объект через контакт с ним, поскольку объект находится на расстоянии. Кроме того, орган зрения может воспринять нечто такое, что превосходит его по размеру, он воспринимает и близлежащую ветку дерева и дальнюю луну в одно и то же мгновение, он может воспринять объект, который находится за твердым, но прозрачным покрытием. Удаяна опровергает эти аргументы, приводя в пример светильник, который обнаруживает объект, находящийся на расстоянии от него. То, что свет/огонь двигаются с большой скоростью, объясняет одновременное восприятие близлежащей ветки и отдаленной луны. Твердая, но прозрачная поверхность не служит препятствием свету.

Другой оппонент утверждает, что луч света, исходящий из глаза, сливается с внешними световыми лучами. Удаяна считает, что этого не происходит, в противном случае мы бы видели объекты, находящиеся за нашей спиной (*Киранавали*. С. 281–298).

[17] Не только цвет, но и вкус, запах и осязаемость земли могут, согласно вайше-

шикам, изменяться под воздействием огня. Что же касается качеств других великих элементов, то они не являются pākaja.

[18] См. сутру Канады о движении в земле: "Движение в земле [происходит благодаря] толчку (nodana) и удару (abhighāta), а также в результате соединения с соединенным" (BC V.i.1).

[19] О порядке разъединения см. Раздел разъединения (переведен и исследован в: *Лысенко В.Г.* Философия природы в Индии. М., 1986. С. 66–68).

[20] Ср. у Канады: "Существующее [становится] несуществующим" (BC IX. i. 2).

[21] Вайшешики говорят об особом сорте глины, распространенном в Индии. В отличие от глины светлого и рыжеватого тонов, которая обычно используется в России, индийская глина в необожженном виде имеет темную окраску.

[22] Ср. два способа образования качеств следствия у Канады: "В земле [качества цвета, вкуса, запаха и осязаемости возникают] из подобных качеств предшествующих в причине, а также благодаря подогреванию" (BC VII. i. 6).

[23] Под адриштой подразумеваются невидимые карамические последствия прошлых действий людей, которые определяют их поведение и психический облик в теперешней жизни.

[24] Опровержение точки зрения ньяи, которая получила название pīṭharapākavāda – учение о нагревании горшка, а не в составляющих его атомах, как утверждают вайшешики, учение которых получило соответственное название pīlupakāvāda – "учение о нагревании атомов".

[25] Шридхара ссылается на собственный комментарий к пракаране земли, где он говорит, что характер pākajā, свойственный таким земляным предметам как столб и т.п., определяется не непосредственно, а лишь косвенно, с помощью следующего вывода: температура столба обязана своим существованием нагреванию, поскольку это температура, свойственная земле, подобно температуре горшка. В свою очередь, то, что температура горшка есть pākajā, следует вывести из того, что температура является таким свойством горшка, которое воспринимается одним-единственным органом чувств – подобно цвету горшка (НК. С. 31).

[26] Шридхара излагает аргументы сторонников концепции "подогревания горшка" ньяи.

[27] Дальнейшие объяснения найяйиков в изложении Шридхары.

[28] Возникновение диады из двух первичных атомов обязано апекшабуддхи – соотносительному познанию Ишвары, который привносит нумерические схемы в первичный хаос атомов (См.: *Lysenko V.* The Atomistic Mode of Thinking as Exemplified in the Vaiśeṣika Philosophy of Number // Asiatische Studien, Etudes Asiatiques 1994. XLVIII. 2. P. 781–806).

[29] Согласно вайшешике, соединение является качеством, обладающим только частичной проникаемостью, т.е. оно существует в той части субстанции, в которой она соединяется с другой субстанцией и отсутствует во всех остальных частях.

[30] Я насчитала у Шридхары 6 временных этапов и 36 эпизодов.

[31] Тем самым Шридхара скромно признает, что его интерпретация *пилупакавады* не носит абсолютного характера, а представляет собой его собственную попытку осмыслить и объяснить эту, как мы теперь понимаем, довольно искусственную и усложненную концепцию.

"СУТРА-СЕРДЦЕ ПРАДЖНЯ-ПАРАМИТЫ" И ЕЕ ИСТОЛКОВАНИЕ У КУКАЯ*

Н.Н. Трубникова

"Сутра-сердце [великой] праджня-парамиты" (санскр. [Maha] prajnaparamita-hṛdaya-sūtra", яп. "[*Дай*] *хання [-харамитта] сингё*:") – один из самых известных текстов махаянского канона. Вероятно, "сутра-сердце" – самый короткий канонический текст (около полутора десятков строк), но вокруг него существует разработанная традиция толкований. В разное время сутра переводилась и комментировалась наиболее авторитетными учителями в разных странах буддийского мира[1]. В Японии "Сутра-сердце" впервые становится предметом специального догматического рассуждения в сочинении Кукая (Кобо-Дайси, 774–835) под названием "*Хання сингё: хикэн*" ("Тайный ключ к сутре-сердцу праджня [-парамиты]"), – одном из наиболее ранних памятников японской буддийской литературы.

Кукай в своем толковании исходит из установок "тайного учения" школы Сингон. Догматический жанр сочинения в заглавии не указан: это не "трактат"–*рон*, не "[объяснение] смысла" – *ги*, не собственно "комментарий", *сё:*. Однако по способу работы с исходным каноническим текстом "Тайный ключ" ближе всего к комментарию. Текст сутры участвует в толковании полностью, а не в виде выборки[2]; свои пояснения Кукай дает согласно последовательности поясняемых положений в тексте сутры, а не перегруппировывает их по порядку, заданному рубрикацией темы (как поступил бы при составлении "трактата"). Кроме того, Кукай высказывает некоторые внешние соображения о

---

* Работа выполнена при финансовой поддержке Российского гуманитарного научного фонда (РГНФ) в рамках проекта "Буддизм, даосизм и конфуцианство в японской философской мысли периода Хэйан (794–1195)". Код проекта – 97-03-04200а.

[1] Перевод тибетского текста сутры представлен в публикации: *Лепехов С.Ю.* Психологические проблемы в "Хридая-сутре" // Психологические аспекты буддизма. Новосибирск, 1986. С. 90–103; перевод санскритского текста – *Терентьев А.А.* "Сутра сердца праджня-парамиты" и ее место в истории буддийской философии // Буддизм: история и культура. М., 1989. С. 4–21; перевод китайского перевода – Сутра сердца праджня-парамиты (пер. с кит. Е.А. Торчинова) // Буддизм в переводах. СПб., 1993. С. 7–9. Главной задачей предлагаемого в нашей публикации рабочего перевода сутры было выделить тот слой ее содержания, на котором строится толкование Кукая. Заглавие сутры мы передаем как "Сутра-сердце", чтобы подчеркнуть, что у Кукая сама "Хридая-сутра" рассматривается как "сердцевина", центральный и ключевой фрагмент праджня-парамитского корпуса текстов и всего буддийского канона. Разумеется, речь идет лишь об одной из возможных интерпретаций заглавной формулы.

[2] Правда, комментарий Кукая рассчитан на читателя, который помнит сутру наизусть, – так что отсылки к сутре даются по начальному и заключительному словам того или иного отрывка. В нашем переводе мы, по образцу английского издания Хакэда Ёсито (*Kukai*. Major works. Translated by Y.S. Hakeda. N.Y., L., 1972), восстанавливаем (в квадратных скобках) полный текст комментируемых отрывков.

переводах сутры (китайских версий "Сутры-сердца" существует несколько), о правильном варианте заглавия и текста, что позволяет говорить о "Тайном ключе" как примере буддийской текстологии, критики текста и комментария в европейском понимании этих слов.

"Тайный ключ" показывает, что в пределах толковательской работы можно достаточно жестко развести два возможных понимания сутры – как авторитетного текста, носителя просветляющей мудрости будды – и как записи, книги на одном из человеческих языков. Словесное выражение рассматривается как принципиально неадекватное выражаемому, но способное всякий раз в той или иной мере приближаться к нему, а значит, подлежащее критике и оценке. Автоматически и "без помех" транслировать просветляющее воздействие будды способны разве что мантры, "истинные слова" священного языка (яп. *сингон*) – по имени этих "истинных слов" называется школа Сингон, основанная Кукаем в Японии около 806 г. Но и в случае мантр автоматизм и непосредственность передачи истины-просветления имеют границы и решающую роль играет подготовленность воспринимающего. Всякий же другой текст нуждается в толковании, которое бы обосновывало его статус как текста учения о просветлении и раскрывало его ценность с точки зрения способности приближать к просветлению.

Слово "ключ" в заглавии экзегетического сочинения встречается нередко; например, в заглавии трактата "*Хидзо: хо:яку*" ("Драгоценный ключ к тайному хранилищу") Кукай использует другой иероглиф с тем же значением "ключ". Образ канона как замкнутого хранилища, где скрывается одно из "трех сокровищ" – учение будды – относится к числу общераспространенных в буддийской литературе. Закрытость догматического знания объясняется хотя бы тем, что число различных сутр и трактатов необозримо велико, так что обычному человеческому взгляду бывает доступен лишь фрагмент, один из разделов канона. Это служит причиной появления различных школ, причем каждая развивает одну из возможных точек зрения на буддийское учение[3].

Само-обозначение учения Сингон как "тайного" в отличие от всех прочих, "явных", указывает не только на то, что эта школа изучает смысл "истинных слов", мантр и дхарани, и обращается к наиболее важным с этой точки зрения, наиболее закрытым сутрам ("Сутра о Великом Солнце [= будде Дайнити-Махавайрочане]", Mahavairocana-sutra, *Дайнити-кё:* и "Сутра о вершине – алмазном жезле [= ваджре]", Vajrasekhara-sutra, *Конготё:-кё:*). Понятие "тайного учения" предполагает еще и то, что школа берется прочесть "тайный" (непосредственно-про-

[3] Не случайно в рамках дальневосточной буддийской общины возникновение новых школьных объединений, фиксирующих внимание на одной из частей канона, не оценивалось негативно, и даже, по выражению В.В. Малявина, могло считаться "мерой творческой силы" буддизма: *Малявин В.В.* Буддизм и китайская традиция (к проблеме формирования идеологического синкретизма в Китае) // Этика и ритуал в традиционном Китае. М., 1988. С. 256.

светляющий) смысл в каждом из канонических текстов. Для этого школа Сингон предполагает найти способы сокращения большого канона до некоторых обозримых, но в то же время неискажающих форм. В трактате "*Бэнкэммицу никё: рон*" ("О двух учениях, явном и тайном, и о различиях между ними", ок. 815) Кукай сравнивает свою работу толкователя с изготовлением "ручного зеркала" – хотя оно и мало, в него можно поймать свет Великого Солнца-будды.

Построение "ключа" к каноническим текстам в этом случае близко к составлению списка ключевых слов или тезисов: их постепенное развертывание (по определенным правилам) позволяет из одного небольшого текста восстановить весь необозримый канон. Но есть и такие случаи, когда один из уже существующих текстов "явных" школ, взятый как целое, может служить ключом к некоторой группе текстов или к канону в целом. Именно такой случай представляет "Сутра-сердце" по отношению к праджня-парамите. Но работа Кукая состоит не в том, чтобы изложить праджня-парамиту по "Сутре-сердцу". Воспроизводя последовательно положения сутры (как то принято в комментариях), Кукай соотносит каждое из них с одним из направлений буддийской мысли, называет ту школу, которая могла бы считать это положение "Сутры-сердца" краткой формулой своего учения. Таким образом, будучи комментарием к одному из текстов канона, "Тайный ключ" охватывает весьма обширный материал, далеко выходящий за пределы комментируемого текста. Согласно школьному делению догматических дисциплин Сингон, он относится к "различению учений" или "различающему учению" (*бэнкё:*).

"Различение" (в переводах на европейские языки этот термин передают также и словом "критика" – critics, critique) состоит в том, чтобы воспроизвести и классифицировать догматические положения разных школ, истолковывая их как части некоего целого – буддийского учения. Наиболее разработанные классификации учений были предложены школами Хоссо (Фасянь, дхармалакшана-йогачара), Кэгон (Хуаянь, школа "Аватамсака-сутры"), Тэндай (Тяньтай, школа "Саддхарма-пундарика-сутры") и Сингон (Чжэньянь, мантраяна). Построения *бэнкё:* каждой из названных школ очевидным образом тенденциозны: подразумевается, что наиболее адекватное выражение учения о просветлении дает та школа, с позиций которой ведется "критика". Так и для Кукая "тайное" учение Сингон всегда превосходит "явные". Однако примечательно, что исходя из тех же соображений "явные" учения оказываются весьма интересными и важными для догматики Сингон как предыстория или пропедевтика "тайного" учения, как иной способ выражения тех же "тайных" истин.

Упорядочивание материала других учений в сингонской школьной классификации основано на фундаментальном для "тайной" догматики положении, отвечающем на вопрос: почему возможен переход от заблуждения к просветлению, выход из круга человеческих перерождений и переход в состояние будды? Это положение о конечном тождестве нескольких самозамкнутых областей, которые можно было бы обозначить следующим образом:

1) сущность просветления как такового, она же "природа будды", не поддающаяся описанию, выходящая за пределы "пути речей и слов";

2) устройство человеческого сознания как процесса, распределенного по нескольким уровням, от заблуждения до просветления;

3) состав буддийского канона;

4) содержание человеческих, школьных учений.

(Список можно продолжать, дополняя его, например, за счет такой сферы как иконография мандал и связанные с ней описания пантеона или за счет области мантр и толкований к ним.)

Эти области подлежат соизмерению и опосредованию средствами догматики. Предполагается, что ко всем этим уровням возможно применить нечто вроде одинаковой рубрикации (разделить их на пять, десять или иное нумерологически значимое число частей), а затем почленно отождествить полученные пятерки или десятки, и тем самым – установить "взаимно-однозначное соответствие" между просветлением, человеческим сознанием, каноном и комплексом учений. Этим способом может осваиваться самый разнообразный материал – так, в список "десяти учений" из трактата Кукая "*Хидзо: хо:яку*" входят не только буддийские школы, но и даосизм, конфуцианство, а также некоторое условно очерченное индийское многобожие (учение о перерождении на небесах, во многом сливающееся в описании Кукая с даосским учением о небожителях). В "*Хання сингё: хикэн*" соизмеряемых уровней три – это отдельный текст ("Сутра-сердце"), само просветление как цель учения и совокупность буддийских учений (канон как целое в разных школьных версиях).

Ниже будут рассмотрены эти три уровня и предложена реконструкция той комментаторской процедуры, которую проводит Кукай в "Тайном ключе".

1. "Сутра-сердце" в махаянской литературе

Существует группа текстов махаянской канонической литературы, собирательно обозначаемых как "сутры праджня-парамиты". Всего к ней относится до 38 самостоятельных сутр. Эдвард Конзе оценивает время их создания как достаточно большой промежуток: от I в. до н.э. до VI в. н.э.[4] Положения, высказанные в них, относятся к описанию медитативного опыта, связанного с запредельной "мудростью" будды (prajña – мудрость) и способами перехода к ней, "переправы на тот берег" (paramita – "переправа"). Единством, общим планом эти тексты не обладают, однако есть несколько ключевых категорий, разработке которых каждый из них так или иначе уделяет внимание. Наиболее полным и сжатым изложением учения праджня-парамиты считается "Сутра-сердце".

По большей части содержание этой сутры составляет перечисление тех средств познания, которым "мудрость, выводящая за пределы", не дана. Важно подчеркнуть, что познавательные ходы, отвергаемые

[4] *Conze E.* Buddhist Wisdom Books. L., 1958. P. 10.

"Сутрой-сердцем", – это не мнения "внешнего", мирского сознания, а теоретически выстроенные формулировки: каждая из них связывается с одним из до-махаянских буддийских учений. Отрицается прежде всего учение о дхармах, составляющее, по общему признанию позднейших школ, главное теоретическое содержание первоначального буддизма. Речь в этом учении велась о некоторых психофизических факторах, на которые распадается то, что обычно принято считать человеческим "сознанием", "я", в отличие от окружающего мира. Нет "мира" и нет "меня", учили ранние буддийские учителя (согласно позднейшей схематической передаче). Есть только поток ежемгновенно меняющихся конфигураций дхарм, "носителей" точечных признаков (dharma от глагола dhṛ – "нести"; от того же глагола произведено слово dharma, обозначающее "закон", учение, в том числе и буддийское). Признаки в свою очередь делятся на пять больших групп – "телесные", "двигательные", "относящиеся к восприятию [чувствами]", "относящиеся к мышлению" и "относящиеся к сознанию [как таковому]" – разумеется, перевод названий пяти групп, или "скандх", здесь вполне условный. "Сутра-сердце" определяет все эти пять групп как "пустые". Отвергается вообще возможность приписать природе дхарм какую-либо из характеристик, допускающих противоположное (чистоту в отличие от замутненности и другие) Отрицаются и признаки, связанные с пятью внешними чувствами, – видимость, слышимость и т.д. Далее "пустыми" называются двенадцать звеньев причинно-следственной зависимости, от "незнания" ведущей через "ощущение", "желание", "соприкосновение" и др. к страданию, старости и смерти (это учение о причинах, так называемая пратитья-самутпада, также традиционно считается основополагающим для раннего буддизма). "Пустыми", по "Сутре-сердцу", оказываются даже "четыре благородные истины", выражающие раннебуддийское понимание страдания, причин страдания, освобождения от страдания и пути к освобождению.

Точка зрения, допускающая столь решительное отрицание важнейших тезисов первоначального буддийского учения, связывается с просветленным состоянием сознания, тем высшим его состоянием, которого достигают "просветленные существа" – бодхисаттвы, сумевшие осознать природу будды как уже актуально присутствующую в них самих, выявить запредельную мудрость "в собственном сердце". Слово "сердце" (яп. *син*/*кокоро*) здесь то же, что и в заглавии сутры; оно обозначет как "сердцевину", "центр", "нутро" в самом широком смысле, так и в более специальном – орган сознания, противопоставляемый пяти элементам "телесного" (аналогам пяти чувств). В еще более точном и "тайном" смысле "сердце" обозначает ту природу в человеке, которая изначально совпадает с просветленной природой будды. Выявить ее – задача учения и упражнения.

Подчеркивается, что между проявленным и непроявленным состояниями "просветленного сердца" происходит некий радикальный переход; никакое изучение канона и никакие медитативные руководства не способны зафиксировать точку перехода (даже всячески подготовленное, заслуженное, обоснованное, просветление все равно происходит

"внезапно", "вдруг", неведомо каким образом). Согласно "Сутре-сердцу", всякое учение, в котором достижение и достигаемая цель, процесс и результат полагаются различными, в любом случае остается "пустым". Никакая мудрость из числа тех, которых живое существо изначально не имеет, но может достичь, в конечном счете не нужна, а "изначально-присущая" мудность не может быть постигнута способами, допускающими внешнее выражение. Положительной формулировкой "мудрости, переводящей на другой берег" считается лишь завершающее сутру "заклятие" (дхарани): "*ГАТЕ-ГАТЕ-ПАРАГАТЕ-ПАРАСАМГАТЕ-БОДХИ-СВАГА*".

Положения, вошедшие в "Сутру-сердце", служат базовыми для многих махаянских школ: как для имеющих индийские истоки (Фасянь и Саньлунь), так и для возникших уже в Китае (Тяньтай и Хуаянь). Догматические построения различных школ возвращаются к "Сутре-сердцу" как к некоторой центральной, осевой точке: все, что "до" нее, – хинаяна, "после" – махаяна[5]. Поэтому "Сутра-сердце" оказывается весьма важной именно в контексте самоописания учений и в том числе – "критики", *бэнкё:*).

2. Термины "Сутры-сердца" в дальневосточной буддийской догматике. "Плоть" и "пустота"

Отрицательные формулировки "Сутры-сердца" содержат термин "пустота", очевидным образом связанный с махаянской традицией трактатов, и прежде всего с шуньявадой – учением о пустоте. (Вообще праджня-парамита как часть "собрания сутр" соотносится с корпусом трактатов, объединенных именем Нагарджуны, основателя шуньявады.) Необходимо сказать, что "пустота", по крайней мере, в "Сутре-сердце", – термин по преимуществу определяющий, а не определяемый; невозможно построить фразу с "пустотой" в качестве подлежащего, ответить на вопрос, что такое пустота. Трудность вызвана еще и тем, что, как указывает Э. Конзе, в текстах праджня-парамиты сходятся по меньшей мере три различных употребления слова "шунья": 1) в буквальном, этимологическом значении, как то, что "кажется чем-то, на деле же не есть это что-то"; 2) в контексте учения о просветлении – все то, от чего удалилось, освободилось просветленное сознание, а также и само это сознание как опустошенное, очищенное от всего, что не есть просветление; 3) в качестве технического термина, обозначающего отрицание, но отрицание в пользу чего-то другого: обозначение чего-то как "пустого" предполагает указание на то, в сравнении с чем оно пусто[6].

Можно сказать, что положения, в которых чему-то предицируется свойство "быть пустым", совпадают с точкой зрения достигнутого про-

---

[5] Речь идет не столько о временной последовательности создания текстов или их появления в Китае, сколько о догматической последовательности передачи тех или иных истин, которую устанавливает *бэнкё:*.

[6] Ibid., P. 80. Ср. также примеч. 63 к нашему переводу.

светления (в данном случае – с точкой зрения бодхисаттвы Авалокитешвары, яп. Каннон). Поэтому для расшифровки той формулы, с которой, собственно говоря, начинается "критика" в сутре – "плоть то же, что пустота, пустота то же, что плоть" яп. *сики соку дзэ ку:, ку: соку дзэ сики*, – приходится идти по тому же пути, что и Кукай, т.е. пытаться подойти к пониманию того, что не определимо (пустоты – *ку:/сора*), через описание того, что может быть определено, а именно – "плоти" (*сики/иро*). Коль скоро комментируемый тезис говорит о некотором тождестве, то устройство "плоти" должно взаимно-однозначно соответствовать структуре "пустоты".

Перевод *сики/иро* словом "плоть" достаточно условен. Основные контексты употребления этого слова в неспециальном языке связаны, во-первых, с "цветом" (окраской), и отсюда – с внешней видимостью, выражением лица, красотой; во-вторых – с цветением, ростом, "плотским" желанием, чувственностью, страстями. Санскритское слово rupa, для перевода которого задействован китайский иероглиф *сэ* (яп. *сики*), также весьма многозначно. Не случайно, что равно возможными переводами одного и того же слова стали термины "материя" и "форма", противопоставление которых считается фундаментальным для европейской философии:

"Форма есть пустота, пустота есть форма" (перевод с тибетского С.Ю. Лепехова[7]).

"Материя – это и есть пустота. Пустота – это и есть материя" (перевод с китайского Е.А. Торчинова[8]).

"Что форма – то пустота, что пустота – то форма" (перевод с санскрита А.А. Терентьева[9]).

Представляется показательным предпочтение "материи" именно в переводе китайской версии: многие исследователи, исходящие из того, что ряд определяющих черт китайского (и в целом дальневосточного) буддизма восходит к небуддийской китайской традиции, указывают на чуждость ему таких, казалось бы, необходимых предпосылок буддийского учения как существование нематериальной субстанции и бессмертия вне материального тела. Если в переводе сутры с санскрита на английский, выполненном Э. Конзе, в качестве эквивалента для rupa используется слово form, то Л. Гурвиц, исследователь китайского буддизма, комментируя перевод "Хридая-сутры", принадлежащий Сюань-цзану, передает *сэ* словами "видимая материя" (visible matter)[10].

Основные значения слова *сики/иро* как термина в буддийской литературе сводятся к следующим (мы воспроизводим список значений по

---

[7] *Лепехов С.Ю.* Указ. соч. С. 90.

[8] Буддизм в переводах. С. 8.

[9] *Терентьев А.А.* Указ. соч. С. 7.

[10] *Hurwitz L.* Hsuang-tsang (602-664) and the "Heart Scripture" // Prajnaparamita and related systems. Berkeley, 1977. P. 103–121 (далее: Prajnaparamita).

толковому словарю Инагаки[11], дополняя его некоторыми соображениями, связанными специально с текстами Кукая):

1. *Сики/иро* – название одной из пяти скандх (*гоун*) – группы дхарм, психофизических факторов, образующих телесность (в отличие от факторов движения, восприятия, мышления и сознания).

2. *Сики/иро* – аналог санскр. rupa в таких контекстах как "имя и форма" (namarupa, одно из двенадцати звеньев пратитья-самутпады), "три мира: мир желаний – мир форм – мир без форм", и др. Согласно формуле "три мира суть только-сердце" (*санкай юисики*) "форма" может быть понята как то, благодаря чему отличаются друг от друга составные части некоторого множества, причем сама множественность (и определяющее ее разнообразие "форм") иллюзорны – в противоположность "сердцу", "сердцевине", некоторому сущностному единству.

3. *Сики/иро* – название для материи, вещества, состоящего из частиц, "атомов" (подразделяется на махабхуты, "великие элементы": землю, воду, огонь, ветер, "эфир"). Разумеется, в данном случае речь идет о древних натурфилософских построениях; с точки зрения Сингон пять первоэлементов с теми же названиями – вовсе не вещества, смешение которых дает видимые вещи, как в небуддийской философии в Индии (например, в теориях вайшешики), и даже не только факторы видимости, осязаемости, слышимости и др., как в раннем буддизме (когда элементы привязаны к органам чувств). Скорее, пять элементов задают всеобщий принцип классификации: чтобы выделить нечто в качестве предмета догматического описания, будь то вещественная или невещественная реальность, простая частица или сложный агрегат, необходимо выделить в нем его собственные шесть элементов, пять названных плюс "сердце". Сам список элементов при этом – не что иное, как пять характеристик "природы будды", присутствующих в каждой вещи: земля-нерожденность, вода-невыразимость словами, огонь-непомраченность, ветер-необусловленность, "эфир"-"пустота" и "сердце"-просветление. Однако и в "тайном" учении пять элементов и связанные с ними пять цветов могут обобщенно называться *сики*, особенно в контексте противопоставления "пяти великих [элементов]" и "великого [элемента] сердца".

4. В сочетании *сикисин* (*сики/иро* + *син/ми*), *сики* – название физически видимого, материального тела будды, в том числе его изображения на мандале. Во введении к трактату "*Хидзо: хо:яку*" Кукай придает канонической формуле "я ищу прибежища у будды" такой вид: "...у всех будд, что вырезаны [из дерева], вылеплены [из глины]...". В "*Хання сингё: хикэн*" в той же функции выступает обращение к двум бодхисаттвам, сформулированное на языке описания мандал – видимых, особым образом "окрашенных" живописных изображений (со своей символикой цветов). Указание на *сики* подразумевает не только разно-

---

[11] *Inagaki H.* A dictionary of Japanese Buddhist terms. Kyoto, 1985. P. 295–296.

цветное, окрашенное тело, но вообще видимое глазу обычных людей (а не внутреннему ви́дению медитирующего).

5. В сочетании *сикисин* (*сики/иро* + *син/кокоро*) – "сердце и плоть", "тело и дух", "поверхность и сердцевина", чаще всего в формуле "*сикисин фуни*" – "сердце и плоть суть не два".

Интересно феноменологическое толкование формулы *сики соку дзэ ку:*, которое предложил Клаус Хельд, сопоставивший понятие *сики* с ключевым для феноменологии понятием видимости, явления. "Пустота" в этом случае соотносится с целым мира, никогда не данным иначе, нежели через явление, которому пустота – мир – "предоставляет место". "Видимость", *сики/иро* – это одновременно и "краска", часть цветового спектра, опознаваемая через противопоставление другим краскам, и "окрашенность чего-то", самодостаточный цвет (весь голубой как таковой дан в "этом голубом")[12]. Это толкование находит себе поддержку в лексиконе немецкой философии XX в. – в частности, понятиях Leib и Leibkörper в работах Э. Гуссерля.

Дальнейшее обсуждение категорий "Сутры-сердца" в дальневосточной махаянской догматике невозможно без учета специфики школ. При сохранении общего смысла, понятия "пустоты", "плоти" и другие играют существенно различную роль в системах Тэндай, Кэгон или Сингон. Прояснить возможные черты их сходства позволяют тексты из раздела "различающего учения" (*бэнкё:*), в том числе и "Тайный ключ" Кукая.

3. Комментарий Кукая – основные установки

"*Хання сингё: хикэн*" считается последним сочинением Кукая, написанным около 834 г., когда он уже несколько лет почти безвыездно жил в монастыре школы Сингон, основанном им на горе Коя. В то же время, позднейшая традиция связывает начало работы над этим текстом с придворной деятельностью Кукая в 810–820-е гг. В результате совмещения событий разных десятилетий получается такая картина: чтобы в дни бедствия обратить на Японию благотворное воздействие будды, "защищающего страну", обратились к "Сутре-сердцу" как одному из самых сильных (в магически-посредническом смысле) текстов, причем переписчиком сутры стал сам государь, а толкователем – Кукай как глава буддийской общины. Цель комментатора в данном случае существенным образом не отличалась от цели переписчика – сутру необходимо было всеми возможными способами привести в действие, чтобы через его посредство бодхисаттвы (а через них сам будда) смогли "защищить страну".

Отношение к буддийскому тексту (ближайшим образом – к самому "материальному носителю", свитку, или же звучащему, хотя бы и непонятному, слову) как к некоторому мощному магическому средству отмечает Кармен Блейкер в книге, посвященной исследованию ша-

---

[12] *Held K.* Welt, Leere, Natur. // Das Bild von Mensch und Natur im 21. Jahrhundert / Hrsg. v. Takeichi A. Kyoto, 1992. S. 67–89.

манских культов в Японии. Сутра берется не только как выражение учения, доступное пониманию и требующее понимания, не как средство воспитания людей и даже не как инструмент приведения человеческого сознания в особое медитативное состояние, а скорее как "заклинание, произнесение которого приносит блага в этом мире"[13]. Очевиден выбор "Сутры-сердца" как "сердцевинного" текста, в определенном смысле замещающего весь праджня-парамитский канон: подобно тому, как бодхисаттва представительствует за людей и через него до них доходит просветляющее воздействие будды, сутра представительствует за другие сутры и трактаты и содержит в себе всю "мудрость, переводящую на тот берег". Сам образ "переправы" звучит здесь вполне в духе шаманских переходов между мирами. Исключительная краткость сутры – одно из свойств, говорящих о ее ценности: необычайно малые размеры в этом смысле столь же подходят для чудесного предмета, как и необычно огромные. Закономерно и то, что в сутре особенно выделяется дхарани, наиболее краткое и концентрированное выражение смысла всего текста, а потому естественно, что комментировать такой текст подобает Кукаю как представителю школы, специализирующейся на "истинных словах".

Сутра, как замечает М. Пай[14], рассматривается при этом как простое, нерасчленимое целое, а не как последовательность тезисов, развивающих некоторую мысль. Говорить о ней, казалось бы, можно лишь в величальном смысле, называя (= призывая на помощь) ее силу и могущество стоящего за ней будды. Представляется, впрочем, что именно контекст восхваления делает актуальным разделение сутры на части и поочередное описание особого могущества каждой из частей; таким образом в ходе толкования целое собирается постепенно; в исходной ситуации бедствия, лишения оно не дано, а в итоге комментария – предстает в полном блеске.

Основная идея восхваления сутры в "Тайном ключе" – выявление связи отдельных частей текста с различными частями буддийской общины. Особое совершенство каждого фрагмента в том, что при его посредстве мудрость будды одним из возможных способов (каждый способ воплощен в одном из бодхисаттв) выявляется в людях, чьи склонности позволяют воспринять просветляющее учение именно в такой форме. Несамоценное, вспомогательное значение любой формы подчеркивается тем, что все тезисы сутры представляют собой отрицательные формулировки.

Задачи толкования заявлены во введении: "Сутра-сердце" в некотором закодированном виде содержит в себе весь буддийский канон – и предлагается "ключ", при помощи которого сутру можно раскодировать. Особенность "Тайного ключа" в том, что это сочинение не содержит ссылок на собственно школьные, "тайные" сутры (за исключением упоминания о "Сутре-собрании дхарани"). Что же касается вопроса о том, возможно ли в принципе "тайное" толкование "явного"

---

[13] *Blacker C.* The Catalpa Bow. A study of Shamanistic Practices in Japan. L., 1975. P. 96.

[14] *Pye M.* The Heart sutra in Japanese Context // Prajnaparamita. P. 128.

текста, то Кукай оставляет его открытым – комментатор делает лишь попытку, успех которой заранее не гарантирован, сутра может раскрыться или не раскрыться, все зависит от того, удастся ли подобрать верный ключ.

Сутра относится к "трем корзинам" и как некоторое резюме (сводка основных "критических" тезисов махаяны, противопоставляющей себя хинаяне), и как оглавление (каждый из тезисов соответствует одной из махаянских школ). Посредником между буддийской истиной как она есть (заложенная в каноне, но недоступная) и школьными истинами (приближающимися к цели, но недостаточными) выступают бодхисаттвы. Бодхисаттва здесь – это тот, кто достиг просветления, услышав и "внезапно" постигнув одно из положений учения (точно указано, при каких словах "пробудился" Фугэн-Самантабхадра, при каких – Мондзю-Манджушри, при каких – Мироку-Майтрейя и Кандзэон-Авалокитешвара). После этого каждый из бодхисаттв стал воплощением соответствующей истины, и одновременно – представителем (покровителем и помощником) тех людей, чьи склонности таковы, что им тоже оказывается наиболее близка именно такая формулировка просветляющего учения. Ведь известно, что у каждой из школ (сообществ людей со сходными склонностями) есть свой особо почитаемый бодхисаттва.

Изложение сутры, а тем более пояснение ее, по Кукаю, невозможно: канон запределен не только по объемам, но и по существу. В каждой своей части, в том числе и в такой маленькой как "Сутра-сердце", он содержит мудрость, превышающую человеческие возможности. Комментарию подлежат некоторые в строгом смысле поверхностные вещи. Но рассказывая о том, о чем можно рассказать, толкователь говорит и о том, что не поддается "речам и словам", и что составляет настоящий предмет интереса – ведь устройство человеческого мира то же, что устройство мира будды, и в конечном счете они тождественны.

Прежде всего, расшифровке поддается заглавие: точнее, то словосочетание, которое считают заглавием сутры, хотя стоит оно, как обычно, в конце и может быть понято как еще одна величальная формула, подобная тем, что уже встречались в самой сутре: "На этом закончена сердце-сутра великой праджня-парамиты". Сумма слов, вошедших в это словосочетание, должна равняться имени сутры, а оно, в свою очередь – ее содержанию. Поэтому для Кукая особенно важно вывести эту сумму с возможно большей точностью – отсюда необходимость сравнить различные переводы сутры. В итоге Кукай получает некоторое свое, догматически, а не текстологически правильное заглавие: "Сутра-сердце (или сердцевина) проповеди будды, [она же] великая праджня [= мудрость] и парамита [= осуществление, переход от заблуждения к просветлению]".

Сравнивать переводы важно и в другом отношении: своим выбором китайских эквивалентов для санскритских слов каждый из переводчиков (такие авторитеты как Кумараджива, Сюань-цзан и другие) задал свое понимание того, что можно было бы назвать мерой прин-

ципиальной переводимости (понимаемости) текста. Последние два слова ("праджня-парамита"), как и, разумеется, слово "будда", не перевел никто из переводчиков: в китайском тексте дана иероглифическая транскрипция санскритских слов. Стало быть, можно считать, что эти три составляющие сутры и суть то, что не подлежит разъяснению. Толковать можно остальные части: то, в какой мере текст представляет собой "проповедь" и "книгу" (сутру), а также то, в чем его "величие" и "сердцевинность".

Последний из этих вопросов касается места сутры в каноне, ее отношения к праджня-парамитским сутрам, к другим сутрам махаяны, к канону в целом. И в том, и в другом, и в третьем отношении сутра заслуживает имени "сердцевины" – с одной стороны, по формальным соображениям (экспозиция, место, время, круг слушателей, и т.п.) она не выделяется из ряда "явных" сутр, но с другой – коль скоро содержание ее сводится к тому, что "явные" ходы мысли отрицаются, а в качестве положительного знания вводятся дхарани, – это "тайная" сутра, по природе чуждая тому догматическому корпусу, в котором она содержится. Собственно, эта чуждость и позволяет ей служить резюме, "ключом" к махаянским сутрам, так что заглавие трактата Кукая можно понимать и так: "Сутра-сердце как тайный ключ к праджня-парамите". Сказанное не означает, что "Сутра-сердце" представляет собой единственный случай такого рода: есть и другие "явные" тексты, содержащие дхарани. Ответ на вопрос об исключительности и "величии" именно этой маленькой сутры отсылает к комплексу представлений о самостоятельной просветляющей мощи буддийской книги как носителя мудрости, чья действенность в известном смысле не зависит от наличия понимающих текст читателей; напротив, наличие сутры – условие возникновения должной общины.

Коль скоро речь идет о "книге", возможна такая теоретически продуктивная процедура как изучение ее рубрикации. Повторимся – описывая устройство текста, комментатор воспроизводит структуру заданной в этом тексте словесно не выразимой истины. Собственно, большая часть комментария Кукая посвящена именно членению сутры на разделы и подразделы согласно нескольким рубрикационным схемам, представляющим самостоятельный интерес. При том, что схемы эти достаточно естественно выводятся из самого рассматриваемого материала, в большинстве своем они восходят к догматическим формулам большой степени общности.

Несколько раз повторяется схема "люди (сангха) – закон (дхарма)". Эта схема выявляет встроенное в текст описание аудитории, на которую рассчитан тот или иной блок рассуждений. Ее можно рассматривать как прием выявления главного свойства праджня-парамитских текстов – того, что, говоря словами Э. Конзе, они "не ставят целью изложить какую-то новую философскую теорию относительно устройства реальности, природы вселенной, а составлены для того, чтобы достичь религиозного освобождения, или спасения"[15]. Описание сутры

[15] *Conze E.* Buddhist thought in India. L., 1962. P. 199.

как "проповеди" средствами "различающего учения" предполагает установление соответствия между отдельными положениями сутры (как строчками оглавления) и различными вариантами проповеди о просветлении (они же разделы большого текста – учения). По Кукаю, в "Сутре-сердце" можно найти ответы на вопросы относительно семи буддийских школ: каков главный тезис учения той или иной школы, чего это учение достигает и кто тот бодхисаттва, который уже достиг просветления именно по такому пути и теперь покровительствует всем людям, идущим этим путем. После этого школа называется по имени и/или вводится несколькими ключевыми словами из ее лексикона (терминами, за которыми стоят концепции, в буддийском мире ассоциирующиеся именно с этой школой).

В список учений, закодированных в "Сутре-сердце", Кукай включает два направления хинаяны (шраваки и пратьекабудды) и четыре махаянские школы – учение о только-сознании (школа Хоссо), уже упоминавшееся учение о пустоте (школа Санрон), а также Кэгон, Тэндай и Сингон.

Центральная пятеричная схема, с помощью которой Кукай отождествляет положения сутры с отдельными школами, восходит к фундаментальной для догматики Сингон схеме пяти характеристик просветления "так пришедшего" будды-татхагаты, Великого Солнца Дайнити-Махавайрочаны. Эта схема повторяется в обеих сутрах "тайного учения". Пять определений просветления будды (нерожденность, невыразимость, непомраченность, необусловленность, "пустота") соотносятся с пятью "великими элементами" (земля, вода, огонь, ветер, небо). Шесть элементов (пять названных + "сердце" или сознание) есть у всякого существа и всякой вещи, к выявлению шестиэлементного состава сводится познание любого возможного предмета учения. При этом совпадение сознания в его наиболее чистом, отрешенном состоянии, с просветлением будды признают и "явные школы". Сингон же не только утверждает, что сознание есть у якобы "неодушевленных" вещей, но кроме того, учит, что пять элементов, связанные с чувствами, а стало быть, с "видимостью" мира, тоже составляют скрытую в каждом из существ "изначально-присущую" ему природу будды. Просветление, "достижение состояния будды" подразумевает лишь выявление этой природы.

В случае "Сутры-сердца" "нерожденности" соответствует тезис о тождестве "пустоты и плоти", учение Кэгон о всеобщей неразличности или "беспрепятственности" (*мугэ*) переходов между проявленным и непроявленным состояниями природы будды, обозначение будды-татхагаты как "устроителя", чье просветление воплощает в себе бодхисаттва "Всеобъемлющая мудрость" – Самантабхадра, наиболее почитаемый школой Кэгон. "Невыразимости" соответствуют шесть отрицаний, прямо соотносящиеся с "восемью отрицаниями" школы Санрон (Саньлунь, шуньявада) и обозначение татхагаты как "отклоняющего суетные речи" – его просветление воплощает бодхисаттва Манджушри. "Непомраченность" связывается с отрицанием возможных определений "видимости" (через дхармы, органы чувств и чувственно-воспринимае-

мые факторы) в пользу "истинного вида" дхарм (о котором учит школа Хоссо). Соответствующий аспект просветления татхагаты обозначен тем же словом "вид" ("облик"), что и в сочетании "истинных вид" (*хоссо*:); его воплощает бодхисаттва Майтрейя (он же – носитель "Великого сострадания", отличительного признака Хоссо как первой махаянской школы в отличие от хинаянских). "Необусловленность" (совпадение причины и действия) предполагает отрицание двенадцати звеньев пратитья-самутпады и четырех благородных истин; два разряда существ, шраваки и пратьекабудды, воплощают эту сторону просветления татхагаты. Показательна столь высокая оценка этих сторонников хинаяны – не в смысле "истинностного статуса" их учения (оно отвергается сутрой), но с точки зрения места в классификации (оно такое же, как у бодхисаттв). Наконец, "пустоте" как определению природы будды, в определенном смысле "единственному", объединяющему четыре отрицательных определения, соответствует отказ от различения деятеля и процесса, деятеля и предмета воздействия, соотносящееся с центральной идеей "Саддхарма-пундарика-сутры" и школы Тэндай – идеей всеобщего единства в будде, воплощенного бодхисаттвой Авалокитешварой (с описания его самадхи, открывшегося с познанием пустоты скандх, и начиналась "Сутра-сердце"). Просветление самого будды Махавайрочаны, называющего бодхисаттве Ваджрапани свои пять непостижимых свойств (нерожденность, невыразимость и т.д.), соотносится с прямо не названной в этой части толкования школой Сингон.

Подводя итог центральной части "*Хання сингё: хикэн*" можно сказать, что за счет привязки к наиболее общей схеме пяти характеристик татхагаты – пяти элементов, не только тезисы сутры, но и отрицаемые этими тезисами положения приобретают сотериологическое значение: существование определенных заблуждений в сознании определенной группы живых существ говорит об им одним присущем способе скрытого присутствия в их сознании просветления будды. Кроме того, имея в виду взаимопроникновение и неразделимость элементов, можно сказать, что проделанная Кукаем толковательская работа обосновывает конечное совпадение учений перечисленных школ и цельность "Сутры-сердца", а с ней и неделимость буддийского канона в целом.

Дальнейшие классификации учений исходят из других схем: с точки зрения "трех сокровищ" состав сутры, соответствующей "учению", должен отражаться в структуре "общины" – поэтому семи положениям текста (считая отрывки о двенадцати ниданах и о четырех истинах за два, а не за один, как выше, и прибавляя дхарани как самостоятельный отрывок) соответствуют семь школ (Кэгон, Санрон, Хоссо, пратьекабудды, шраваки, Тэндай, Сингон). Классификация школ по колесницам (шраваки, пратьекабудды, бодхисаттвы и ваджрасаттвы) соответствует, как представляется, введенной Кукаем ниже схеме "тела–вида–(имени)–применения" (традиционная схема "трех великих"); причем к этой тройке, как и в других текстах Сингон, следует прибавить четвертую ступень, "беспрепятственность" (*мугэ*). Этой же классификации со-

ответствует деление дхарани: "вести" свойственно сторонниками обоих путей малой колесницы, "выводить за пределы" – бодхисаттвам махаяны, "выводить за пределы пределов" – способность мантр, открытая последователям мантраяны, и, наконец, "просветление" по разному "прославляется" и достигается сторонниками каждого из направлений.

Заключительный раздел "Тайного ключа" занимают ответы на традиционные вопросы *бэнкё:* – можно ли говорить о мантрах применительно к "явным" текстам, и если да, то в чем тогда особенность "тайных". Ответы Кукая еще раз указывают на единство "тайного" и "явного" путей, на цельность учения о просветлении. В этом смысле "Сутра-сердца" в качестве предмета "тайного" толкования оказывается по существу выбранной лишь в качестве примера – как некий "средний" текст, буддийский текст вообще. Наличие схем – механизмов вычленения внутренней структуры, классифицирования и почленного отождествления разных классификаций – позволяет на материале отдельного текста проводить идентификацию описаний просветления с описаниями канонического текста и состава общины (включая разные школы), причем универсальный характер схем (таких как "пять великих + сердце" или "три великих + *мугэ*") не требует даже полного проведения отождествления. В этом отношении текст "тайного" комментария открыт, может быть достроен читателем и следующим толкователем (отчасти современный японский комментарий к тексту Кукая представляет собой как раз такого рода достройки). Демонстрация комментаторского приема (без досконального описания процесса применения этого приема и подробного изложения результатов) говорит по существу лишь о том, что любой текст (в том числе "внешний", как для Сингон – "Сутра-сердце") содержит в себе гораздо больше, чем только написанные слова.

ТАЙНЫЙ КЛЮЧ К СУТРЕ-СЕРДЦУ ПРАДЖНЯ[-ПАРАМИТЫ]*

(*Хання сингё: хикэн*)

Кукай (Кобо-Дайси)**

[*Посвящение*][1]

[108] Острый меч [бодхисаттвы] Манджушри[2] пресекает все
суетные [речи],
Санскритские письмена матери прозрения
[=бодхисаттвы Праджня-парамиты][3]
учат упорядочивать и усмирять [страсти и желания];
Из [знаков=]зерен[4] [разворачиваются] истинные слова
ДХИ-МАМ-
Это дхарани: как в хранилище, они заключают в себе
все учения.

[*Побуждение*][5]

Рождение и смерть [повторяются] бесконечно:
как могут они быть остановлены?
Этого можно достичь только
правильным созерцанием и правильной мыслью[6].
Самадхи двух почитаемых не отрекается от человечности[7].
О, если бы они с жалостью и состраданием
[сопутствовали мне] в том, что я сейчас
произношу и разъясняю!

[*Введение*][8]

Закон будды не пребывает вдали. Будучи внутри, в сердцевине, он-то и есть то самое, что ближе всего. Истинная таковость[9] – не вовне: можно ли стремиться достичь ее, отказываясь от [собственного] тела[10]? Если же заблуждение и просветление – во мне самом, то тогда обратиться сердцем [к одному из них] уже и означает – достичь [одного или другого]. Если прояснение и помрачение не зависят от других [людей], тогда предаться должному упражнению – это и значит внезапно обрести свидетельство [просветления].

Достойные жалости, о, достойные жалости дети, спящие долгим сном! Они страдают, они болеют – опьяненные, безумные люди! Боль-

---

Переводы и примечания Н.Н. Трубниковой.

** *Кукай* (*Кобо-Дайси*). Хання сингё: хикэн // *Кобо-Дайси* тё:саку дзэнсю: (полное собрание сочинений Кобо-Дайси), Токио, 1995, Т. 1, С. 108–122 (Далее КДТД). В квадратных скобках в тексте указаны страницы оригинала по этому изданию. При работе над переводом и примечаниями использованы комментарии к английскому и немецкому переводам: *Kukai*. Major works / Translated by Y.S. Hakeda. N.Y; L., 1972. (Далее: *Kukai*); *Kobo-Daishi Kukai*. Ausgewaelte Schriften / Uebersetzt, kommentiert von M. Eiho Kawahara,C. Yuho Jobst. München, 1922 (Далее: *Kobo-Daishi*).

ной и помешанный смеются над тем, кто трезв, спящий и бредящий насмехаются над пробудившимся. Встретив лекарство, [составленное] царем врачевания[11], отказываются от него – смогут ли увидеть сияние Великого Солнца[12]?

Тяжелы или легки помехи и препятствия – соразмерно этому близким или далеким будет достижение знания и просветления. Дарования и коренные свойства не у всех одинаковы[13] – так и природа, и устремления у всех разные. [109] Два учения[14] различают свои колеи; заняв место [для проповеди, будда] складывает руки по-разному [на мандалах] алмазного жезла или лотоса[15]; пять колесниц[16] натягивают поводья, и [тогда разные животные, запряженные в них[17],] копытами топчут преграды: призрачность и видимость. Когда подбирают средства для исцеления отравленных, то [противоядие] зависит от [разновидности] яда. Не такова ли и великая связь, [соединяющая будду,] сострадательного отца, и детей, нуждающихся в заботе?

"Сутра-сердце великой праджня-парамиты" – это врата закона[18] самадхи истинных слов великого сердца бодхисаттвы Великой Праджня[-парамиты]. [110] Запись [этой сутры] занимает один неполный лист бумаги, насчитывает всего четырнадцать строк[19]. Будучи весьма краткой, она [выражает] главное. Будучи сжатой, она глубока. Праджня пяти хранилищ[20] вмещается в одной строке [сутры]. Все продвижение семи школ [по буддийскому пути[21]] и все плоды [их усилий] содержатся и сберегаются в одном поучении [сутры]. "Саттва, созерцающий и [само]сущный" [=бодхисаттва Кандзэон-Авалокитешвара[22]], здесь представляет людей, идущих по пути каждой из колесниц; нирвана, переправа на тот берег, означает радость, обретаемую всеми учениями[23]. "Пять скандх"[24] указывают границу заблуждения, распространяя [учения] вширь, "будды трех времен"[25] указывают на просветление сердца, прослеживая [его] ввысь[26]. Когда говорится о "плоти и пустоте"[27], то тут же [бодхисаттва] Всеобъемлющая Мудрость [Фугэн-Самантабхадра[28]] улыбается, полностью постигая их смысл; когда рассуждают о "нерожденности", то тут же Манджушри смеется, видя пресечение суетных [речей]. Когда ведется проповедь о "мире-сознании", то один из немногих, воспринявших ее [бодхисаттва Мироку-Майтрейя[29]], хлопает в ладоши; а при "смешении пределов и мудростей" единственный победитель [бодхисаттва Кандзэон] радуется сердцем.

Двенадцать причин и последствий дают указания о рождении и смерти для оленьей [колесницы][30], вращение закона четырех истин открывает пустоту страданий бараньей повозке[31]. Два знака – *ГА-ТЕ* – содержат в себе продвижение [приверженцев] всех хранилищ [по буддийскому пути] и плоды [этого продвижения]; два слова *ПАРА-САМ* чреваты всеми законами и учениями, как явными, так и тайными. Каждый звук и каждый знак требует от того, кто пытается его истолковать, [труда, занимающего] великие кальпы[32]; одно-единственное действительное имя превосходит [имена] всех будд, более многочисленных, чем песчинки в Ганге.

Поэтому когда кто-то читает ["Сутру-сердце"] и следует ей, проповедует по ней и чтит ее, то он освобождается от страдания и обретает

радость; если кто-то упражняется в изучении [этой сутры], сосредоточивается на размышлениях о ней, то он обретает путь и пробуждается, чтобы идти. Глубокой-глубокой – вот как поистине следует назвать ее.

Сейчас, говоря об учении [этой сутры] перед детьми [=учениками], ее [сначала] берут в целом и в главном, [а потом] делят на пять разделов. Хотя толкований и много, к скрытому [ее значению] до сих пор не было ключа. Далее я поясню сходство и различия переводов [сутры], различение явного и тайного [ее толкований].

Один человек спрашивал, говоря[33]: Праджня[-парамита] – это учение, которое было открыто вторым по счету. Как же может оно содержать в себе "Сутру о трех явных"[34]?

[Ответ:] Проповедь закона татхагаты в одном знаке удерживает смысл пяти колесниц, единой мыслью проповедует законы трех хранилищ[35]. Почему же всего этого должна быть лишена одна часть [проповеди], одна глава[36]? Узоры черепашьего панциря, раскладки стеблей тысячелистника[37] не исчерпываются, хотя бы по ним прочитывались десятки тысяч [разных] картин; сеть Индры и голос его речений[38] не переполняются, хотя и содержат в себе все значения.

[111] Другой спросил: Если все это так, то почему прежние учителя закона не произносили таких речей?

[112] Ответ: Совершенномудрые люди подбирали лекарство, сообразуясь с дарованиями каждого [из слушателей], с их глубиной или поверхностью; мудрецы при выборе проповеди соблюдали время и учитывали, что за люди [будут их слушать]. Я еще не знаю. Быть может, они не говорили этого, хотя должны были бы сказать, или же – не говорили, потому что не нужно было говорить. Не будет ли то, что я сейчас говорю, чем-то таким, чего говорить не следует – судить об этом я предоставляю людям, обладающим мудростью.

[*1. Название сутры и его перевод*]

Называется [сутра] – "Книга[39]-сердце маха-праджня-парамиты, проповеди будды"[40]. Это заглавие делится на две несходные части. Ведь в нем одни слова – санскритские, а другие – китайские. Итак, в наши дни ее называют "Книгой-сердцем проповеди будды, маха-праджня-парамиты". Здесь смешаны китайские слова и [запись] иностранных слов [китайскими знаками]. "Проповедь", "сердцевина", "книга" – три китайских слова. Остальные девять – запись иностранных [слов]. Полностью на санскрите сутру следует называть *БУДДХА-БХАША-МАХА-ПРАДЖНЯ-ПАРАМИТА-ХРИДАЯ-СУТРА*. Первые два знака – [*БУДДХА*] – обозначают совершенно-просветленного[41], следующие два – [*БХА-ША*] – проповедь о просветлении, отворяющую тайное хранилище[42]; следующие два – [*МА-ХА*] – имеют значение "великий", "обильный", "всех побеждающий". Следующие два – [*ПРА-ДЖНЯ*] – устанавливают имя для точного знания, [достижимого через сосредоточение][43]. Следующие три – [*ПА-РА-МИТА*] – обозначения того состояния, когда все, что должно было быть сделано, полностью совер-

шилось[44]. Значение следующих двух – [*ХРИ-ДАЯ*] – то, что находится в самой середине[45]. Следующие два – [*СУТ-РА*] – знаки для выражения того, чего придерживаются, название для нити, которая указывает путь[46].

Если толковать значение [заглавия] в целом, то оно охватывает "людей", "дхарму" [="закон"] и "уподобление". [В названии упоминается] бодхисаттва Великая Праджня-парамита. Это – [представитель] "людей". У нее есть мандала дхармы[47], врата [ее] самадхи, [составленная из] "истинных слов". Каждый знак [этих слов] и есть "дхарма". Одно и то же имя представляет собой как поверхностное название для мирских дел, так и глубокое имя для природы дхармы. Эта [двойственность значения имен] и называется "уподоблением".

[*2. Место и обстоятельства произнесения сутры. Несходство переводов*]

Эти врата самадхи были открыты на Орлиной горе[48]; [сутра] была проповедана перед Шарипутрой[49] и другими учениками.

Существует несколько переводов этой сутры. Первый – перевод трипитаки Кумарадживы[50]. В наши дни толкования [строятся] в основном на нем. У следующего перевода, [сделанного] танским [учителем] Сюань-цзаном[51], в заглавии опущены четыре знака: [113] "проповедь будды" и "Ма-ха". После слов "пять скандх" он вставляет слова "и другие", а после слов "далеко отстоящие" отсутствует слово "полностью". Нет того [раздела] после дхарани, где говорится об их действенности.

Другой переводчик, трипитака И Син[52] из Великой Чжоу, в заглавии восстанавливает знаки "Ма-ха-", а после "истинных слов" следует их толкование. Есть еще два перевода, трипитаки Фа-юэ[53] и трипитаки Праджни[54], снабженные введениями и послесловиями.

[*3. Явное и тайное в сутре*]

Далее. В "Сутре-собрании дхарани"[55] истолкован закон "истинных слов" ["Сутры-сердца"]. [114] Название сутры там то же, что и у Кумарадживы. Когда говорят – "сердце Праджни", то это значит, что у этой бодхисаттвы есть дхарани для тела и для сердца, и "истинные слова" этой сутры как раз и есть – великое заклятие сердца. По этим сердцевинным "истинным словам" сутра и получила имя "сердца Праджни". Говорят также, что имя "сердца" дано ей потому, что она сокращенно излагает сердцевину, главные положения сутр "Великой праджня[-парамиты]"[56]. Говорят, что между ними [="Сутрой-сердцем" и этими сутрами] нет различий в том, [где и кто] собирался слушать проповедь. [Но] это можно сравнить с тем, когда говорят, что у дракона и змеи чешуя одна и та же[57].

[*4. Целое и его рубрикация*][58]

Всего у этой сутры пять разделов. Первый – это раздел, где дано общее толкование "людей" и "закона". Он начинается словами "*Бодхисаттва Созерцающий и Само[сущный, = Авалокитешвара]*" и кон-

чается словами "*полностью преодолел страдания и бедствия*". Второй раздел – тот, в котором вводится различение колесниц. Начинается словами "*плоть не отлична от пустоты*" и кончается словами "*нет обретающего и нет обретаемого*". В третьем разделе говорится о том, чего достигают и что обретают люди, идущие [по пути будды], он начинается словом "*Бодхисаттвы...*" и кончается словами "*...самьяк-самбодхи*"[59]. Четвертый раздел – прояснение дхарани; начинается словами "*Ибо знают, что праджня-парамита...*" и кончается словами "*...истинно-действительное и не суетное*". Пятый раздел – "истинные слова" тайного хранилища, начинается словами "*ГАТЕ ГАТЕ*" и кончается словом "*СВАГА*".

[*5. Разбор сутры по разделам*]

[1. Сутра: "*Бодхисаттва Созерцающий и самосущный [=Авалокитешвара] осуществил глубокую праджня-парамиту, и в это время ясно увидел, что все пять скандх пусты. Он полностью преодолел страдания и бедствия*".]

В первом разделе, где рассказано о "людях" и о "законе", всего пять частей. Это "причина", "продвижение", "свидетельство", "вступление" и "время". "*Созерцающий и самосущный*" [=Авалокитешвара] – это [представитель людей, идущих по пути, и именно "люди" здесь – причина для "бодхи", изначального просветления. "*Глубокая праджня*" – это закон, созерцание и доступность созерцанию, именно он [называется] "продвижением". От слова "*ясно*" до "*пусты*" – та мудрость, которая свидетельствует, а "*избавление от страданий*" – тот плод, который ею обретается. А плод – не что иное, как "вступление". Благодаря учению, мудрость людей становится неизмеримой. И поскольку [считается, что] мудрость бывает различного [уровня], времени [для освоения разных ее этапов] также нужно много. Различение заблуждений [=которое считают путем к обретению мудрости], занимает три рождения, три кальпы, шестьдесят кальп или сто кальп – его-то и называют "временем".

Здесь можно сказать стихами:

Созерцая, человек упражняется в премудрости,
Глубоко проникает в пустоту пяти соединений [=скандх].
Тот, кто упражняется и размышляет в течение великих кальп,
Освобождается от желаний и достигает единого сердца.

[2.]

Второй раздел, различение колесниц, снова содержит пять частей: это "установление", "прекращение", "облик", "два" и "одно".

[2.1. Сутра: "*Шарипутра! Плоть не отлична от пустоты. Пустота не отлична от плоти. Плоть есть то же, что пустота. Пустота есть то же, что плоть. Восприятие, мышление, движение, сознание – так же и они таковы*".]

Первое, "установление" – это врата самадхи так пришедшего будды-татхагаты, установившего и устроившего. Начинается словами "*плоть не отлична от пустоты*" и кончается словами "*так же и они таковы*". [115] "Татхагата, установивший и устроивший", – это тайное обозначение бодхисаттвы Всеобъемлющей Мудрости – Фугэна. Совершенная причина[60] для [просветления бодхисаттвы] Всеобъемлющей Мудрости – это [то, что он устанавливает] школу, [которая] учит о трех дхармах совершенного взаимопроникновения[61]. Поэтому так его и называют. Он же и есть тело продвижения и стремления просветленного сердца всех так пришедших будд-татхагат.

Можно сказать стихами:
Плоть и пустота изначально суть не-два;
Дела и порядок изначально и до конца тождественны.
Не имеют препятствий, сливаются воедино
тремя способами [слияния];
Эта школа уподобляет их золоту или воде.

[2.2. Сутра: "*Шарипутра! Все дхармы пусты по облику [=имеют облик пустоты]. [Они] не рождаются, не гибнут, не замутнены, не чисты, не возрастают и не убывают".]*

Второе, "прекращение" [суетных речей] – это врата самадхи так пришедшего будды-татхагаты, при котором прекращаются суетные речи. Начинается от слов "*Все дхармы имеют облик пустоты*" и кончается словами "*не возрастают и не убывают*". "Татхагата, при котором нет места суетным речам" – это сокровенное имя бодхисаттвы Манджушри. Острым мечом Манджушри рассекает [заблуждения], восемью "нет"[62], прекращает помрачения и желания сердца. [116] Поэтому его так и называют.

Можно сказать стихами:

Восемью "нет" прекращаются все суетные [речи]
Манджушри – [представитель] людей, достигающих этого.
Порядок, последний предел, истинная пустота[63].
– Их смысл и применение [относятся]
к наиболее закрытой истине.

[2.3. Сутра: *"Ибо внутри пустоты нет плоти, нет восприятия, мышления, движения и сознания, нет глаза, уха, носа, языка, тела и ума, нет цвета [=плоти], звука, запаха, вкуса и прикосновения, нет дхарм, нет мира видимого и нет мира мыслимого и сознаваемого".*]

Третье, "вид" – это врата самадхи великого бодхисаттвы Майтрейи. Начинается словами "*ибо в пустоте нет плоти*" и кончается словами *"нет мира мыслимого и сознаваемого*". Самадхи великого сострадания учит, принося радость, предостерегает, указывая на [закон] причины и плода[64]. Рассуждает о различении облика и [внутренней, собственной] природы[65], достигает пределов "только-сознания"[66]. Здесь – только сердце.

Можно сказать стихами:

Исчезнут ли когда-нибудь [ложные мнения о] двух "я"[67]?
В трех асамкхья-кальпах будет обретено свидетельство
о теле закона.
Природа сознания – адана[68].
Облики, призраки – не что иное, как наслоение имен.

[2.4.1. Сутра: "*Нет заблуждения и нет избавления от заблуждения, и далее вплоть до избавления от старости и смерти и неизбавления от старости и смерти*".]

Четвертое – это "два". Те, кто учит, что «есть только-скандхи и нет "я"» [=шраваки] и о том, как "истребить зерна и причины кармы" [=пратьека будды]. Это и есть врата самадхи двух колесниц. Начинается словами "*нет заблуждения*" и кончается словами "*нет старости, смерти и нет их прекращения*". Это не что иное, как самадхи будд, учащих о связи причин [=пратьекабудд].

Можно сказать стихами:

Знают о причинах и последствиях
как о [дуновении] ветра и [вызываемом им шорохе] листвы,
В течение скольких лет будут созерцать круговорот?
Развитие зерен [кармы] прекращается,
подобно тому, как роса
[, выпадая, заставляет опадать] цветы[69];
Колесницы, запряженные баранами и оленями,
катятся вместе.

[2.4.2. Сутра: "*Нет страданий, причины [страданий], избавления [от страданий] и пути [избавления от страданий]*".]

[117] Одна строка в пять знаков – "*нет страданий, причины, избавления и пути*" – это самадхи тех, кто обретает путь, слушая голос и веря ему [=шравак].

Стихами можно сказать:

Белые кости, где ваше "я"?
У посиневшего трупа ничего не остается.
от изначального человека[70].
"Я" имеет учителем четыре мысли[71].
Разве не радостно стать архатом?

[2.5. Сутра: "*Ибо нет мудрости и нет обретения, нет обретающего и нет обретаемого*".]

[118] Пятое – "одно". Это врата самадхи бодхисаттвы Арья-Авалокитешвары. Начинается от слов "*ибо нет мудрости*" и кончается словами "*нет обретаемого*". Это так пришедший будда-татхагата, обретающий самосущность и чистоту, указывает и открывает живым существам единый путь чистоты, с помощью чудесного лотоса, не запятнанного илом[72], устраняет страдания и бедствия. "Мудростью" называют то, **что** достигают, "обретением" именуют то, **о чем** свиде-

тельствуют. Коль скоро порядок [мира] и мудрость [будды] сплавлены, их можно – хотя достигнуть этого и нелегко – называть "одним".

"Сутра цветка закона"[73], "Сутра о нирване"[74] и другие учения, преследующие верхушку и побеждающие в корне, содержат эти десять знаков.

Таково различение колесниц. Пусть мудрецы примут его со вниманием!

Стихами можно сказать:

Созерцая лотос, постигают чистоту и самосущность,
Видя [его] плоды, познают добрые свойства сердца.
Когда в едином пути сливаются воедино
движущее и движимое,
То три повозки молча склоняются перед победителем.

[3. Сутра: "*Бодхисаттвы опираются на праджня-парамиту, и потому у их сердца не существует помех и препятствий. Нет помех и препятствий – и потому нет страха и робости. Далеко отойдя от всех заблуждений и помрачений мысли, перевернув и опрокинув помрачения мысли, они обретают высший предел – нирвану. Будды трех времен опираются на праджня-парамиту, и потому обретают ануттара-самьяк-самбодхи*".]

Третий раздел – о том, чего могут достичь и что могут обрести люди, идущие по пути. Он делится надвое: на "людей" и "закон". Первых – "людей" – семь [разновидностей]. Шесть уже были названы выше, о седьмой – ниже. Ведь соответственно различению колесниц делятся и саттвы. Саттвы бывают четырех разновидностей: глупые [=непросветленные существа на шести путях], обладающие сознанием [=две колесницы], обладающие ваджрой [=ваджрасаттвы "тайного учения"] и мудрые [=приверженцы школ Хоссо, Санрон, Тэндай и Кэгон]. Законов тоже бывает четыре: это законы причины, продвижения, свидетельства и вступления, "*Праджня*" – это причина и движущая [сила]; "*без препятствий и помех*" – это вступление, то, что вступает в нирвану, "*то **что** свидетельствует, просветление и мудрость*" – плод свидетельства. Пусть это будет понято и обдумано согласно сутре!

Стихами можно сказать:

Число людей, идущих по пути, – семь,
Законов – две разновидности.
Полное успокоение, нирвана –
Разве [в единстве] "основывающего" и "основанного"[75]
может чего-то недоставать?

[4. Сутра: "*Ибо знают, что праджня-парамита – это великое заклятие богов, это великое проясняющее заклятие, это непревзойденное заклятие, это заклятие, которому нет равных, способное прекратить все страдания, истинно-действительное и не суетное*".]

В четвертом разделе, говорящем о прояснении победоносных дхарани [="удерживающих целое"], три части: "имя", "сущность" и

"применение". Четыре разновидности толкования заклятий [=дхарани] называются "именами", [слова] "*истинно действительное и не суетное*" указывают на "сущность", [119], а [слова] "*то, что прекращает все страдания*" раскрывают "применение" [мантры]. Среди имен, которые там названы, первое имя, "*великого слова богов*", относится к "истинным словам" [шравак,] слушающих голос [учителя], второе – к "истинным словам" [пратьекабудд], созерцающих [причины и] последствия, третье – к "истинным словам" великой колесницы, четвертое – к "истинным словам" тайного хранилища. Когда же полностью прослеживают их смысл, то [оказывается, что] к каждому из истинных слов можно отнести все четыре имени. Для краткости я указал здесь только на одну из сторон [=на одно имя]. Люди, [обладающие] совершенной мудростью, пусть присоединят к нему три остальных.

Стихами можно сказать:

У дхарани[76] есть запись, смысл, тайна и заклятие,
Они полностью удерживают ясность.
Звук и знак, люди и закон
Полностью охватываются именем
истинно-действительной [мантры].

[5. Сутра: "*Ибо проповедуют его как заклятие праджня-парамиты, и звучит проповедь ее заклятия так: ГАТЕ ГАТЕ ПАРАГАТЕ ПАРАСАМГАТЕ БОДХИ СВАГА*".]

Пятый – раздел таинственных истинных слов. Первое – *ГАТЕ* – раскрывает плод, обретаемый слушающими голос, второе *ГАТЕ* говорит о плоде, обретаемом созерцающими причины и следствия, третья, *ПАРАГАТЕ*, указывает на плод, обретаемый всеми [последователями] великой колесницы, четвертое, *ПАРАСАМГАТЕ*, открывает плод, обретаемый совершенно-округлой мандалой истинных слов, пятое – *БОДХИ СВАГА* – проповедует о смысле свидетельства и вступления в наивысшее и предельное [просветление-] бодхи всех колесниц. Таков [буквальный] смысл этой строки[77]. Если пояснять, подробно вдаваясь в знаки, их облик и смысл, то смысл охватывает неизмеримое множество людей и знаков. Можно с почтением толковать в течение многих кальп. Если же есть люди, желающие еще спрашивать, то пусть спрашивают согласно надлежащему закону!

Стихами можно сказать[78]:

Истинным словам не соразмерна никакая мысль или знание,
Если смотреть на них и произносить их – они сами прекращают
неясность.
В едином знаке собраны тысячи порядков,
В нынешнем теле обретается свидетельство о таковости закона.
Иди, иди – и достигнешь совершенного покоя.
Иди, иди – и дойдешь до истока и начала.
Три мира подобны постоялому двору,
Единое сердце – исконному жилищу.

Спрашивают: дхарани – это таинственные слова так пришедшего будды-татхагаты. Поэтому в старину "трипитаки", учителя и толкователи, всякий раз затворяли уста и откладывали кисти [когда речь заходила о значениях дхарани]. Не противоречим ли мы сейчас глубокому устремлению совершенномудрых, заложенному в переводах?

[Ответ:] Проповеди закона так пришедшего будды-татхагаты бывают двух разновидностей. Первая – явные, вторая – тайные; явные, [применяясь] к дарованиям [слушателей], проповедуют в строках, составленных из обычных имен; тайные, [обращаясь к] "корням", проповедуют в знаках, удерживающих многое. Ведь сам татхагата знаками А, ОМ и другими благоволил проповедовать обширнейший смысл[79]. Он создал их как проповедь для тех, чьи дарования – тайные. Бодхисаттва Яростный Дракон – Нагарджуна, Шань Увэй и Бу Кун[80] тоже толковали их смысл. Применять их или не применять – это определяется дарованиями [слушателей] и учением. Проповедовать или молчать – это всякий раз избирается согласно замыслу будды.

[121] Спрашивают: Два учения, явное и сокровенное, отстоят друг от друга на большое расстояние. Допустимо ли теперь толкователю искать тайный смысл в явных сутрах?

[Ответ:] На глаз царя врачевания все, что он встречает на пути, – лекарство. Человек, сведущий в драгоценных камнях, видит камень даже в толще породы. Как знающий, так и незнающий – кто из них может быть обвинен в ошибке?

Истинные слова этой бодхисаттвы [=Праджни], ее обрядовые предписания и созерцание закона [=самадхи] – все это будда милосердно проповедует в "Сутре об алмазном жезле-вершине"[81]. Среди тайн эти тайны – наивысшие. В телах соответствия и превращения[82] будда милосердно проповедовал бодхисаттвам, небожителям и людям о том, как изображать лики ["почитаемых"], как воздвигать ступы[83], произносить "истинные слова" [=мантры], руками складывать "печати" [=мудры][84], и о другом. Все это есть в третьем свитке "Сутры-собрания дхарани"[85]. Явное и тайное существуют у людей, голоса и знака – нет [вне мира людей]. Тайное – внутри явного, а внутри тайного – превосходящее тайну. Между глубоким и поверхностным – много-много [промежуточных ступеней].

[122] Толкуя таинственные истинные слова, я кратко рассказал о письменах пяти частей "Сутры-сердца".

Одно слово, одна книга охватывает весь мир-закон;
Без начала и конца, и все это – наша доля сердца.
Невежды не видят, их глаза помрачены;
Праджня и Манджушри освобождают их от незнания;
Проливая росу, будда утоляет жажду заблудившихся людей,
Прекращает неясность и отгоняет [демона] Мани.

На этом закончен тайный ключ к "Сутре-сердцу праджня[-парамиты]".

[*Послесловие*][86]

Было время – весной девятого года Конин [=808 г.] – когда начался в Поднебесной великий мор. Тогда государь [Хэйдзэй] сам, окунув кончик кисти в золото и взяв лист синей бумаги величиной с ладонь, благоволил начертать "Сутру-сердце праджни" (объемом в один свиток). Тогда же, руководствуясь собраниями [правил для] чтения и произнесения, [я] написал школьное толкование к этой сутре. Когда произносят слова молений и связывающих [заклинаний], то останавливается перерождение поколений. Смена ночи дневным сиянием – внезапна, мгновенна. Тела глупцов не обладают добрыми свойствами и [не сильны в соблюдении] заповедей. Но силой правдивости [и они] обретут золотой круг. Пусть люди совершают паломничества к святилищам богов, пусть они читают этот "тайный ключ"! Однажды в старинные времена [тот, кто] присутствовал при проповеди закона на Орлиной горе, сам выслушал эту глубокую сутру. Пусть смысл ее будет постигнут так!

Почтительно подношу –

-шрамана Кукай, побывавший в Тан.

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] В квадратных скобках курсивом воспроизведены подзаголовки, введенные издателями КДТД. В кратком стихотворном посвящении Кукай обращается к двум бодхисаттвам – Манджушри и Праджне – с просьбой направить и поддержать толкование. Как и во введении к "*Хидзо: хо:яку*", посвящение выражено на языке описания мандал – культовых изображений будд, бодхисаттв и др. В основе мандал, включающих не одного, а нескольких персонажей ("почитаемых", яп. *сон*), лежит общая схема вписанных один в другой кругов и квадратов (чаще всего – крестообразно расположенные пять квадратов, вписанные в один большой круг). В системе Сингон именно мандала играет роль основного посреднического механизма между непросветленными существами и буддой. Через последовательность "почитаемых", понятых как воплощения будды, каждый из людей (представленный "собственным почитаемым", выбираемым при посвящении в учение Сингон) связан с центром мандалы, буддой как таковым, "телом закона" татхагаты Великого Солнца – Дайнити–Махавайрочаны. В посвящении к трактату Кукай имеет в виду четыре "разновидности мандал", четыре различных способа изображения "почитаемых" в ячейках одной и той же геометрической схемы. Имена бодхисаттв соответствуют "мандале великих элементов", на которой "почитаемые" изображаются в виде антропоморфных существ. Меч и свиток с санскритской надписью относятся к "мандале самая", на которой "почитаемые" представлены в виде своих атрибутов. "Истинные слова" (мантры) *ДХИ* и *МАМ* составляют часть "мандалы дхармы", использующей "зерна" (= санскритские буквы, см. примеч. 4). Слова "пересекает" и "учит" соответствуют "мандале кармы", на которой изображаются "деяния" бодхисаттв (*Kukai*. P. 262–263, n 1).

[2] Атрибут Манджушри – огненный меч. Об атрибутах "почитаемых" – *Saunders Dale E.* Mudra. A study of symbolis gestures in japanese buddhist sculpture. Princeton, 1985.

[3] Яп. *Какуба*. Одно из имен бодхисаттвы Праджня–парамиты, называемой также "матерью будд" (*боцуба*). Атрибут – свиток или ларец со свитками буддийских сутр. В дальнейшем "Праджня–пирамита" с прописной буквы – имя бодхисаттвы, "праджня–парамита" со строчной – название группы текстов или содержащегося в них учения (их персонификацией и выступает бодхисаттва Праджня). В нашем переводе слово "бодхисаттва" применительно к Праджня–парамите – женского рода, в остальных случаях – мужского. О "мужских" и "женских" бодхисаттвах см.: *Глазенапп Х. фон.* Буддийские таинства. Тайны учения и ритуалы "алмазной колесницы" Предисл. Н.Н. Трубниковой // Вопр. философии. 1994. № 7/8. С. 227.

[4] Яп. *сю:дзи*, санскр. bija – слоги, из которых состоят "истинные слова" (= мантры) и дхарани (более или менее длинные последовательности мантр), а также буквы для их записи. *ДХИ* (dhih) соответствует Праджне, *МАМ* (mam) – Манджушри.

[5] Раздел, в котором формулируется цель написания толкования. Повторяется исходная (хинаянская) формулировка главной цели буддийского учения, перечисляются известные в махаяне названия способов достижения этой цели, а также (косвенным образом) вводится "тайное" понимание способа достижения просветления.

[6] Яп. *дзэнна-сё:сии*. В такой формулировке "правильное созерцание" отсылает к схеме "шести парамит" (пятая парамита), а "правильная мысль" – к схеме "благородного восьмеричного пути" (вторая ступень пути). Здесь "восьмеричный путь", как и "шесть парамит" – характеристики махаянского учения.

[7] Неясность, отмечаемая уже ранними комментаторами Кукая. "Два почитаемых" – Манджушри и Праджня-парамита. "Самадхи" – состояние созерцания, в котором достигается просветление (в переводах на европейские языки передается как "транс", "погружение" и др.). Слова "не отрекается" в общем могут быть поняты как одна из формул махаянского "великого сострадания", решимости привести к просветлению все живые существа. Согласно *Кобо-Дайси*, S. 142, Манджушри и Праджня здесь (с позиций "тайного учения") противопоставляются древним буддам и бодхисаттвам, которые (по учению "явных" школ) отказались от мысли открыть людям свое знание как оно есть и применяли лишь "превращенные", "временные" способы проповеди. Спорным остается вопрос: что в данном случае означает "человечность" (*нин*). В КДТД (С. 109, примеч. 8) названы три возможных толкования. 1. Видя, что у живых существ отсутствуют способности к восприятию учения, будда, хотя его сострадание и глубоко, все же не открывает им своего наиболее тайного знания, так как это не было бы им на пользу. Здесь "человечность" – синоним сострадания, Манджушри и Праджня – носители этого свойства, принадлежащего будде как таковому. 2. Шакьямуни, "превращенное тело" будды, когда проповедовал сутры праджня-парамиты, не раскрыл их тайного значения (совершил некоторую уступку косности своих слушателей, тем самым отказавшись от "человечности"). Теперь же устами Манджушри и Праджни будда Дайнити-Махавайрочана, истинное "тело закона", восполняет недостаток его проповеди; 3. Будда (в каком бы то ни было из "тел") вовсе не проповедует для "других": по учению Сингон, в мире нет ничего, что обладало бы иной природой, нежели природа будды. Поэтому когда будда говорит, он по существу всякий раз обращается к самому себе, "проповедь" здесь лишь метафора некого всеобъемлющего самонаправленного слова будды. Тем самым будда никогда не отрекался от "человечности", так как всякое, даже наиболее глубокое знание разделяет с ним каждый из непросветленных людей (= частных его воплощений). Сами люди об этом не знают, а если и знают, то в самой малой мере: осуществление того состояния, при котором будда и любой его слушатель суть "не-два", происходит независимо от них, на уровне мирового "порядка", "принципа" (*ри*). Нельзя не отметить, что слово "человечность" здесь то же, что и "жэнь", одно из ключевых слов классической китайской традиции, первое из конфуцианских "пяти постоянств". В "*Хидзо: хо:яку*" Кукай соотносит конфуцианский термин "человечность" с первым из буддийских "пяти обетов": не причинять вреда живому. Его значение поясняется так: "давать другим то, чего желаешь себе". В определенном смысле это можно понимать как простейшую формулировку принципа "сам и другой не-два", причем с точки зрения "тайного учения" речь здесь идет не о правиле человеческих взаимоотношений, не о какой-то практической этике, а об одном из способов выявления в себе природы будды: так, чтобы для меня, как и для будды, все другие были то же, что и я.

[8] Собственно введение начинается с краткого обсуждения основной для сутр праджня-парамиты идеи непосредственного просветления, выявляемого внутри "собственного сердца" каждого из существ. Прежде чем речь пойдет о самой сутре, здесь в общем виде задается ее топика. Слова о "невеждах" – не только обязательная в начале проповеднического сочинения экспозиция, очерк исходного – непросветленного – состояния слушателей. Это еще и обоснование того, почему предметом "тайного" комментария может стать "явная" сутра.

[9] Яп. *синнё*, санскр. tathata – обозначение истинной природы живого существа, совпадающей с просветленной природой будды; осуществление, "выявление" ее совпадает с просветлением, нирваной. Ее нельзя выразить словами обычного языка, можно лишь

косвенным образом указать на нее – например, с помощью существительного, производного от указательного местоимения "такой" ("таковость" – внутренняя природа живого существа, такого, какое оно есть поистине, ср. quidditas в латинской схоластике). Сходным образом, будда, немостижимым образом достигший высшего просветления, носит имя "татхагата", букв. "так пришедший" (яп. *нёрай*, санскр. tathagata).

[10] Яп. *син/ми*. Отсылка к центральному тезису догматики Сингон "Стать буддой в этом теле" (*сокусин дзё:буцу*). Согласно этому тезису, каждый человек может достичь просветления в нынешнем воплощении, при этой жизни, независимо от уровня способностей, "дарований". Тем самым отрицается "явное" буддийское учение о просветлении, достижимом лишь в будущих перерождениях, после долгих лет постепенного совершенствования. В данном случае Кукай утверждает, что радикальная точка зрения Сингон на всеобщность и моментальность просветления задана уже в праджня-парамитском тексте как его "тайный" смысл.

[11] Сравнение будды с "царем врачевания" (*ио:*) – одно из частых у Кукая. Учение будды, избавляющее от страдания, старости и смерти – чудесное лекарство; как и лекарство, оно может быть принято или отвергнуто больными. Имя "царя врачевания" может относиться как к Дайнити-Махавайрочане, так и (в данном случае) к Шакьямуни, а также и чаще – к Якуси-Бхайшаджьягуру (букв. "Наставник-врачеватель"), одному из персонажей махаянского пантеона, считающемуся воплощением будды. Ср. ниже "На глаз царя врачевания все, что он встречает на пути, – лекарство" – отсылка к легенде об испытании лекаря (будущего великого врачевателя Дживаки, лекаря царя Бимбисары, оба упоминаются в легенде о будде Шакьямуни): ради испытания молодого лекаря посылают найти травы, не имеющие лечебных свойств; лекарь ищет и узнает, что таковых не существует, ибо все в чем-нибудь да полезны.

[12] Яп. *Дайнити* [*Нёрай*], санскр. [Tathagata] Mahavairocana, "будда Великое Солнце" – главное имя будды в учении Сингон. Общий смысл: если не принять учения будды в его простом и "явном" изложении, то можно ли достичь его глубокой и "тайной" истины? Далее следует противопоставление "явных" и "тайного" учений, характерное для "*бэнкё:*" ("различения учений"). Классические формулировки "различения учений" Кукай дает в трактате "*Бэнкэммицу никё:-рон*" (Трактат о двух учениях, явном и сокровенном, и о различиях [между ними]) – наш сокращенный русский перевод см.: Историко-философский ежегодник'95. М., 1996. С. 340–346.

[13] "Дарования" (*ки*) – свойства, различающиеся у разных людей. Именно приспособление к уровню "дарований" аудитории порождает разного рода "временные", "превращенные" проповеди, т.е. явные учения. В противоположность им, тайное учение ориентируется на "коренные свойства" (*кон*) – способности, имеющиеся у каждого из живых существ: осязание, вкус, зрение, обоняние, слух. Эти свойства есть всегда, хотя бы на "нулевом" уровне – ведь зрячий, но не просветленный человек все равно ближе к слепому, чем к поистине зрячему просветленному бодхисаттве (например – Каннон-Авалокитешваре, Созерцающему Звуки). Пять "корней" конституируют "тело" (*син/ми*), понимаемое как единство опыта человека относительно окружающего его мира, и в этом смысле сближаются с раннебуддийским indriya. "Грубость и тонкость" корней – характеристики не отдельного существа, а скорее целого поколения. Они зависят от общего состояния "возрастающих" или "убывающих времен" (восходящей или нисходящей стадии социально-космического цикла). Согласно трактату "*Сокусин дзё:буцу-ги*" пять "корней" через посредство "пяти элементов" (Земля, Вода, Огонь, Ветер, Небо) соотносятся с пятью определениями будды в "теле Закона" (нерожденность, неизреченность, непомраченность, необусловленность, неотличность от пустоты) – т.е. именно применительно к "корням" можно говорить о присутствии будды в каждом живом существе.

[14] Яп. *никё:* – явное и тайное учение.

[15] Ваджра и лотос – противопоставление, снова отсылающее к языку описания мандал (имеется в виду так называемая "двусторонняя" (*рё:бу*) мандала, состоящая из двух частей: "мир-алмазный жезл" и "мир-чрево". Ваджра – пучок молний, он же "алмаз", рассекающий тьму заблуждения, в древнеиндийской мифологии атрибут Индры, в буддийском тайном учении символ будды махавайрочаны как мирового владыки. На мандале "мира-чрева" будда (в другом аспекте почитания – как носитель "великого сострадания") изображается в центре восьмилепесткового лотоса. На догматическом языке противопо-

ставление двух мандал может быть сформулировано как противопоставление "мудрости" (*ти*) и "порядка" ("принципа", *ри*).

[16] Яп. *годзё:*. "Пять колесниц" – более подробная классификация "явных" учений: 1) "человеческая колесница" (даосы, конфуцианцы); 2) "небесная колесница" (последователи индийских и даосских учений о небожителях, божествах); 3) "колесница слушающих голос [учителя] (шравакаяна, первая разновидность хинаяны); 4) "колесница созерцающих связь причин (пратьекабуддаяна, вторая разновидность хинаяны); 5) "колесница бодхисаттв" (махаяна).

[17] Колесницы (*дзё:*, иначе – "повозки", *ся*) часто различаются по тому, какие животные в них запряжены (образ восходит к знаменитой "притче о горящем доме" из "Сутры цветка закона"). Шраваки – повозка баранов, пратьекабудды – повозка оленей, им противопоставляется "повозка, в которую впряжен большой белый бык" (= махаяна), или же – "единая колесница", сводящая вместе "малые колесницы" и "колесницу бодхисаттв". Иногда "повозка быка" – это махаяна, тогда "единая колесница" – "повозка, запряженная слоном".

[18] "Врата закона" (*хо:мон*) – выражение, применимое как к самому учению (буддийской Дхарме, закону), так и к его носителю (тексту, школе, учителю).

[19] В изданиях китайского трипитаки "Сутра-сердце" занимает 17,5 строк. Какую разбивку текста имеет в виду Кукай, остается неизвестным.

[20] Яп. *годзо:*. Имеются в виду пять школ, на которые делится современное Кукаю буддийское учение: Кэгон (кит. Хуаянь, ["Школа сутры о] величии цветка", учение "Аватамсака-сутры"); Санрон (Саньлунь, ["Школа] трех трактатов"); Хоссо (Фасянь, ["Школа] обликов дхарм"), Тэндай (Тяньтай, [Школа с горы] Небесной опоры", учение "Саддхармапундарика-сутры"); Хинаяна (подразделяется на два учения – шравак и пратьекабудд). Ниже Кукай соотносит каждый из тезисов "Сутры-сердца" с учением одной из этих школ.

[21] Яп. *ситисю*: 1–4 – то же, что "хранилища" 1–4 (примеч. 20), 5 – шраваки, 6 – пратьекабудды, 7 – "Школа истинных слов" (Сингон).

[22] Яп. *Кандзи-сатта*. Авалокитешвара (*Кандзи-сатта Кандзидзай, Канздэон, Каннон*), "Созерцающий и самосущный", или "Созерцающий звуки мира", – один из наиболее почитаемых бодхисаттв махаяны, носитель "великого сострадания" будды, персонаж "*Хання сингё:*", "*Хоккэ-кё:*". Имя этого бодхисаттвы расшифровывалось по-разному: avalokita = loka – "мир", яп. *дзэ* + ava – "вниз" = "[смотрящий] на мир"; далее следует либо icvara "господь, самосущный бог" (ср. Ишвара в дневреиндийском пантеоне), отсюда яп. *дзидзай*, либо svara – "звук", "голос", отсюда яп. *он*. Перед нами пример этимологизаторского перевода иноязычных имен, характерного для китайской буддийской литературы. Правда, Сюань-цзан, один из наиболее авторитетных переводчиков буддийской литературы (ср. примеч. 51) выделил имена собственные в качестве особого разряда в классификации "Пяти разновидностей непереводимых слов", т.е. таких, которые подлежат транслитерации с использованием иероглифов как фонетиков (*Mizuno K.* Buddhist sutras. Origin, Development, Transmission. Tokyo, 1982. P. 54–55).

[23] В этом абзаце Кукай намечает рубрикацию сутры и основные направления своего дальнейшего толкования. В кавычки мы берем слова и выражения, представляющие собой цитаты из "Сутры-сердца" (для Кукая это ключевые слова, на которые опирается его "тайный" комментарий).

[24] Наиболее первичная классификация дхарм. Определяются как дхармы: плоти (*сики/иро*, санскр. rupa); ощущения (*дзю:/укэру*, тж. "получать", "подвергаться", "воспринимать", санскр. vedana); мысли (*со:/омоу*, санскр. samjna); действия (*гё:/юку*, санскр. samskara, сознания (*сики* или *син/кокоро*, санскр. vijnana).

[25] Яп. *самбуцу*. Имеются в виду будды настоящего, прошедшего и будущего. "Будды трех времен" – обозначение для "великой колесницы", почитающей вневременное "тело Закона" и считающей Шакьямуни лишь "временным", "превращенным телом".

[26] Вертикаль и горизонталь соответствуют экстенсивному и интенсивному пониманию задач буддийской проповеди: перечисление и постепенное устранение заблуждений противопоставляется поискам изначального тождества заблуждения и просветления.

[27] "Плоть есть то же, что пустота, пустота есть то же, что плоть" (*сики соку дзэ ку, ку соку дзэ сики*) – важнейший тезис "Сутры-сердца".

[28] Яп. *Фугэн*, Самантабхадра, "Всеобъемлющая мудрость" – один из великих бодхисаттв махаяны, воплощение медитативного восхождения к тождеству с всеобъемлющим буддой, персонаж "Аватамсака-сутры". С этого места начинается соотнесение отдельных положений "Сутры-сердца" с буддийскими школами (*табл.* 1).

Таблица 1

Текст сутры	бодхисаттва	школа
"Шарипутра! Плоть не отлична от пустоты. Пустота не отлична от плоти. Плоть есть то же, что пустота. Пустота есть то же, что плоть. Восприятие, мышление, движение, сознания – так же и они таковые".	Самантабхадра	Кэгон
"Шарипутра! Все дхармы пусты по облику [= имеют облик пустоты]. [Они] не рождаются, не гибнут, не замутнены, не чисты, не возрастают и не убывают".	Манджушри	Санрон
"Ибо внутри пустоты нет плоти, нет восприятия, мышления, движения и сознания, нет глаза, уха, носа, языка, тела и ума, нет цвета [= плоти], звука, запаха, вкуса и прикосновения, нет дхарм, нет мира видимого и нет мира мыслимого и сознаваемого".	Майтрейя	Хоссо
"Нет заблуждения и нет избавления от заблуждения, и далее вплоть до избавления от старости и смерти и не-избавления от старости и смерти".		шраваки
"Нет страданий, причины [страданий], избавления [от страданий] и пути [избавления от страданий]".		пратьекабудды
"Ибо нет мудрости и нет обретения, нет обретающего и нет обретаемого".	Авалокитешвара	Тэндай
ГАТЕ-ГАТЕ-ПАРАГАТЕ-ПАРАСАМГАТЕ-БОДХИ-СВАГА.		Сингон

[29] Яп. *Мироку*, Майтрейя – один из бодхисаттв махаяны, воплощение сострадательной любви будды ко всем живым существам (maitri), будда будущей мировой эпохи.

[30] Оленья повозка – обозначение колесницы пратьекабудд, восходит к "притче о горящем доме" из "*Хоккэ-кё:*" ("Саддхарма-пундарика-сутра", гл. 3, "Сравнение"). С точки зрения махаянской классификации школ (в частности, схемы, принятой Кукаем), учение "оленьей повозки" сводится к разработке теории пратитья-самутпады, двенадцатичленной цепочки причинно-следственных связей, по которой "незнание" в конечном счете влечет за собой страдание, старость и смерть. Пратьекабудды признают только одиночное, самостоятельное совершенствование, в отличие от шравак, следующих за учителем; таким образом, именно им возражают сторонники махаяны, когда говорят о "великом сострадании" к другим существам как необходимом условии просветления.

[31] Баранья (овечья) повозка – обозначение "колесницы шравак", восходит к "притче о горящем доме" из "*Хоккэ-кё:*" (гл. 3, "Сравнение"). Учение шравак ассоциируется с "четырьмя благородными истинами", "восьмеричным путем" и другими положениями раннего буддизма.

[32] Яп. *гё*, санскр. kalpa – неизмеримо долгие промежутки времени, мировые эпохи.

[33] Вопрос ставится с позиций школы Хоссо. Эта школа делит проповедь будды на три уровня, соответствующие "трем знакам всех дхарм" (*сёхо: сансо:*, слово *хоссо:* – "знаки (= "облики") дхарм" – стало названием школы). Первый знак – признание самостоятельной реальности дхарм и нереальности, "пустоты" человеческого "я", второй –

признание за дхармами "истинной природы", обусловливающей зависимость одних видов дхарм от других (сами дхармы также оказываются "пусты"), третий – снятие противопоставления "существующего" и "пустого". Подробнее см.: *Игнатович А.Н.* Буддизм в Японии. Очерк ранней истории. М., 1987. С. 219–220.

[34] Яп. "*Сангэн-но кё:*". Имеется в виду "Сутра о постижении глубокой тайны" ("*Гэдзиммиккё:*"), в которой изложено учение о явном понимании и срединном пути (*кэнрё: тюдо:-кё:*). Названная сутра соответствует третьему "знаку дхарм", т.е. учению более совершенному, чем праджня-парамита, соотносимая со вторым "знаком".

[35] Яп. *сандзо:*, санскр. tripitaka – корпус всех буддийских текстов, включающий собрания сутр (*кё: дзо:*), монашеских правил (*рицу-дзо:*) и толкований к сутрам (*рондзо:*).

[36] Один из главных тезисов тайного учения: целое (проповедь будды) всякий раз присутствует в любой из частей (в любом из текстов канона, а также в каждой строчке, в каждом знаке каждого текста). В частности, "тайное учение" присутствует в явных, хотя бы и в виде скрытого предвосхищения (о его присутствия нельзя узнать, не имея "тайного ключа").

[37] Имеются в виду два древних способа гадания в китайской традиции: по трещинам на панцыре черепахи или по стеблям тысячелистника.

[38] Сеть Индры (*Индарамо:*) – сравнение из "*Кэгон-кё:*". Дворец на небе Индры покрыт сетью, в каждой из ячеек сети укреплен драгоценный камень, так чтобы бог видел свое отражение как в каждом камне, так и во всей поверхности сети. Это сравнение иллюстрирует такое соотношение целого и части, при котором целое не распределено между частями, но в полной мере содержится в каждой из частей. Есть и несколько иной вариант того же рассказа: сеть Индры покрывает не дворец на небе Тушита, но весь мир, и один камень отражается в другом, другой в третьем, и в конечном итоге, каждый в каждом (*Kobo-Daishi*, S. 43). Здесь уподобление перестает быть уподоблением, оказывается, что мир и есть не что иное, как бесчисленные тела будды, в определенном порядке связанные сетью отражений. Можно заметить также, что Индра – не только божество грома, вооруженное "алмазным жезлом" (ваджрой), а значит – возможный заместитель будды – мирового владыки из мандалы – "мира – алмазного жезла". Он еще и создатель азбуки, а драгоценные камни его сети – как бы "зерна" биджи, каждое из которых отражается во всех других (указывает на другие буквы, слова и т.д.), и в то же время отражает "единый знак *A*". Подобно тому, как все буквы слоговой санскритской азбуки в известном смысле "содержат в себе" краткий "*а*", все вещи содержат в себе будду (*Глазенапп Х. фон.* Указ. соч., С. 230).

[39] Яп. *кё:*, кит. *цзин*. В большинстве контекстов (в том числе и в нашем переводе) передается как "сутра", однако в данном случае приходится использовать слово, не связанное с буддийским обиходом, так как далее Кукай, отделяя китайские слова в заглавии сутры от иероглифических транскрипций санскритских слов, относит *кё:* (*цзин*) к числу китайских слов. Ср. то же слово в заглавиях книг конфуцианского канона – "Книга перемен" (*И цзин*), "Книга песен" (*Ши цзин*) и др.

[40] Известный в наши дни санскритский текст сутры заглавия не имеет; заглавия китайских переводов воспроизводят заключительную фразу сутры ("Сутра-сердце... [окончена]"). Остается неизвестным, откуда взято заглавие, комментируемое Кукаем: ни один из дошедших до нас китайских переводов не дает такого заглавия.

[41] Примечательно, что слово "будда" может записываться как двумя иероглифами (*буцу + да*), так и одним (*буцу/хотокэ*, кит. *фо*), но в обоих случаях понимается как запись некитайского слова.

[42] Санскр. bhaṣa – от глагола bhaṣ, "говорить", "произносить".

[43] Добавление согласно комментарию КДТД (С. 113, примеч. 4).

[44] Санскр. paramita – способность, сила, посредством которой достигается просветление, в китайских переводах "переправа на другой берег" (кит. *даобиань*, яп. *тохиган*).

[45] Санскр. hṛdaya – "сущность", "суть", "сердцевина", родственно слову hṛd, "сердце", "сердцевина тела".

[46] Санскр. sūtra – букв. "нить", "волокно", санскритское название различных сочинений инструктивного, "путеводного" характера ("учебников по грамматике и т.п.), в том числе и буддийских книг.

[47] Мандала дхармы (*хо:мандара*) – один из четырех видов мандал по учению Сингон (ср. примеч. 1). На ней "почитаемые" изображаются с помощью санскритских букв (они же "зерна", ср. примеч. 4). В данном случае все санскритское заглавие сутры представляет собой развернутую мантру Праджня-парамиты.

[48] Яп. *Дзюбу-сан* – Гридхракута, место проповедей будды Шакьямуни.

[49] Шарипутра – ближайший ученик будды Шакьямуни.

[50] Кумараджива (*Цюмолошэнь*, 344–413, в Китае с 401) – буддийский проповедник, перевел на китайский язык 35 канонических текстов, в том числе "Саддхарма-пундарика-сутру" и др. важнейшие махаянские тексты.

[51] Сюань-цзан (600–664) – один из наиболее известных учителей китайского буддизма периода династии Тан (618–907), в 625–645 гг. предпринял путешествие в Индию через центральноазиатские области и оставил описание своих странствий, по мотивам которого в позднейшие времена были написаны многочисленные буддийские и небуддийские сочинения (в частности, роман У Чэнъэня "Путешествие на Запад"). Считается переводчиком 1330 буддийских сочинений.

[52] И Син (*Итигё:*, 635–713) – китайский буддийский монах, ученик Шань Увэя (см. примеч. 80), переводчик нескольких книг, в том числе из виная-питаки ("собрания монашеских правил"), составитель комментария к "*Дайнити-кё:*" (базовому тексту школы Сингон) по устным толкованиям Шань Увэя.

[53] Фа-юэ (635–743, в Китае с 732) – буддийский проповедник родом из восточных областей Индии, переводчик.

[54] Праджня (*Баньжо*, в Китае с 782) – буддийский проповедник родом с Севера Индии, переводчик; во время своего пребывания в Китае Кукай учился у него санскриту.

[55] Яп. *Дарашни-сю:кё:*, текст, примыкающий к сутрам "тайного учения"; Тайсё синсю дайдзо:кё: ("Большое собрание сутр годов Тайсё", далее: ТСД) Т. 18, С. 804–812.

[56] Можно предполагать, что ссылка на "*Дарани-сю:кё:*" поясняет противопоставление "поверхностного" и "глубокого" значений заглавия сутры, введенное в конце предыдущего абзаца (сутра как "уподобление"). В случае "поверхностного" толкования слова "праджня-парамита" понимаются как название группы текстов, а "сердце" указывает на центральное положение сутры в этой группе. С точки зрения "глубокого" толкования речь идет о бодхисаттве Праджня-парамите (со всеми отсылками, которые связаны с ней как "почитаемым" персонажем мандал Сингон), а слово "сердце" берется в самом широком смысле – как название той внутренней природы каждого из существ, к которой обращена "тайная" проповедь.

[57] Метафора не вполне ясна. КДТД (С. 115, примеч. 1) дает два толкования. 1. Реплика Кукая развивает идею предыдущей ("но" в переводе – лишнее): "Сутра-сердце" по внешним приметам не выделяется из ряда сутр праджня-парамиты, подобно тому, как дракона по чешуе нельзя отличить от змеи, так как дракон – это существо со змеиной чешуей. 2. Реплика Кукая – возражение ("но" необходимо): хотя чешуя у дракона и змеи одна и та же, но дракон – это не змея (а гораздо более сложное существо); так же и "Сутра-сердце" не принадлежит к числу праджня-парамитских (= "явных") сутр, хотя по видимости и схожа с ними. Авторы немецкого и английского переводов (*Kobo-Daishi*. S. 146; *Kukai*, p. 267) поддерживают второй вариант.

[58] Вводя рубрикацию сутры, Кукай обозначает разделы по начальным и конечным словам. В табл. 1 (см. примеч. 28) их текст приведен полностью.

[59] Слово, которое Кукай обычно оставляет в виде транслитерации. В трактате "*Сокусин дзёбуцу-ги*" Кукай указывает на два возможных его перевода: более ранний, "всеобъемлющее знание" (*хэнти*) и более новый, "тождественное просветление" (*то:каку*). Разночтение толкуется как довод в пользу существенного тождества "знания" и "просветления" (КДТД. С. 46).

[60] Яп. *энъин* – причина, обусловленность в положительном смысле слова, причина обретения освобождения от причинной зависимости. В случае "совершенной причины" причина и результат ее действия совпадают, тогда как закон обычной, кармической причинности разводит причину и ее действие, тем самым порождая бесконечный круговорот.

[61] Имеется в виду школа Кэгон. "Три дхармы совершенного взаимопроникновения" – учение Кэгон о трех видах "беспрепятственности" (*мугэ* – понятие, важное и для "тайного

учения"). Отношение взаимопроникновения и полного беспрепятственного слияния связывает изменчивый мир "дел" (*дзи*) и лежащий в его основе истинный "порядок", "принцип" (*ри*) – ср. ниже в стихотворном отрывке – "дела и порядок... тождественны". Три аспекта *мугэ* (в несколько упрощенном, популярном изложении) – это тождество "дел и порядка" (*дзири мугэ*), "порядка и порядка" (*рири мугэ*), "дел и дел" (*дзидзи мугэ*). Подробное изложение учения Кэгон – см.: *Игнатович А.Н.* Указ. соч. С. 237. Патриархи школы Кэгон иллюстрировали это тождество двумя сравнениями (также упомянутыми в стихотворении). Первое принадлежит Чэнгуаню (по другой версии – Фацзану): фигура льва, отлитая из золота, не имеет иной природы, кроме природы золота, полностью тождественна с золотом и без следа сольется с ним, если будет расплавлена. Второе принадлежит Душуню: волны не имеют иной природы, кроме природы воды, ни в чем не отличны от воды, когда море успокаивается, исчезают в спокойной водной глади. Волны и золотые фигурки означают "*дзи*", океан или расплавленное золото – "*ри*".

[62] Яп. *хякубу*. Восемь "нет" – наиболее известная из формул Шуньявады (школы Санрон): природа будды не рождена и не гибнет, не изменчива и не постоянна, не едина и не различна, не уходит и не приходит.

[63] По учению Санрон, "единая пустота" (*докку*), истинная пустота в смысле "таковости" конституирует другие виды пустоты: пустоту в смысле "относительности", "видимости" (*со:дзику*) и пустоту в смысле "отрицания" (*дзэцудзику*), хотя обычно ход рассуждений начинается с первых двух видов (КДТД. С. 117, примеч. 1).

[64] Яп. *инка* – закон кармы: "зерна", заложенные в прежней жизни (в смысле, отличном от указанного выше применительно к мантрам), прорастают, порождая "деяния", "деяния", в свою очередь, становятся "зернами" будущих деяний. Цель буддийского учения – выйти за пределы сферы действия этого закона, уничтожить зерна деяния.

[65] Яп. *со:дзю:*, сокращение от *хоссо:-хо:дзю:*, "вид [дхарм] и [собственная] природа [дхарм]" – противопоставление, принятое в учении школы Хоссо. "Вид" обозначает множественность и взаимообусловленность разных разновидностей дхарм, "собственная природа" – их конечное тождество.

[66] Яп. *юисики*. Школа Хоссо считается продолжательницей виджнянавады, "учения о [только-]сознании". "Только-сознание" – то, что существует, если дхармы "пусты" – ср. примеч. 68.

[67] Яп. *нига*. "Я" (местоимение первого лица единственного числа) в данном случае можно понимать как синоним "существования" (*Kobo-Daishi*, S. 146): речь идет о «"я" человека» и «"я" дхарм» (КДТД, С. 117, примеч. 7). О различных (в том числе и буддийских) коннотациях "я" в японской традиции ср.: *Глускина А.Е.* О некоторых фактах древнеяпонского языка и литературы // Вопросы японского языка. М., 1971. С. 236: «иногда в старом языке местоимение 1-го лица *варэ* – "я" – употреблялось в значении "ты"».

[68] Адана, или алая, в системе Хоссо – название высшего, "восьмого" сознания. Первые семь – пять коррелятов органов чувств + *син/кокоро* (citta) + *мана-сики* (manas, различающая способность, анализирующая данные первых шести сознаний, основной источник заблуждений). Основные значения понятия "адана-виджняна": 1. хранилище всех возможных дхарм, находящихся в спокойном (неподвижном) состоянии в виде "семян", аналог просветления и буддства как "успокоения дхарм"; 2. причина появления ("искуривания") тех или иных дхарм в их различных сочетаниях, т.е. всего того, что воспринимается остальными семью сознаниями и вместе с тем – того, что, собственно, является этими сознаниями (сознания = сочетания дхарм = сознаваемые (иллюзорно) предметы); 3. источник "чистых" и "нечистых" состояний сознания, фактор возвращения дхарм в состояние неподвижности как просветление, так и заблуждение могут быть описаны исходя из одного и **только одного** термина – отсюда определение адана-виджняны как "только-сознания".

[69] Роса на цветах – согласно [КДТД. С. 117, (15)], роса в данном случае – символ непостоянства жизни и смерти, опадающие цветы указывают на то, что в непостоянном мире продолжают закладываться зерна заблуждения и страдания (цветы опали – значит, за ними последуют плоды, кармические последствия деяний).

[70] Отсылка к девяти способам медитации о нечистой и непостоянной природе человеческого существа: первый способ учит видеть вместо живых людей "скелеты", второй – "разлагающиеся трупы".

[71] Четыре мысли – четыре темы для медитации: 1. тело нечисто; 2. желания ведут к страданию; 3. сознание не постоянно; 4. вещи не выходят за пределы сансары.

[72] Единый путь – учение школы Тэндай, основанное на "Сутре цветка лотоса благого закона" (Саддхарма-пундарика-сутра, *Хоккэ-кё:*). В узком смысле "единство" указывает на единственную истинную, всеобщую проповедь Шакьямуни (в отличие от трех предварительных – для шравак, пратьекабудд и бодхисаттв), в широком смысле – на тождество "порядка" и "мудрости". Лотос – один из центральных символов буддийского учения. 1. Лотос растет в грязи, но остается чистым – символ чистоты. 2. Зерна лотоса созревают одновременно с цветением – совпадение причины и результата ее действия.

[73] *Мёхо рэнгэ кё:*, "Сутра цветка лотоса благого Закона", Saddharmapundarika-sutra, сокр. *Хоккэ-кё:*, "Сутра цветка Закона", "Сутра лотоса" – базовая сутра школы Тэндай. Пер. Кумарадживы, 7 св., ТСД 9.

[74] *Нэхан-гё:*, "Сутра о нирване", санскр. Mahaparinirvana-sutra, пер. Кумарадживы.

[75] Яп. *сэйи*. Существует два толкования этой формулы: 1. "Основывающий" – будда, избавляющий от страдания и смерти, "основанное" – его "чистая земля", место, куда попадают освобожденные существа; 2. "основывающее" – просветление, бодхи, "основанное" – нирвана. Просветление и нирвана заключают в себе десять тысяч добрых свойств, отсюда продолжение строки: "... может ли чего-то недоставать?" [КДТД. С. 119, (11)].

[76] Яп. *со:дзи*, букв. "то, что все удерживает в себе", "носитель целого" (санскр. слово dharani восходит к глаголу dhṛ – "нести", от этого же глагола происходит и dharma) Вариант чтения фразы: "смысл надписи, [воспроизводящей] дхарани – это скрытое заклятие (*ниндзю*), удерживающее все. Дхарани как "носитель" имеют четыре аспекта: 1. "запись" (*бун*) – надписи и знаки, закон сутр; 2. "смысл" (*ги*) – смысл и порядок, суть учений школ; 3. "скрытое" (*нин*) – тайное обретение нерожденности [посредством произнесения дхарани]; 4. "заклятие" (*дзю:*) – чудесное осуществление "принятия дара" (*кадзи*), т.е. восприятия живым существом просветляющего воздействия будды. [КДТД. С. 119, (13)].

[77] Школа Сингон различает "вид знаков" (*дзисо:*) и "смысл знаков" (*дзиги*). Например, знак А по "виду" означает "нет, отсутствует" (a-, ana- как префикс со значением отрицания), а по "смыслу" указывает на "пустоту", "нерожденность" (a от anutpada – КДТД, С. 121, примеч. 2).

[78] Итоговое стихотворение делится на две части. Первая часть – цитата из сочинения И Сина, она описывает действие "истинных слов" вообще. Вторая часть принадлежит Кукаю и говорит о действенности мантры "Сутры-сердца". Строки первой части расшифровываются следующим образом: 1. "Истинные слова", будучи внутренним выявлением плода – [просветления] будды, понимаются и сознаются [в сердце] страдающих людей; 2. Раскрывается способность "истинных слов" прекращать любое заблуждение; 3. Проясняется их доброе воздействие (*току*, кит. дэ, ср. Дао и Дэ); 4. Проповедуется [тайное учение, выраженное формулой] "стать буддой в этом теле". Строки второй части имеют следующие значения: 1 и 2 провозглашают плод нирваны. "Совершенный покой" – нирвана, "исток и начало" – просветление, изначально присущее каждому живому существу. 3. "Три мира" – прошлое, настоящее и будущее, область непостоянства, круговращения, рождения и смерти; 4. "просветленное сердце" изначально присутствует в каждом существе, и именно в нем устанавливается и обретается исконная, просветленная природа [КДТД. С. 121(4)].

[79] *А* и *ОМ* – "истинные слова". В системе Сингон *А* принадлежит Дайнити-Махавайрочане. Подобно тому, как все буквы слоговой азбуки содержат в себе краткий звук "а", все вещи содержат в себе природу будды (*Глазенапп Х. фон*, Указ. соч. С. 230). *ОМ = А + У + М* – обозначение будды в трех его "телах": абсолютном "теле Закона" татхагаты Махавайрочаны, "превращенном теле", соответствующем будде Шакьямуни, и промежуточным "теле соответствия" или "теле блаженства", соответствующем "буддам сторон света" и др. С *А* начинаются дхарани, соответствующие "миру-чреву", с *ОМ* – дхарани, относящиеся к "миру-алмазному жезлу".

[80] Нагарджуна (*Рю:мо*), "Яростный дракон" – бодхисаттва, третий патриарх Сингон, считается автором нескольких "тайных" сочинений, в частности, "*Бодайсин-рон*" ("Трактата о просветленном сердце – бодхичитте"); отождествляется с Нагарджуной, основа-

телем мадхьямаки (шуньявады), явившимся, по преданию, через 500 лет после нирваны исторического будды Шакьямуни, т.е. в I–II вв.. н.э. Шань Увэй (Шубхакарасимха, *Дзэммуи*, 673–735) – проповедник "тайного учения", переводчик и комментатор "*Дайнити-кё:*". Бу Кун (Амогхаваджра, *Фуку*, "Отсутствие Пустоты" – перевод санскр. Amogha), 705–774, в Китае с 720-х годов – шестой патриарх Сингон, проповедник "тайного учения", переводчик "*Конго:тё:-кё:*", "*Бодайсин-рон*" и др.

[81] *Конго:тё:-кё:*, "Сутра о вершине – алмазном жезле", одна из базовых сутр Сингон. ТСД. Т. 20. С. 610.

[82] Тела соответствия и превращения – ср. примеч. 79. Подробнее о сингонской схеме "тел будды" см.: *Трубникова Н.Н.* Учение школы Сингон в японском буддизме IX в. Соотношение между "тайным" и "явным" учениями: к публикации трактата Кукая "Бэнкэммицу никё:-рон" // Историко-философский ежегодник'95. С. 326–339.

[83] Яп. *сотоба*, санскр. stupa – название буддийских надгробных памятников. По учению Сингон, ступа составляется из пяти геометрических тел, соответствующих пяти "великим элементам": куба (Земля), шара (Вода), пирамиды (Огонь), полушария (Ветер) и пирамиды на полушарии (Небо).

[84] Мудры – жесты рук в обряде Сингон, подробнее см. *Глазенапп Х. фон.* Указ. соч. С. 230–231.

[85] ТСД 18. С. 804–808.

[86] Послесловие написано в эпоху Эдо учителем по имени Гакусо Сандо (?–1775). Оно представляет собой "запись змеиной чешуи"; это одновременно и краткий реальный комментарий и риторическое упражнение на тему "*Хання сингё: хикэн*" (составленное на материале сохранившихся текстов самого Кукая и подписанное именем учителя как его "возможный" текст). Начало работы над "*Хання сингё: хикэн*" датируется здесь 808 г. (приурочено к бедствиям годов Конин), тогда как современные комментаторы относят этот текст к более позднему периоду, а окончательный вариант датируют 834 г. В действительности в 808 г. Кукай еще только ожидал приглашения в столицу и вовсе не был главой японской буддийской общины. Переписывание сутр – один из способов "защиты страны". Обычно им занимались монахи по императорскому повелению, но в данном случае "Сутру-сердце" переписывает сам государь – не только земной правитель, но и верховный жрец собственно японского (синтоистского) культа. Выдающиеся дарования каллиграфа входят в число обязательных атрибутов хэйанского императора: так, в "*Якаку тэйкинсё:*", трактате, содержащем "тайное учение" каллиграфов школы Сэсондзи, составленном около 1157 г., Фудзивара Корэюки (первый комментатор "Гэндзи-моногатари") на первое место в списке великих японских каллиграфов ставит Кукая, на второе – государя Сага, преемника государя Хэйдзэй (*DeCoker G., Kerr A.* Yakaku Teikinsho. Secret Teachings of Sesonji School of Calligraphy // Monumenta Nipponica. Tokyo, 1994. Vol. 49. P. 315–329). Тушь, смешанная с золотым порошком, – материал, которым нередко переписывались парадные копии буддийских книг. Сочетание золотого и синего, возможно, отсылает к цветовой символике Земли – Неба. Сутра длиной в полтора десятка строк, помещающаяся на листке, величиной с ладонь, относится тем не менее к "сутрам объемом в 1 свиток" (=а не больше). Переписывание, чтение и толкование сутры сопоставляется по действенности с синтоистскими обрядами. "Связывание" (*мусуби*) – одно из ключевых понятий для описания этих обрядов. "Тот, кто слушал проповедь на Орлиной горе" – Шарипутра. "Шрамана" (транслитерация, яп. *сямон*) – буддийский монах. "Побывавший в Тан" (*ню:то:*) – почетное прозвище Кукая и некоторых других японских монахов, прошедших обучение и посвящение в Китае.

ВОЗМОЖНА ЛИ ТРАКТОВКА УНИВЕРСУМА КАК ЯЗЫКОВОГО ФЕНОМЕНА? СААДИЯ ГАОН И ЕГО «КОММЕНТАРИЙ НА "КНИГУ ТВОРЕНИЯ"»

А.В. Смирнов

Саадия бен Йусуф (882–942), которому еврейская традиция присвоила почетный титул Гаон ("Мудрец"), считается первым еврейским философом средневековья. Еврейская философия до сих пор остается в отечественной литературе почти *terra incognita*, и уже этим оправдано обращение к наследию одного из ее представителей. Но дело не только в том, чтобы познакомить читателя с прежде ему малоизвестной или неизвестной фигурой. Обращение к идеям Саадии Гаона дает нам возможность еще раз продумать подход к старому, но не перестающему волновать нас вопросу: как возможна философия? что такое философия?

Дело в том, что "еврейская философия" – и как явление, и как понятие – представляет собой в той или иной степени парадокс. Хотя внимание в этой публикации, в силу специфики сферы интересов ее автора, ограничено средневековым этапом развития еврейской философии, парадоксальность ее этим никак не умаляется. Возникшая под непосредственным влиянием современной ей арабской философии[1] и в прямой зависимости от бывшей в распоряжении еврейских мыслителей философской литературы, в том числе и переводов античного наследия, на арабском языке, еврейская философская мысль с самого начала заявила о своей безусловной оригинальности, проявившейся в собственном, независимом от парадигматики современной ей арабской философии, способе постановки и подхода к разрешению центральных философских вопросов, который базировался на собственном фонде первоосновных, аксиоматических (имевших парадигмальный статус) философских тезисов. Существуя параллельно – в историческом и географическом смысле – арабской философии, средневековая еврейская философская мысль оказалась как бы скрытой от нее: реального влияния еврейской философской мысли на арабскую не прослеживается, а текстуальные свидетельства знакомства арабских мыслителей с еврейской мудростью чрезвычайно скудны. Средневековая еврейская философия создавалась на арабском языке – научном языке той эпохи и той цивилизации, – но записывались эти тексты буквами еврейского, а не арабского, алфавита[2]. Вместе с тем знакомство еврейских философов с современной им арабской философской мыслью несомненно (пусть даже это знакомство и не означало реального восприятия философских идей), а некоторые произведения величайших арабских философов, например Ибн Рушда, известны нам лишь потому, что сохранились в еврейском (иногда также латинском) переводе.

Безусловная историческая связанность двух традиций – и как бы невидимость одной из них. Парадоксальность этой ситуации нашла свое отражение и в большинстве обзорных монографий, посвященных средневековой арабской философии, которые написаны так, как если бы современной ей еврейской философии вовсе не существовало (хотя эти работы неизменно уделяют внимание влиянию арабской мысли на последующее развитие западной философии). Но дело не ограничивается странностью этих историко-культурных феноменов. "Еврейская философия" оказывается парадоксом еще и как понятие, и эта сторона, быть может, должна привлечь даже большее внимание в контексте данной статьи. Само это выражение представляет собой оксюморон, который остался бы забавным казусом, если бы не требовал столь настоятельно объяснения своей возможности: чтобы быть "философией", этот феномен мысли должен безусловно исходить из универсальности, чтобы остаться "еврейской", он должен во главу угла положить партикулярность, без которой не может быть *еврейской* мысли и к потере или отрицанию которой еврейская традиция всегда была очень чувствительна. Как найти эту возможность совместимости как будто несовместимого, – в ответе на этот вопрос состоит логика возникновения и развития еврейской философской традиции. Саадия Гаон – первый средневековый мыслитель, пытающийся найти ответ на этот вопрос.

Впрочем, Саадия Гаон признается первым средневековым еврейским философом не единогласно; некоторые исследователи отдают пальму первенства его старшему современнику Исааку бен Соломону Израэли (850–950)[3]. Но в чем нет сомнения, так это в том, что Саадия Гаон был первым крупным доксографом в еврейской философской традиции. Его *Китāб ал-'амāнāт ва-л-и'тиқāдāт* ("Книга верований и убеждений") прочно закрепила за ним эту репутацию. Однако с философской точки зрения более интересной представляется другое его произведение – *Тафсīр Китāб ал-мабāди'* («Комментарий на "Книгу творения"»). "Книгу творения", трактующую сокровенные вопросы возникновения мира, еврейская традиция считает принадлежащей Аврааму[4]. Саадия, несомненно, разделяет эту уверенность. Тем интересней тот факт, что подобный авторитет автора текста не заставляет Саадию ограничить задачи своего комментирования. "Комментарий" Саадии по существу – самостоятельное построение, и именно в этом своем качестве он и представляет интерес.

1

Начиная свой «Комментарий на "Книгу творения"»[5], Саадия Гаон говорит:

> Наивеличайшее, на чем останавливалась мысль мудрых, наитруднейшее, о чем задумывались проницательные – это первый элемент (*ал-'унṣур ал-'аввал*), из коего произведены все эти явленные элементы. Не только ученые Израиля и ученые-философы терялись в догадках о нем, но также и некоторые из пророков, когда рассуждали, опираясь на собственные усилия, а не как пророки[6].
> Слова значимые и говорящие о многом.

Во-первых, Саадия совершенно отчетливо и недвусмысленно формулирует задачу, решению которой и будет посвящен его *Комментарий*. Она состоит в том, чтобы отыскать первооснову всех вещей. Трудно более лаконично выразить задачу *философа* – философа *per se*, в собственном смысле слова.

Далее, искомую первооснову Саадия обозначает как "первый элемент". Употребление этого термина, да еще по столь важному поводу, можно было бы принять за свидетельство симпатий Саадии к какой-то определенной фразеологии, характерной для той или иной школы античности. Однако это не так. Данный термин – не более чем ярлык; в другом месте Саадия употребляет как синонимы термины *простая элементная основа (ал-'аṣл ал-'унṣур ал-басīṭ), матерь (ал-'умм), глина (ṭīна)*[7], *первоматерия (хайӯлā)*[8], специально подтверждая их тождество: «Как я уже говорил, элементы (*'анāṣир*) именуются "основами" (*'уṣӯл*), "матерями" (*'уммихāт*), "первоматерией" (*хайӯлā*), "стихиями" (*устуқуṣṣāт*)»[9]. Однозначное отнесение себя к традиции философствования резко контрастирует с такой *дальнозоркостью* известного доксографа. Лишь при очень значительной отстраненности перечисленные термины можно счесть "одним и тем же". Принимая задачу философии в ее классической формулировке, Саадия явно заявляет о своей непринадлежности к какой-либо из классических школ.

Это подтверждается и третьей особенностью, которую мы замечаем в разбираемой фразе. "Ученые Израиля" и "ученые-философы" рассматриваются Саадией как равно участвующие в поиске ответов на поставленный вопрос о начале всех вещей. Пусть это равенство и отрицательное (оно выражено равной *не*адекватностью их ответов: и те и другие "теряются в догадках..."), тем не менее оно говорит о многом. Мудрость античная и мудрость Израиля могут быть равно привлечены для решения задач философского поиска. Эта позиция, наверное, и оправдывает отмеченную "дальнозоркость" Саадии. Школы *еврейской* философии еще просто не существует, – и потому он не относит себя ни к какой из школ.

Спустя два века Иегуда Галеви однозначно разграничит "мудрецов Талмуда", чью мудрость мы можем в лучшем случае *воспринять*, далеко не всегда ее *понимая* и уж во всяком случае не претендуя на то, чтобы дополнить или самостоятельно развить ее, и "философов", чьи размышления принципиально нерелевантны в поиске "образа действий, истинного по существу своему"[10]. Ничего подобного нет в словах Саадии. Здесь не только употребляется единое родовое понятие – "ученые" (*'уламā'*) – для обозначения "ученых Израиля" и античных философов (а в дальнейшем, добавим, Саадия часто говорит просто об *ученых*, не считая нужным определять, о ком именно идет речь), но и утверждается, что ни те ни другие не дали окончательного и абсолютно авторитетного ответа на поставленный вопрос. Тривиально повторять, что философия – это свободный поиск ответа на свободно поставленные вопросы; но бывают эпохи, когда совсем не просто утверж-

дать это. Саадия заявляет свою интеллектуальную свободу очень изящно.

Наконец, даже пророки, утверждает Саадия, когда они рассуждали как обычные люди, а не исполняли пророческую миссию, не знали ответа на данный вопрос, – во всяком случае, точного и окончательного ответа. И хотя это утверждение, касающееся "некоторых пророков", подтверждено ссылкой на Экклезиаста, нет сомнения, что оно не может не затрагивать и автора "Книги творения". Саадия обеспечивает себе таким образом определенную свободу в отношении комментируемого им текста.

Я думаю, что если не явно, то во всяком случае имплицитно этим заявлена программа серьезного, и в своем роде новаторского исследования. В философском размышлении Саадия попытается найти те "начала" (*мабāди'*), описываемый с помощью которых Универсум будет таким, как его представляла еврейская мудрость.

Конечно, комментарий – не самая удобная форма для создания, а значит, и для прочтения и восприятия последовательно выстраиваемого философского учения. И тем не менее мне представляется, что не будет большим преувеличением назвать Саадию систематическим мыслителем. Проведя анализ его взглядов, я попытался представить его учение в форме тезисов, образующих вкупе связное ядро. Разработкой этого ядра фактически и является *Комментарий*.

Моя интерпретация философии Саадии оказалась своего рода диалогом. Она – результат тех ответов, которые текст *Комментария* давал на задаваемые мной вопросы. Но всякий вопрос несет в себе и ожидание ответа. Эти ожидания далеко не всегда оправдывались; поэтому моя интерпретация Саадии – это еще и фиксация моего *не*понимания, непонимания как ложной *презумпции* понимания, как заданных вопросов, ответ на которые не только звучал неожиданно, но и лежал вообще *в иной плоскости*, чем можно было предполагать. Такие моменты, кажется, играют не меньшую роль в интерпретации философского учения мыслителя, нежели "угаданные" (и кажущиеся "естественными" или "логичными") ответы, – ведь именно они показывают, каких именно положений Саадия избегает, что именно он считает невозможным принять и включить в свою систему.

Конечно, всегда остается проблема корректности вычленения тех или иных мыслей в качестве основных из общего корпуса текста. Я не претендую на "объективность"; я лишь надеюсь, что смог избежать серьезных искажений. Следуя за развитием дискурса Саадии, я попытаюсь последовательно отметить его основные вехи.

2

Универсум мысли Саадии включает три основных звена. Это – Бог, мир и Заповеди. Я попытаюсь показать, что эти три звена образуют целостную систему. Поскольку каждое из них в свою очередь может быть рассмотрено как самостоятельное, целостная "система Универсума" Саадии оказывается состоящей из трех подсистем. Задача построения

единой философской системы, стоящая перед Саадией, распадается таким образом на несколько уровней. Это, во-первых, описание каждой из подсистем; во-вторых, исследование связей между ними; в третьих, рассмотрение глобальной системы как единой, т.е. нахождение таких начал, которые оказались бы *едиными началами* каждой из трех – относительно самостоятельных – составляющих. Естественно, что решения этих отдельных задач должны оказаться когерентными – только в таком случае они будут решением *одной* задачи. Следуя за мыслью Саадии, мы увидим, что он относительно легко решает первую задачу[11]; достаточно подробно описывает свое решение второй; и главное внимание уделяет третьей – той, от успеха которой зависит и осмысленность решения двух других.

3

Из названных трех основных целостностей рассмотрим прежде Бога и мир в их взаимной связи.

Соотношение этих двух элементов Саадия рассматривает в комментарии к первому разделу первой главы "Книги творения". Текст самого раздела звучит следующим образом:

> Есть 32 тайных пути мудрости. Их начертал Предвечный, Господь армий, Бог Израиля, Бог Живой, Всемогущий, Достаточный, Вознесенный, Великий, Присносущий (да святится имя Его!). Он сотворил Свой мир в трех: в письме, числе и речи, кои суть 10 огражденных (*маҳ̣ӯра*) чисел и 22 буквы – 3 основных, 7 удвоенных и 12 простых[12].

"Комментарий" Саадии не добавляет ничего по существу к перечисленным десяти именам Бога. Правда, он стремится обосновать употребление автором "Книги творения" именно этих имен[13], повторяя и несколько развивая высказанные здесь мысли по ходу своего "Комментария". Но в целом задача описания Бога решена, как считает Саадия, указанным перечислением. Можно лишь добавить, что эти атрибуты понимаются таким образом, что "не определяют [Бога] и не приписывают [Ему] телесных свойств"[14].

Что касается второго элемента системы, мира, то с его описанием дело обстоит еще проще. Саадия считает эту задачу уже выполненной: решение ее можно просто обнаружить в готовом материале знания. Для него не подлежит сомнению, что любая вещь описывается с помощью (одной или нескольких из) десяти аристотелевских категорий. Это для Саадии настолько очевидно, что он не тратит лишних слов на подтверждение этого тезиса; и в самом деле, он вполне имел право предполагать в своих современниках основательное знакомство и довольное единодушное согласие с данным положением.

Итак, описание Бога (насколько оно возможно) и описание мира (исчерпывающее для интеллектуала того времени) дано. Теперь – очередь за определением соотношения этих двух целостностей. Поскольку мы подходим к существенному моменту развития мысли Саадии, есть смысл привести его высказывание на этот счет в достаточной полноте:

> Поскольку целью автора этой книги[15] было представить, как образовались все вещи и стало сущее, упорядоченное в учениях ученых мужей и объятое мыслью размыш-

ляющих, он нашел, что это – ровно десять известных вещей, не больше и не меньше: субстанция, количество, качество, сопряженность, место, время, обладание, состояние, действие и претерпевание. Когда ученые мужи постигли эти десять категорий, оказалось, что в мире нет такого интеллигибельного смысла (*ма'нан ма'қӯл*), который не подпадал бы под них, – кроме смысла Творца (*ма'нӑ ал-ẖӑлиқ*), ибо Он выше всего, что постигнуто или познано. Вот в начале сей книги он и приводит десять имен, которые приблизительно схожи с этими десятью категориями[16]... Итак, доказано, что эти десять имен поставлены в соответствие десяти категориям, дабы не оказалось ничего такого, что не было бы этой книгой установлено как сотворенное Им[17].

Мы имеем достаточно материала для того, чтобы провести начальную систематизацию мысли Саадии. Попробуем сформулировать рассмотренные выше положения в форме кратких тезисов.

1. Абсолютно *всё* описывается в терминах десяти аристотелевских категорий.
2. Бог есть то, что *не входит* в эти десять категорий.
3. Бог имеет десять имен.
4. Десять имен Бога "поставлены в соответствие" (*би-изā'*) десяти категориям Аристотеля.
5. Из этого вытекает, что Бог сотворил *всё*.

Первые три из них лишь фиксируют уже знакомые нам положения о существовании Бога и мира, их не-совпадении (или возможности относительно самостоятельного рассмотрения) и способах их описания и постижения. Эти три тезиса решают первую из трех стоящих перед Саадией задач (описание подсистем Бог и мир). Решение второй задачи (описание *соотношения* Бога и мира) заключено в формулировке четвертого и пятого тезисов.

Итак, мы имеем первый опыт разрешения первых двух задач построения единой системы. Рассмотрим каждое из этих решений само по себе, а затем, попытавшись связать их воедино, увидим, как они соотносятся между собой.

Мы уже говорили, что описание Бога и мира, данное Саадией, не вызывает принципиальных вопросов. Сам Саадия называет эти положения "предпосылками" (*муқаддимāт*)[18]; то, что пред-послано мысли, стоит принять или отвергнуть – вряд ли есть смысл это обсуждать, если нас интересует сама мысль.

Перейдем поэтому к трактовке Саадией соотношения между Богом и миром. Саадия говорит, что *соответствие* между десятью именами Бога и десятью аристотелевскими категориями служит для нас свидетельством того, что всё сотворено Богом.

Это положение уже не может быть принято столь безоговорочно. На каком основании Саадия утверждает, что соответствие между именами Бога и десятью категориями свидетельствует о сотворенности мира Богом? Разве *поэтому* мы знаем о том, что Бог – создатель мира? Разве не достаточно только одного имени Бога – "Творец" – чтобы утверждать это? Разве, наконец, сам *факт* сотворенности мира Богом нуждается в обосновании и свидетельстве сверх данного в Откровении и фиксированного традицией?

Тезис, выдвинутый Саадией, вызывает тем большее недоумение, что постулат о сотворенности мира Богом – это необходимый и *не нуждающийся* в обосновании отправной пункт рассуждений еврейского мыслителя, если не любого, то во всяком случае средневекового. Более того, и для самого Саадии сотворенность мира – фундаментальный постулат, принимаемый безоговорочно[19]. В таком случае в чем смысл этого настойчивого утверждения о *точном* соответствии между именами Бога и категориями, описывающими мир?

Попытавшись связать воедино решения первой и второй задач – описание частей единой системы как таковых и описание соотношения между ними, – мы столкнемся с новыми вопросами. Саадия говорит, что *любой элемент знания* подпадает под категориальное описание. Между тем знание о Боге принципиально исключено из той суммы знания, которая получается путем развития системы категорий, и Саадия это специально оговаривает[20]. Логика постижения мира, таким образом, принципиально *несовместима* с логикой постижения Бога. Этот вывод был бы просто тривиальным, если бы Саадия не утверждал наряду с этим[21], что возможна рациональная процедура, подтверждающая безусловную *связь* между этими двумя *несовместимыми* (пока они рассматриваются сами по себе) целостностями. Фактически Саадия говорит, что возможно такое описание, которое преодолевает несовместимость двух разных логик. Тенденция к достижению единства философемы оказывается явно сильнее признаваемого Саадией различия в принципах познания отдельных частей описываемой системы.

Итак, в рассмотренном нами отрывке обозначена принципиальная методологическая позиция. Саадия заявляет, что возможно *единое* описание системы, для которой описание отдельных частей как таковых *несовместимо* и выполняется в различных логиках.

Каким может быть такое описание – еще не сказано, или сказано лишь намеком. Саадия говорит о *числовом соответствии*: десять имен Бога соответствуют десяти категориям. Но это соответствие, конечно же, *не только* числовое – иначе Саадии было бы незачем истолковывать (с довольно большими натяжками) каждое из имен так, чтобы оно оказалось "похожим" на одну из категорий[22]. Каково содержание отношения *соответствовать*, и что еще, кроме числовой соотнесенности, включает в себя *соответствие* – поиск ответа на эти вопросы и составит суть построения той единой системы, контуры которой намечает Саадия.

4

Вслед за рассмотренными построениями Саадия вводит и третий элемент своей глобальной системы – Заповеди.

> Глубокое наблюдение и обильное исследование позволило нам, погрузившись в размышление, обнаружить, что те десять Заповедей, которые наши праотцы услышали на горе Синай, соответствуют (*би-изā'*) этим десяти категориям, дабы не было такого закона (*шарī'а*), который бы не подпадал под них... Итак, доказано, что десять Заповедей обнимают все, что может быть познано в мире[23].

Текст не оставляет сомнения в том, что установление данного соответствия – результат самостоятельного исследования Саадии. Достаточно очевидно, далее, что он предпринимает его, исходя из *собственных* потребностей: задачи комментирования текста "Книги творения" его к этому непосредственно не вынуждают. Это весьма важный момент: он показывает степень творческой свободы Саадии, для которого комментируемый текст служит опорой и отправной точкой в построении собственной системы, но вовсе не ограничивает жестко мыслительный горизонт.

Итак, мы имеем третью принципиальную целостность, входящую в состав Универсума Саадии: Десять Заповедей. Нет нужды описывать ее: всякий может без труда прочитать текст Декалога, если не помнит его наизусть[24]. Но принципиально важно то, как Саадия представляет соотношение между Десятью Заповедями и миром.

Мы видели выше, что Бог и мир подчиняются разным логикам описания. Оказывается, и о Заповедях следует сказать то же самое. Десять категорий, о который Саадия говорил как о "систематизирующих и обнимающих" всё, о чем мы знаем, не включают в себя Заповеди. Под эти десять категорий, описывающих всё-в-мире, подпадают не Десять Заповедей, а "законы"[25], тогда как сами Заповеди – *точно так же, как десять категорий* – "обнимают все, что может быть познано в мире". Заповеди – самостоятельная целостность, не подпадающая под "всё познаваемое". Вместе с тем Заповеди стоят к десяти категориям в том же отношении соответствия, которое связывает Бога и мир.

Итак, три целостности: Бог, мир и Заповеди, каждая из которых подчиняется собственной логике описания, образуют вкупе некоторое единство. Что конституирует это единство, что связывает воедино эти три части? На основании того, что Саадия сказал до сих пор, мы можем ответить: единство системы конституировано отношением "соответствие".

И здесь мы подходим к тому моменту, в котором построения Саадии могут показаться нам нелогичными. Если отношение соответствия столь важно для установления системного единства, если оно связывает, как мы видели, Бога и мир, Заповеди и мир, то вполне *естественно* было бы ожидать, что Саадия "замкнет треугольник" этих соотношений и скажет, что и десять имен Бога соответствуют десяти Заповедям. Выражаясь математическим языком, это означало бы, что отношение соответствия транзитивно. Для примера можно указать, что отношение *обнимать* (*иḥāṭa*) в его изложении Саадией оказывается как бы транзитивным: категории обнимают всё познаваемое, Заповеди соответствуют категориям (утверждение менее сильное, нежели если бы мы сказали: *обнимают* их), и в результате мы имеем, что Заповеди обнимают всё познаваемое. Установление транзитивности отношения, поддерживающего единство нашей системы, было бы весьма важным шагом: оно бы означало, что отдельные элементы системы – Бог, мир и Заповеди – принципиально однородны как *элементы* общей системы.

Ниже приведена графическая иллюстрация нашего "запроса" о транзитивности главного отношения системы (*Рис.* 1).

Если бы Саадия ответил на поставленный вопрос положительно, это означало бы, что система построена совершенно симметрично и ни один из ее элементов не обладает особым, *уникальным* местом. Однако утверждения о соответствии между десятью Заповедями и десятью именами Бога мы в "Комментарии" не обнаруживаем. Вместо этого Саадия говорит о десяти Заповедях, что их "наши праотцы услышали на горе Синай". Заповеди, иначе говоря, *даны* Богом; и хотя числовое

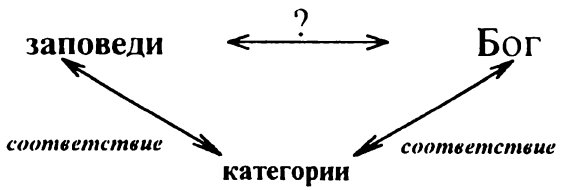


Рис. 1. Транзитивно ли отношение "соответствие"?

соответствие между десятью Заповедями и десятью именами Бога очевидно, Саадия, по-видимому, сознательно ограничивается этим "даны" и отвечает на заданный нами вопрос отрицательно.

Мне представляется, что непризнание транзитивности отношения, основополагающего для установления всеобщего единства системы, будет иметь фундаментальное значение для определения принципов ее построения. Впрочем, это значение будет выясняться постепенно и станет – если не вполне, то в значительной мере – отчетливым лишь к концу исследования.

Представим разобранный материал в виде тезисов.

6. Десять Заповедей даны Богом.
7. Десять Заповедей поставлены в соответствие десяти категориям.
8. Десять Заповедей поэтому включают в себя любой закон.
9. Десять Заповедей включают в себя всё познаваемое.

Прежде чем двигаться дальше, попробуем прояснить соотношение между положениями, сформулированными как 8-й и 9-й тезисы. Тот порядок, в котором они здесь приведены, представляется обратным логическому. Поскольку понятие "всё-в-мире", очевидно, более общее, нежели понятие "законы", следовало бы поменять их местами; такой обратный порядок основывался бы на представлении о том, что поскольку всё-в-мире включает в себя и любой закон, то десять Заповедей, включающие в себя все вещи мира, *тем самым* включают в себя и любой закон; в таком случае и 8-й тезис, строго говоря, оказывался бы излишним. И в самом деле, сам Саадия говорит:

> Коль скоро так, и поскольку 613 законов[26] относятся к тому, что есть в мире, необходимо, чтобы эти 613 законов подпадали под (*такӯн дāхила таҳта*) десять Заповедей, так что ни один закон не останется вне этих Заповедей[27].

Правда, формулируя 8-й и 9-й тезисы, мы все же строго следовали мысли Саадии: в приведенной выше цитате он расставляет причинно-следственные связи именно так. Меняет ли он теперь свою позицию, и следует ли и нам также внести соответствующие исправления в наши формулировки? Рассмотрим этот вопрос более подробно.

5

После того, как Саадия установил соответствие Заповедей всем вещам мира, *в том числе* и законам, благодаря их соответствию десяти категориям, мы вправе ожидать от него раскрытия того, под какую категорию подпадает каждый из законов. Однако он не показывает этого; вместо этого он переключает направление разговора и переносит акцент на исследование *прямого* соответствия Заповедей и законов. Выше мы видели, что отношение "обнимать" (или "включать в себя") может считаться транзитивным. Поскольку Заповеди соответствуют категориям, которые обнимают "все-в-мире", а "всё-в-мире" включает в себя 613 законов, следовательно, Заповеди обнимают 613 законов. На этом и основывается мысль Саадии, когда он говорит:

> И вот, начав классифицировать их и относить к каждой Заповеди с ней схожее, я нашел, что к первой относятся 80 [законов], ко второй – 60, к третьей – 48, к четвертой – 75, к пятой – 77, к шестой – 50, к седьмой – 58, к восьмой – 59, к девятой – 52 и к десятой – 54, что составляет 613[28].

Заметим, что Саадия оставляет нас в неведении относительно того, по какому принципу он объединяет законы в группы, соотносимые с той или иной Заповедью. Однако данная группировка проводится сразу же после процитированных выше утверждений о полном соответствии Заповедей категориям; поэтому резонно предположить, что законы соотносятся с Заповедями именно по принципу подпадания под категории. Будем помнить, однако, что это – лишь предположение.

В приведенной группировке принципиально важно, что законы могут группироваться *не последовательно*. Например, закон № 1 может составить группу, соотносимую с (к примеру) шестой категорией, будучи объединен с законами № 45, № 198 и № 602. Во всяком случае, мысль Саадии, как она сформулирована, вполне допускает любую произвольную группировку.

Итак, мы можем сказать, что

10. Каждая из десяти Заповедей включает в себя группу законов.

Сразу же вслед за этим Саадия сообщает нам, что число букв, которыми записаны десять Заповедей, равно 620, причем 613 из них соответствуют (*би-изā'*) 613 законам, а оставшиеся 7 – просто избыточны[29].

Здесь уже ясно сказано, что Заповеди включают законы не благодаря соответствию десяти категорий, а непосредственно. Таким образом, устанавливается вторая, параллельная первой связь "Заповеди" $\Rightarrow$ $\Rightarrow$ "законы-в-мире". Если первое "соответствие" (через категории) может быть названо *числовым* – так же, как числовым мы назвали со-

ответствие между именами Бога и десяти категориями, – то соответствие, с которым мы имеем дело в данном случае, установлено иначе. Непосредственная (не зависящая от соответствия десяти категориям) связь Заповедей и законов осуществляется благодаря *буквам*. Таким образом, Саадия утверждает, что "соответствие" может быть не только *числовым*, но и *буквенным*.

Мы получаем еще один тезис:

11. Десять Заповедей состоят из 620 букв, из которых 613 соответствуют 613 законам, а 7 – лишние.

Мы возвращаемся к вопросу, поставленному выше. Десять Заповедей включают в себя любой закон потому, что соответствуют категориям, а следовательно, включают в себя все, что подпадает под них; законы подпадают под категории, следовательно, они подпадают под Заповеди. С другой стороны, десять Заповедей включают в себя все законы потому, что каждая буква Заповедей соответствует одному из законов.

Должны ли мы *предпочесть* одну логику другой? Должны ли мы действительно *выбирать* между этими двумя способами импликации, которые предложены нам Саадией? Является ли необходимость выбора – действительно необходимостью, а отмеченная выше избыточность доказательства – действительно избыточностью?

Вообще говоря, этот вопрос допускает и утвердительный, и отрицательный ответы. В тексте "Комментария" нет ничего, что *явно* позволило бы занять ту или иную точку зрения. И все же предпочтительнее принять второе. Попробуем представить, что два типа "соответствия" (и, следовательно, логической импликации) не исключают, а дополняют друг друга. Мне представляется, что в этом случае наша трактовка будет более адекватна мысли Саадии. Не говоря о том, что мы в этом случае избегнем необходимости переформулировать и "подправлять" ее, мы также сможем увидеть то, что при положительном ответе на поставленный вопрос осталось бы скрытым от нас. Полнота интерпретации – вот тот критерий, который заставляет предпочесть второй из возможных ответов.

Итак, будем считать, что соответствие "через категории" (или *числовое* соответствие) и прямое соответствие Заповедей и законов не противоречат друг другу. В таком случае мы имеем *буквенно-числовое соответствие* между десятью Заповедями и 613 законами. Теперь мы несколько продвинулись вперед по сравнению с нашим прежним пониманием отношения, объединяющего элементы Бог, мир, Заповеди единого Универсума Саадии. Мы можем сказать, что это – соотношение, устанавливаемое посредством *чисел-и-букв*.

Однако буквенно-числовое соответствие можно трактовать как единое отношение только в том случае, если буквенная и числовая стороны соответствия не исключают, а дополняют друг друга. Это условие, вообще говоря, вовсе не обязательно должно выполняться *a priori*. Иначе говоря, та группировка 613 законов, которая вытекает

из взаимного соответствия законов и Заповедей десяти категориям, вовсе не должна непременно совпадать с той, что получится благодаря установлению соответствия между буквами каждой Заповеди и соответствующим количеством законов. Необходимыми условиями такого совпадения являются, во-первых, незафиксированность последовательности законов (они не представляют собой упорядоченного ряда; говоря проще, они "ненумерованы"), и во-вторых, точное равенство числа законов, подпадающих под каждую из десяти категорий и, соответственно, десяти Заповедей, с числом букв, которыми записана соответствующая Заповедь. Понятно, что хотя это условие и формально, оно имеет вполне определенные последствия для определения содержания тех элементов, между которыми устанавливается такое буквенно-числовое соответствие. Саадия оставляет нас в неведении о том, возможно ли, с его точки зрения, выполнение этого условия в указанном случае.

6

Итак, буквенно-числовое соответствие – вот тот принцип, который обеспечивает единство Универсума, включающего Бога, мир и Заповеди. Теперь мы можем в новом свете увидеть центральный тезис "Книги творения" – тезис о том, что "началами вещей" (*мабāди' ал-ашйā'*) являются "числа и буквы"[30]. Дело отнюдь не сводится к тому, что возможно установление изоморфизма различных структур Универсума (будь то "мир", "человек", "год", о которых говорит автор "Книги творения", или любых других структур, которые могут быть, или действительно были в истории мысли, различаемы в нашей вселенной). Гораздо важнее другое: эти отдельные целостности, составляющие Универсум, могут быть рассмотрены как подсистемы, написанные на *общем* языке. В развитии самых разных эзотерических учений немаловажную роль сыграл принцип установления структурной параллельности отдельных структур и целостностей. В нашем случае мы имеем не столь уж частую попытку рационального обоснования возможности применения этого принципа. Рассматриваемая система является действительно *системой* потому, что "создана" на таком общем, или едином, языке. Принцип единства языка оказывается принципом единства системы (в нашем случае – Универсума).

Именно общность этого языка и преодолевает ту несовместимость *внутренних* логик описания отдельных подсистем Универсума, о которой говорилось выше. Преодолевает – но вовсе не устраняет; единый язык *по-разному* описывает разные элементы системы. Благодаря различиям процедур описания отдельные составляющие системы различны и несовместимы – ровно настолько, насколько несовместимы эти процедуры; благодаря единству языка система едина.

7

Возможность говорить об Универсуме как единой системе, созданной на общем языке, нуждается в обосновании. Эту интенцию вряд ли можно назвать самоочевидной. Фундирование ее мы находим в пассаже,

в котором Саадия комментирует слова автора "Книги творения", говорящего, что Бог "сотворил Свой мир в трех: в письме, числе и речи...":

Он хочет сказать, что все вещи имеют три [модуса] фиксации (*джамʻ ал-ашйāʼ лаҳā ҫалāҫат давāвйн*). Однако мы находим, что ученые постигали их (вещи. – *А.С.*) в четырех [модусах]. А именно они утверждали, что вещи существуют в четырех смыслах: либо самостно (например, как когда мы видим человека), либо в высказывании (как когда мы говорим: *человек*), либо на письме (как когда мы пишем: *ч-е-л-о-в-е-к*), либо в мысли (как когда мы в уме представляем себе смысл "человека"). Как же автор этой книги превратил их в три?[31] На это мы скажем: он опустил упоминание о самостном бытии вещей, поскольку это – одно из самых очевидных положений. Вот он и не стал говорить о нем, а перевел разговор на то, как они фиксируются (*мā йутадавван би-хи*) и в чем постигаются (*ва йуҳаҫҫал фй-хи*)[32].

Аргумент, приводимый Саадией, можно расценить по-разному: как желание любой ценой примирить слова автора "Книги творения" с античной философской мудростью, как наивную, а то и легкомысленную попытку заставить читателя поверить в *очевидность* самостного существования вещей, якобы влекущей *необязательность* его рассмотрения. И все же представляется, что если мы примем этот аргумент за то, чем он кажется, то дадим ввести себя в заблуждение. Не слишком ли легко хочет Саадия заставить нас переключиться с "самостного" (онтологического) на трехмодальное (чисто эпистемологическое) рассмотрение вещей, которое затем сведется и просто к двумодальной (языковой) их трактовке? Не кроются ли за этой легкостью достаточно веские причины, заставляющие Саадию сначала раскрывать нам *не*соответствие текста "Книги творения" мнениям "ученых", а затем устранять это несоответствие – не слишком убедительной ссылкой на "очевидность"?

Мне кажется, что эта легкость – обманчива. На самом деле мы имеем дело с одним из центральных тезисов, обосновывающих возможность трактовки Универсума как *принципиально языкового феномена*. Саадия устраняет из рассмотрения именно тот модус, который не может быть способом существования Заповедей. Заповеди, несомненно, существуют "на письме" и "в речи", их нетрудно истолковать и как "смысл" (*маʻнан*), но вряд ли можно говорить о "самостном" (≈конкретном, "осязаемом") их бытии. Устранив необходимость рассмотрения "самостного бытия вещей", Саадия тем самым устраняет необходимость обосновывать онтологический статус Заповедей. Вместо этого он получает теперь принципиальную возможность рассматривать весь Универсум с тех же методологических позиций, с которых возможна трактовка Заповедей, – как существующий "на письме, в речи, в мысли".

Итак, следуя за Саадией, мы будем раскрывать отношения между элементами нашей системы как зафиксированные "на письме, в речи, в мысли". Это значит, что мы имеем право не говорить о том, какова *генетическая* связь отдельных частей системы; для нас важно, как эта связь может быть *описана*. Скажем, мы не знаем, как и почему Бог "дал" десять Заповедей; содержание этого "дал" остается вечной загадкой свободного божественного действия. Точно так же мы не знаем, как

и почему Бог сотворил все первоэлементы и 32 начала всего "одномоментно, в наименьший промежуток времени"[33]. Но это незнание совершенно не мешает нам: оно остается "за скобками"[34] создаваемой философской системы, которая выстраивается так, как если бы и мир, и Заповеди на самом деле создавались числами-и-буквами. Логические начала Универсума, таким образом, разводятся с его онтологическими началами. Конечно, очень легко забыть это "как если бы" и счесть числа-и-буквы онтологическими началами Универсума[35]. Кажется, именно это и произошло в некоторых течениях еврейской каббалы и арабского хуруфизма; но текст Саадии достаточно строго придерживается этого разграничения[36].

Обеспечив себе свободу этого "как если бы" устранением императива онтологического фундирования системы (и сохранив при этом возможность связи своих построений и с греческой, и с еврейской мудростью), Саадия идет дальше и сводит эпистемологическое к языковому. Быть "на письме, в речи, в мысли" значит быть числом-и-буквой – вот что он стремится обосновать. "Почему число – один из видов мысли – он поставил вместо мысли?" – спрашивает Саадия[37]. Что такая подстановка не вполне корректна с точки зрения аристотелевской родовидовой логики и, вообще говоря, с точки зрения античной философии, видно из самой формулировки вопроса. И на него Саадия отвечает с той же наивной легкостью, которая почти превращает ответ просто в отговорку: причина этого, говорит он, заключается в получающемся таким образом *благозвучии* перечисления этих трех модусов бытия вещи[38].

Итак, мы имеем следующие тезисы:

12. Началами Всего являются десять чисел и двадцать две буквы[39].
13. Буквенно-числовое соответствие связывает десять Заповедей и 613 законов.
14. Все рассматривается как существующее на письме, в речи, в мысли, или как существующее в *числах-и-буквах*.

Мы знаем, что Заповеди и 613 законов (Заповеди и часть мира) связаны отношением *буквенно-числового соответствия*. Чтобы закончить построение системы, нам необходимо знать, связывает ли это же отношение Заповеди и мир в целом, а также каково отношение (мы *предполагаем,* что оно также окажется буквенно-числовым соответствием) между остальными подсистемами.

Конечно, буквенно-числовое соответствие – общее название соотношения, которое в каждом отдельном случае (связывая каждые два элемента системы) будет принимать свой особый вид. Выше мы спрашивали о том, обладает ли отношение соответствия свойством транзитивности. Тогда речь шла о числовом соответствии – одной из сторон буквенно-числового соответствия. То, что мы узнали о части, верно и для целого: буквенно-числовое соответствие нетранзитивно. Это значит, что соотношения между разными частями системы описываются числами-и-буквами по-разному[40].

Итак, нам предстоит обнаружить основание нетранзитивности буквенно-числового соответствия. Будет вполне логичным обратиться в его поисках к самому языку чисел-и-букв – тому языку, самораскрытием которого и является описание Универсума в терминах буквенно-числового соответствия.

Язык чисел-и-букв, которым оперируют автор "Книги творения" и се комментатор, обнаруживает некий фундаментальный принцип своего построения. Точнее, в тексте названы и обсуждаются два таких принципа. Это – "противолежание" (*муḳābала*) и "центрированность" (*тавассуṭ*). Мне представляется достаточно очевидным, что эти принципы не только совместимы, но и предполагают друг друга. Поэтому не будет противоречить тексту такая интерпретация, при которой этот принцип предстанет как единый *принцип центрированной уравновешенности противолежащего.*

Добавим, что Саадия, если и не формулирует, то во всяком случае описывает почти в этих словах названный принцип, говоря о "трех основных (*'уммихāт*) буквах"[41].

Рассмотрим более подробно составляющие этого принципа (а именно, уравновешивающую *центрированность* и центрированное *противолежание*), как они описаны автором "Книги творения" и Саадией. При этом будем различать функцию каждой из этих составляющих и ее типы.

Начнем, следуя порядку и логике текста, с противолежания.

Функция "противолежания" состоит в том, чтобы, как говорит Саадия, выявить все возможное многообразие того, что может существовать[42]. Таким образом, мы можем определить функцию противолежания как эксплицирующую.

Саадия намечает два принципиальных типа противолежания: числовое (*Рис.* 2) и буквенное.

Первая пятерка противолежит второй – и так в любой десятке[43]. Поскольку десять является основой всякого счета (более того, к десятке *сводится* любой счет), установление противолежания будет имманентно самому процессу исчисления: исчисляя, т.е. применяя *язык чисел* (как часть единого языка чисел-и-букв), мы тем самым устанавливаем противолежание; более того, мы просто не можем его не устанавливать.

Заметим, что противолежание здесь – внутри числа, но не цифры. Из этого следует, что название "язык чисел-и-букв" не вполне корректно: следовало бы оперировать либо понятиями *цифр* и букв, либо, скорее, чисел и *слов*. Видимо, асимметрия вызвана тем, что для чисел противолежание устанавливается только на уровне собственно числа, а не цифры, тогда как для букв оно возможно и на уровне букв как таковых, и на уровне их комбинаций, т.е. слов.

Что касается буквенного противолежания, то оно в свою очередь подразделяется на два вида, которые можно условно обозна-

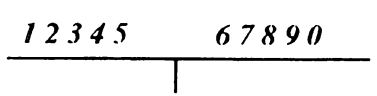


Рис. 2. Числовое противолежание

чить как противолежание "по природе" и противолежание "комбинаторное".

Первое – это противолежание так называемых удвоенных (*муḍā'афа*) букв, которые могут являться, в зависимости от своего положения в слове, в "слабом" или "сильном" обличье[44]. Одна и та же буква, таким образом, может как бы раздваиваться и тем самым выявлять все возможное многообразие смысла[45].

Второе – это комбинирование одной буквы со всеми остальными буквами алфавита, которые оказываются тем самым противолежащими ей в этом процессе[46]. Таких комбинаций может быть найдено огромное, хотя и исчислимое множество, о чем Саадия достаточно подробно говорит[47].

Развитием принципа противолежания является принцип *обращения*, или *оборачивания* (Саадия употребляет термины *та'кīс, 'акс, ин'икāс, таḳлīб, таḳлиба*). О тесной сопряженности противолежания и обращения свидетельствует то положение, которое Саадия выдвигает, говоря о комбинировании пар букв: в таких комбинациях обязательно должны участвовать *разные* буквы, поскольку две одинаковые буквы имеют "в воздухе одну и ту же фигуру, а в нашей речи – одно и то же произношение, и для них не существует обращения, поскольку, если их перевернуть, они останутся такими же"[48]. Мы можем теперь сказать, что противолежание является принципом экспликации многообразия смыслов *благодаря обращению*[49]. Целостности, противолежащие друг другу, "равны" именно в том смысле, что могут занять место друг друга. Обращение выступает, таким образом, как критерий равенства, или критерий пригодности к противолежанию.

Чтобы существовать, однако, противолежание само нуждается в некотором обосновании, некоторой "опоре". Парадигмальным образом в этом отношении выступает в рассматриваемом тексте образ весов. Их противолежащие друг другу чаши могут быть равны (уравновешены) за счет *центрирующего* стержня. Так мы подходим ко второму принципу – уравновешивающего *центрирования*.

Саадия предельно ясно определяет функцию центрирования: "Невозможно отрицать, – говорит он, – что срединный смысл поддерживает все боковые"[50].

Что касается видов центрирования, то, поскольку мы говорили о "противолежании" чисел и букв, следует ожидать, что мы сможем говорить и о соответствующем "центрировании".

Это ожидание, однако, не оправдывается, точнее, не вполне оправдывается. Принцип центрирования оказывается разработанным и в самой "Книге творения", и в "Комментарии" Саадии далеко не в той полноте, как принцип противолежания.

Наиболее отчетливо этот принцип изложен в отношении трех "основных букв" (*хурӯф 'уммихāт*): *алефа, мема* и *шина*. В параграфе 2 главы 3 "Книги творения" читаем:

Три основных [буквы] суть *алеф, мем, шин*. Им соответствуют (*би-'изā'*) огонь, воздух и вода: небо – из огненного элемента, воздух (*хавā'*) – из элемента ветра (*рӯх*), а вода – из элемента земля. Огонь поднимается вверх, вода устремляется книзу, а воздух утвержден (*сāбит*) посередине между ними. Так и форма этих трех букв: у *мема* – как будто он устремлен вниз, у *шина* – как будто он тянется вверх, тогда как *алеф* твердо стоит между ними[51].

Это соотношение нетрудно отразить на следующей схеме (*Рис.* 3).

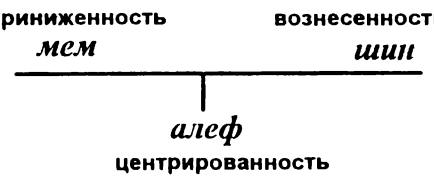


Рис. 3. Центрирование "основных букв" алефом

Интересно, что здесь противолежание осуществляется как пространственное, во всяком случае оно выстраивается по признаку ориентированности в пространстве. Центральное, срединное место в пространстве *алефа* центрирует "разнонаправленность" *мема* и *шина*.

Кроме того, и семь "двойных букв" обнаруживают в своей структурированности принцип центрирования. В параграфе 3 главы 2 "Книги творения" говорится:

Их семь, а не шесть и не восемь, поскольку им соответствует (*би-'изā*) нечто, расположенное между шестью направлениями (*джихāт*), как если сказать: верх, низ, восток, запад, юг, север, а в центре между ними – Иерусалим[52].

Комментарий Саадии на этот отрывок представляется весьма интересным:

Всякое место (*макāн*) необходимо обладает семью вещами: во-первых, это нечто, занимающее данное место (*мутамаккин би-хи*), а во-вторых, шесть направлений, обнимающих оное. Например, если сказать: *верх, низ* и [*еще*] *четыре направления*, – то все они будут указывать на то, что посередине, ибо *верх* – это его верх и *низ* – его низ, и *направления* – его направления. Таким образом, это седьмое неизбежно с ними связано. Это утверждение – общее, оно верно для любого субъекта (*мавдӯ'*)[53].

Что пары направлений представляют собой пример противолежания, достаточно очевидно. В данном случае интересно, что срединный (центрирующий) элемент оказывается совершенно *необходимым* следствием наличия противолежащих целостностей. Более того, он являет собой логическое начало всей конструкции, поскольку противолежащие направления определены именно относительно него.

Что касается чисел, то Саадия не приводит для них специальных примеров центрирования. Вероятно, это связано с тем, что "главное" число – десять – не имеет явно выраженного центрального элемента в своей структуре (это хорошо видно на *Рис.* 2). Вместе с тем не трудно

заметить, что, говоря о примерах центрирования для буквенных систем, мы описывали их с помощью чисел. Таким образом, эти случаи можно рассматривать и как примеры центрирования числовых систем: тройка и семерка (число "первоосновных" и "удвоенных" букв) имеют в своем составе центрирующий элемент. При этом – хотя эта тенденция и не выражена отчетливо – центрирующим оказывается *первое* в ряду, будь то *алеф* в первом случае или "нечто, занимающее место" во втором. Вероятно, мы имеем дело со своеобразным воплощением идеи опоры: вся центрированная система опирается на *первый* элемент, который начинает ряд (ряд букв, в первом случае, и пространственной структуры, во втором) и без которого такого ряда просто не было бы.

Наш анализ принципов строения языка чисел-и-букв можно подытожить в виде следующих тезисов:

15. Противолежание устанавливается между равными целостностями.
16. Благодаря противолежанию и предполагаемому им обращению выявляются все возможности смыслоэкспликации.
17. Обращаемое противолежание устанавливается благодаря центрированию.

9

Теперь мы можем вернуться к обсуждению буквенно-числового соответствия как отношения, конституирующего единство выстраиваемой системы Универсума. Мы говорили, что это отношение устанавливается в результате описания разных составляющих Универсума – Бога, мира, Заповедей – с помощью языка чисел-и-букв. Мы говорили также, что это описание строится различно – не по своему содержанию (что очевидно), а с точки зрения самой процедуры функционирования языка.

И в самом деле, лишь слабую (и единственную) попытку наметить зависимость между буквенно-числовыми закономерностями, характерными для имен Бога, и их значением мы встречаем в комментарии Саадии к параграфу 5 главы 3 "Книги творения"[54]. Что касается мира, то процесс формирования свойств первоэлементов с помощью букв и дальнейшее создание всех вещей благодаря их комбинированию (по принципу противолежания и обращения) и числовому структурированию описаны достаточно подробно в нескольких местах Комментария[55]. Заповеди представляют собой "чистый" случай текста, записанного буквами и "пропитанного" числовыми закономерностями.

Нетранзитивность фундаментального отношения "буквенно-числовое соответствие", выражающаяся в различии процедур описания отдельных составляющих Универсума, должна получить свое обоснование.

Мы приближаемся наконец к тому моменту, ради которого и проделали весь путь. Фундаментальное (системное) соотношение между тремя целостностями, образующими Универсум, оказывается таким же, как то, на котором построен язык чисел-и-букв. Структура всей систе-

мы может быть представлена как реализация принципа *центрированной уравновешенности противолежания* (*Рис.* 4).

Бог в этой системе оказывается центрирующим (и "поддерживающим") противолежащие друг другу *мир* и *Заповеди*. Термины "противолежание" (*муḳābala*), "равенство" (*му'ādala*), "соответствие" (*би-'изā'*) фиксируют одно и то же отношение противопоставленности, которое связывает сопоставленных и соотнесенных целостностей. Они описывают эту идею "эксплицирующего противостояния" в разных ее преломлениях: в языке чисел-и-букв, в деяниях Бога, в произведенном ими



Рис. 4. Структура единой смысловой системы

Универсуме. Но в первом случае (в языке) это отношение предстает в своем чистом виде. Поэтому можно говорить о том, что Саадия описывает Универсум, используя средства описания языка чисел-и-букв, а поскольку он сознательно избирает именно тот ракурс рассмотрения Универсума, который позволяет считать, что такое описание будет исчерпывающим, можно говорить и о том, что Саадия подходит к Универсуму как к феномену, структурно идентичному языку чисел-и-букв.

Заметим, что идея противолежания предполагает равенство противолежащего. И Заповеди действительно равны миру – равны не онтологически, но именно в эпистемологическом плане, ведь они включают в себя "всё познаваемое в мире". Но противолежащее также и противоположно по меньшей мере в каком-то отношении. Если говорить о противопоставленности Заповедей и мира с этой точки зрения, то вряд ли это их противолежание может быть выражено иначе, нежели противопоставление свободы и необходимости. Свободным действием Бога даны Заповеди (мы видели, что тайна этого "даны" остается за скобками философского дискурса Саадии, она не ставится и не обсуждается как проблема), и свободным действием человека они исполняются. Так вносится свобода в мир необходимости – мир, подчиненный описанию через десять аристотелевских категорий. "613 законов", о которых упоминает Саадия и которые в мире соответствуют Заповедям, – элемент этой свободы в мире, маленький островок, семя, росток, которому предстоит преобразовать сам мир. Представление о безусловной свободе божественного и равным образом человеческого действия неотъемлемо от самого существа еврейской мысли, во всяком случае, на том этапе ее развития, о котором здесь идет речь. Безусловность этой свободы предполагает отсутствие стремления к "примире-

нию" понятий свободы и необходимости или какого-либо иного нахождения компромисса или единства этих противоположностей, какой-либо попытки вывести одно из другого или свести одно к другому. Почему и как в мире, как таковом не причастном божественной свободе, возможно свободное действие человека (а исполнение "613 законов" мыслится именно как свободное действие), Саадия не обсуждает. "Мир" противопоставлен "Заповедям" как необходимость свободе, и избранные Саадией средства описания Универсума, равно как изначально принятые ограничения на его описание позволяют удовлетвориться констатацией такого соотношения между ними. Но благодаря буквенно-числовому "соответствию" (установленному между "Заповедями" и "613 законами") и мир оказывается не лишенным свободы: она отражена в "613 законах".

Роль и функция Бога как центрирующего элемента системы выражена у Саадии достаточно красноречиво. "Творец – в самом центре Своего творения", – говорит Саадия, и добавляет: "величайший смысл заключен в словах верующих: Бог [проникает] внутрь всех вещей"[56]. Свобода Заповедей и необходимость мира центрированы Богом: они противолежат друг другу, но в этой точке сходятся, встречаются, переходят друг в друга. Бог как центр Универсума – его *жизнь* и *разум*, говорит Саадия[57].

Интересно, что этот принцип центрированной уравновешенности противолежания, выстраивающий систему в целом, прослеживается и *внутри* двух ее противолежащих составляющих – мира и Заповедей. Мир есть пространственно-временная упорядоченность вещей; центром пространства и времени, уравновешивающим и благодаря этому поддерживающим все, что "до и после", является Иерусалим[58]. Что касается Заповедей, то не трудно заметить, что первая ("Я есмь Господь твой") составляет как бы фундирующий и центральный элемент, уравновешивающий выражаемые остальными Заповедями повеления и запреты[59].

10

В заключение может оказаться интересным хотя бы беглое сравнение рассмотренных построений с аналогичными учениями, развивавшимися средневековой арабской мыслью.

Арабский вариант "науки о буквах" (хуруфизм)[60] во многом отличается от учения, представленного "Книгой творения" и Комментарием Саадии. Прежде всего, для него скорее характерен монизм, нежели дуализм: либо только буквы оказываются тем элементом, на котором и вокруг которого развиваются построения (так что числа вводятся как числовые значения букв, а не как самостоятельное смысловое начало), как то имеет место в суфизме и хуруфизме, либо, как в исмаилизме, разрабатывается символизм чисел без обращения к буквам[61]. Естественно, есть отличия и в чисто содержательных элементах этих учений. Однако более важным представляется тот факт, что хуруфизм все же не претендовал на роль *философской доктрины*. "Учение о буквах" у арабских авторов, хотя и излагалось подчас достаточно пространно,

по существу своему было все-таки скорее элементом эзотерической духовной практики, нежели собственно теоретической дисциплиной.

Этот пункт являет довольно существенный контраст с мнением Саадии, который недвусмысленно заявляет:

Итак, мы выяснили, как формы букв образуются в воздухе. Однако мы приходим только к тому, чтобы составить их в своей мысли, но никак не к тому, чтобы сделать это в действительности, ибо сие принадлежит [только] Богу миров[62].

Здесь вновь проявляется, но уже в другом ракурсе, полное отделение эпистемологического от онтологического, составляющее фундаментальный методологический принцип, которому следует Саадия в своем *Комментарии. Знание* в данном случае никак не может стать *силой*. Эта позиция резко контрастирует, например, с заявлением авторитетного исмаилитского теоретика Хамид ад-Дина аль-Кирмани о том, что знание о вещи само по себе есть гарантия способности *дать бытие* это вещи, если тому не мешают никакие препятствия[63], или с признанием великого суфийского шейха Мохиддина Ибн Араби, добровольно отказавшегося от применения искусства воздействия на мир с помощью свойств букв[64]. Что же касается чисто теоретической ипостаси "учения о буквах", то в суфизме и исмаилизме это был либо подчиненный общим философским построениям, либо, напротив, относительно независимый от них, и потому стоящий несколько особняком и лишь иллюстрирующий их, элемент. Хуруфизм же как самостоятельное течение представлял собой скорее практику нумерологических процедур, устанавливающих подробные структурные соответствия между отдельными элементами мироздания, нежели философское учение. В нашем же случае учение о буквах-и-числах претендует на роль философского учения, описывающего логические начала Универсума и дающего глобальное объяснение их функционирования.

[1] В этом отношении характерен тот факт, что Саадия был учеником мутазилитов, представителей раннего калама – первой школы арабской философии.

[2] Как считается, первым писать на иврите начал живший в Испании Авраам бар Хийя (ум. 1136), что, впрочем, не означало тотального отказа еврейских философов от арабского.

[3] Первый средневековый еврейский неоплатоник, согласно учению которого, непосредственная творческая активность Бога ограничена сотворением Разума, из которого эманирует остальное мироздание. Хотя с точки зрения хронологической Исаак Израэли может быть признан первым представителем философствования в средневековой еврейской традиции, скорее следует согласиться с известным историком еврейской философии Ю. Гутманом, который предлагает считать отцом собственно еврейской философской мысли средневековья Саадию на том основании, что он был оригинален и влиятелен, а также укоренен в собственно еврейском мировоззрении более. нежели Исаак Израэли или ал-Мукаммис, который жил приблизительно в то же время (Ж. Вайда считает его первым писавшим на арабском языке еврейским теологом; см.: *Vajda G.* Le probleme de l'unite de Dieu d'apres Dawud ibn Mirwan al–Muqammis // Jewish Medieval and Renaissance Studies, Cambr. (Mass.), 1967. P. 49–73). Хорошее представление о различных точках зрения на возникновение еврейской философии, также как и о подходах к ее пониманию дают две фундаментальные работы: *Guttmann J.* Philosophies of Judaism: the History of Jewish Philosophy. N.Y., 1973; *Sirat C.* A History of Jewish Philosophy in the Middle Ages. Cambrigde: University Press, 1990.

[4] Современными учеными этот текст датируется приблизительно 3–6 вв. н.э.

[5] Я пользовался следующим изданием текста: *Le Gaon Saadya de Fayyoum.* Commentaire sur le Sefer Yesira, ou Livre de Creation / publie et traduit par Mayer Lambert, P.: Emile Boullon, 1891. Этот том содержит критическое издание текста *Комментария* Саадии на арабском языке в арабской графике и его перевод на французский язык. Все приводимые ниже цитаты относятся к арабскому тексту этого издания и далее оно обозначается как: *Саадия Гаон.* Комментарий на "Книгу творения".

Подробное обсуждение некоторых аспектов комментария Саадии на *Книгу творения*, анализ последующей еврейской традиции ее комментирования и подробную библиографию по этому вопросу см.: *Jospe R.* Early Philosophical Commentaries on the *Sefer Yezirah*: Some Comments // Revue des etudes juives / Ed. Peeters, Louvain. 1990. N CXLIX (4) Oct.-Dec. P. 369–415.

[6] *Саадия Гаон.* Комментарий на "Книгу творения". С. 1. Это первая фраза авторского текста после традиционного славословия Богу.

[7] Это собственный смысл слова; в теоретическом обиходе оно приобрело терминологическое значение "природа".

[8] См.: *Саадия Гаон.* Комментарий на "Книгу творения". С. 4.

[9] Там же. С. 14. И в другом месте: «*Когда мы говорим: "отцы" ('āбā'), "матери", "основы", "первоматерия", "элементы", "первоэлементы", – то все это [имеет] один и тот же смысл*". Там же. С. 31.

[10] *Иегуда Галеви.* Кузари. 2-е изд., Иерусалим: Шамир, 1990. Гл. 1, 2.

[11] Или – *считает* ее решенной, что в данном случае безразлично.

[12] *Саадия Гаон.* Комментарий на "Книгу творения". С. 13–14.

[13] См.: Там же. С. 18–19. Далее речь идет о том, что ангелы, светила и народ Израиля также имеют различные имена. Эти рассуждения о многообразии имен Саадия завершает следующим определением: "Имена ангелов, светил и народа выражают истину их состояний (*хақīқат аҳвāли-хим*), тогда как имена Творца – намек (*талвīх*) на Его величайшие деяния (славен Он и велик!) и их краткое выражение (*талхīс*)". Там же. С. 20.

[14] В оригинале употреблены термины *таҳдīд* и *таджсīм* соответственно. См.: Там же. С. 72; см. также С. 70.

[15] То есть"Книги творения".

[16] Я пропускаю здесь установление конкретных соответствий между именами Бога и аристотелевскими категориями.

[17] *Саадия Гаон.* Комментарий на "Книгу творения". С. 20–21.

[18] Там же. С. 20.

[19] Собственно, Саадия заявляет это в своем доксографическом введении к *Комментарию*. Я, однако, предполагаю вернуться к этому заявлению позже.

[20] Эти слова уже приводились выше: под десять категорий подпадает все, "кроме смысла Творца, ибо Он выше всего, что постигнуто или познано". *Саадия Гаон.* Комментарий на "Книгу творения". С. 21.

[21] Более того, фактически *тут же* – в тексте *Комментария* эти два тезиса следуют непосредственно друг за другом как бы в едином русле развития мысли.

[22] См.: *Саадия Гаон.* Комментарий на "Книгу творения". С. 21.

[23] Там же. С. 21–22. Я опускаю в цитате отрывок, в котором Саадия устанавливает конкретное соответствие между каждой Заповедью и одной из категорий. *Все, что может быть познано в мире:* в оригинале *джамī' ат-таҳсīлāт фī ал-'ālам.*

[24] Не исключено, что столь малое внимание Саадии к выполнению того, что я обозначил как первую задачу в построении единой системы философского знания – к *описанию* входящих в нее подсистем – объясняется названным фактом. Естественно ожидать, что подсистемы единой системы трактуются с приблизительно одинаковых позиций, и если одна из них (как *Заповеди*) вовсе не требует специального описания, то и прочие подсистемы скорее всего будут сочтены в достаточной мере описанными и исследованными, так что внимание переключится на описание *взаимосвязей* между подсистемами. Впрочем, это лишь предположение, на котором я бы не решился особенно настаивать.

[25] В оригинале употреблено слово *шарӣ'а*; *Десять Заповедей* передается как *'ашарат калимāт* ("десять слов").

[26] Имеются в виду 613 заповедей (*мицвот*), которые насчитываются в Торе. Слово "закон" фигурирует в оригинале как *шарӣ'а*.

[27] *Саадия Гаон.* Комментарий на "Книгу творения". С. 22.

[28] Там же. С. 22.

[29] Саадия имеет в виду последние слова десятой Заповеди (*...что у ближнего твоего*): их можно не включать в счет, поскольку они ничего не добавляют к тому всеобъемлющему перечислению, которое им предшествует (*ни вола его, ни осла его, и ничего...*). *Саадия Гаон.* Комментарий на "Книгу творения". С. 22.

[30] Этот тезис повторяется многократно; см., например: Там же. С. 11.

[31] Обратим внимание на сам вопрос и его тональность: для Саадии мнение "ученых" (а это слово в данном случае обозначает "ученых-философов") явно выражает безусловную истину, которая и автору "Книги творения", конечно же, была известна, но которую он определенным образом *трансформировал*, переведя ее в иную ипостась.

[32] *Саадия Гаон.* Комментарий на"Книгу творения". С. 22.

[33] Там же. С. 11, 12.

[34] Нетрудно видеть, что это – чисто религиозные положения, которые Саадия таким образом совершенно разводит со своими философскими построениями. Так, великий гаон, безоговорочно веривший в абсолютное согласие разума и веры, для людей чисто религиозного склада мышления остается подлинным верующим, не отступившим ни на шаг от иудаизма.

[35] В этом случае не только мир и Заповеди, но также и Бог подпал бы под эту власть чисел-и-букв. У Саадии есть всего, кажется, один намек на "создание", или скорее упорядочение, имен Бога буквами (об этом будет сказано ниже), но он так и остается неразработанным штрихом.

[36] В этом отношении весьма красноречивы следующие слова Саадии: "Как сущие числа указывают на зодчего, выстроившего их (ибо мы видим, что они – как стена, камни которой сложены один с другим, как слои земли, как иные составные (*мураккаба*) вещи), так и то, что сотворено из чисел – выстроено, сложено, слажено, составлено и указывает на Сотворившего и его, и все вещи". *Саадия Гаон.* Комментарий на"Книгу творения". С. 37. Онтологическое начало Универсума – это творческая воля Бога, которая, впрочем, совершенно остается в стороне, когда мы занимаемся проблемой языкового описания этого Универсума.

Наряду с сильными сторонами этой позиции, открывающей достаточно широкие перспективы для построения универсалистской философской концепции, Саадия прекрасно видит и ее принципиальную ограниченность, не позволяющую нам "добраться" до основы бытия вещей: "Невозможно выйти за пределы этих десяти, исчисляя, и за пределы двадцати двух, говоря. Это показывает, что сотворенные существа объяты и окружены (*мухāтӯн*), неспособные выйти за ту черту, коей обвел их Творец (Славен Он и Велик!)". Там же.

[37] *Саадия Гаон.* Комментарий на "Книгу творения". С. 23. После замены "существования в мысли" на "существование в числе" задача решена, поскольку "число" и "речь" оба представляют собой языковые феномены.

[38] См.: Там же. Все три слова – письмо, речь, число – записываются в оригинале (на иврите) буквами *s-f-r*. Эти три одинаковых написания Саадия расшифровывает, огласовывая их (и слегка изменяя последнее) как *sefer* "письмо", *sefar* "число", *sippur* "история, рассказ" ⇒ "речь".

[39] Саадия не оставляет сомнений в том, что эти начала следует считать исчерпывающими: "Более великое, нежели все это – сами тридцать две простые вещи, которыми представлены эти составные. Я имею в виду десять чисел и двадцать две буквы. Необходимость их совершенно очевидна, как ясно и то, что ни один мудрец не сможет к ним ничего добавить". *Саадия Гаон.* Комментарий на "Книгу творения". С. 35.

[40] Напомним, что речь идет об описании Универсума в модусе "как если бы", с позиций такой эпистемологии, которая отвлекается от генетического начала всех вещей. Вместе с тем здесь сохраняется возможность найти на языке онтологии коррелят формулируемых положений. Выражаясь языком онтологии, мы сказали бы: этот факт

означает, что одни части системы могут стоять к другим в генетическом отношении, поскольку их отношение к бытию неоднородно. Нетранзитивность буквенно-числового соответствия была бы истолкована как онтологическая неоднородность. Относительно возможности онтологического прочтения построений Саадии см. также примеч. 50.

[41] Это *алиф, мем, шин*: первый оказывается центрирующим и тем самым уравновешивающим противолежание двух других. Более подробно будем говорить об этом ниже.

[42] См.: *Саадия Гаон*. Комментарий на "Книгу творения". С. 25. Этот важный пункт иллюстрируется Саадией на многочисленных примерах противолежащих пар понятий, которые благодаря такому сочетанию охватывают полностью соответствующую область. Это же положение подтверждается, согласно Саадии, авторитетом Писания. Он приводит цитату из Екклесиаста 7, 14, синодальный перевод которой звучит так: "Во дни благополучия пользуйся благом, а во дни несчастья размышляй: то и другое соделал Бог для того, чтобы человек ничего не мог сказать против Него". В той части, которая нас интересует, этот вариант, насколько можно судить по современным переводам на европейские языки, расходится с оригиналом: вместо "чтобы человек ничего не мог сказать против Него" следовало бы сказать "чтобы человек ничего не смог изобрести после Него". Ниже, разбирая приложения принципа противолежания, мы убедимся, что Саадия не случайно избрал именно эти слова Торы, подчеркивающие связь противопоставленности противоположностей с абсолютной полнотой творения.

[43] Толкуя слова автора "Книги творения": "Десять огражденных чисел – по числу пальцев: пять противолежат пяти", Саадия говорит: «Относительно числа необходимы три вещи: знать его исток (*'аṣл*), деление (*ḳасма*) и противолежание (*муḳābала*) его частей. Поэтому он и начал с этого числа, сказав: "Десять огражденных чисел", затем разделил их, получив "пять и пять", и далее поставил одно против другого, так что стало "пять против пяти"». А ровно пополам они разделены для того, чтобы показать, что только для числа имеется точное всестороннее противолежание, а для всех прочих случаев противолежания одно совпадает, а другое нет, что-то избыточно, а чего-то не хватает. А тайна этого его высказывания состоит в том, что противолежание в деяниях Бога – это точное равенство (*му'āдала*): как мы то видим на примере десяти пальцев, так и во всем, что Он создал". *Саадия Гаон*. Комментарий на "Книгу творения". С. 25.

Конечно, разобранное здесь противолежание двух пятерок в десятке – лишь пример. Как в "сотворенном", так и в сфере "повелений и запретов, награды и наказания", продолжает Саадия, имеется "точное равенство и истинное противолежание". Там же.

[44] См.: Там же. С. 42. Поскольку этим буквам свойственно являть противоположные качества, я и называю это "противолежание по природе". В еврейском алфавите имеется семь "удвоенных" букв. Помимо них, насчитывается двенадцать "простых" (*басīṭа*), а три считаются "первоосновными" (*'уммшāт*, букв. "матери").

[45] Например, противолежанию силы–слабости "удвоенных букв" соответствует противолежание тех возможных пар значений, которые могут принимать фундаментальные характеристики, с помощью которых описывается течение нашего бытия (Саадия называет их "состояниями" – *аḥвāл*): жизнь–смерть, умиротворенность–зло, мудрость–глупость, богатство–бедность, плодородие–неурожай, красота–уродство, господство–рабство. "Книга творения" Гл. 2. 2 – См.: *Саадия Гаон*. Комментарий на "Книгу творения". С. 42.

[46] Эта процедура, сообщает Саадия, называется по-арабски *ḳибāла*. Слово *ḳибāла* морфологически и этимологически близко к уже встречавшемуся нам термину *муḳābала* "противолежание". *Ḳибāла* являлась во времена Саадии стандартной школьной процедурой, с помощью которой ученики заучивали алфавит.

[47] См.: *Саадия Гаон*. Комментарий на "Книгу творения". С. 80, сл. В данном случае речь идет о комбинациях *пар* букв. В другом месте (С. 61, сл.) Саадия говорит о том, что в "приумножении" (*дарб*) и *обращении* (*та'кīс*) могут участвовать, порождая "слова", одновременно до одиннадцати букв (столько их содержится в самом длинном слове Торы).

[48] Там же. С. 81.

[49] Саадия подробно рассматривает эту проблему в комментарии к параграфу 5 главы 2, показывая, как "обращение" (*та'кīс*) действует в качестве смысловыводящей процедуры в науке о языке, логике, Законе, геометрии, науке о звездах. См.: *Саадия Гаон*. Комментарий на "Книгу творения". С. 52.

[50] "*Лā йункар 'ан йакӯн ал-ма'нā ал-мутавассиṭ ḫāмилан ли-кулл ал-ḫавāшӣ*". *Саадия Гаон.* Комментарий на "Книгу творения". С. 66. Термином *ḫāмил* (букв. "несущее") в арабской философии обозначался субъект, которому может быть приписан некий предикат (*маḥмӯл*, букв. "несомое"). Этот смысл термина вряд ли был неизвестен Саадии, который прошел школу мутазилизма. Он дополняет звучание высказанной мысли: центральный элемент оказывается не просто логическим центром, но и как бы субстанцией, несущей все те атрибуты, которые описываются как "противолежащие". Конечно, текст Саадии содержит не более чем намек на такую интерпретацию, но он тем не менее интересен как отсылка к возможности онтологического прочтения построений, создаваемых как принципиально отвлеченные от этого аспекта. См. так же, примеч. 40.

[51] Там же. С. 58–59; комментарий Саадии фактически повторяет слова автора "Книги творения".

Заметим, что в параграфе 2 главы 2 об этих трех "основных буквах" говорится: "Они обладают великолепной, удивительной, скрытой, великой тайной: отсюда извлекаются огонь, воздух и вода". Там же. С. 41–42.

[52] Там же. С. 46.

[53] Там же. С. 46–47. Историк арабской философии без труда опознает в этом высказывании Саадии влияние мутазилизма. Но нас здесь интересуют не источники тех или иных высказываний Саадии, а та смысловая конфигурация, которую он выстраивает и которая и обнаруживает в своей целостности оригинальность.

[54] Там же. С. 65.

[55] См., например: Там же. С. 51, 54, 74–75 и др.

[56] Там же. С. 47.

[57] Там же. С. 70.

[58] Там же. С. 47. Кроме *темпорального*, Саадия говорит и о *пространственном* центрировании мира Иерусалимом: "Место стояния Иерусалима есть середина земли". Там же. С. 28.

[59] Отметим, что идея противолежания и "равенства" (*му'āдала*) между повелениями и запретами выражена у Саадии достаточно четко. См.: Там же. С. 25–26.

[60] Хуруфизм (от араб. *ḫарф*, мн. ч. *ḫурӯф* – "буква") функционировал и как независимое течение, и в виде отдельных элементов в составе более широких учений, таких как суфизм. Соответственно можно употреблять этот термин в собственном (узком) и расширительном смысле.

[61] В качестве примера таких построений можно привести рассуждения о фундаментальной роли десятки в образовании структур Универсума из "Успокоения разума", принадлежащего перу виднейшего исмаилитского философа Хамид ад-Дина аль-Кирмани (X–XI вв.). Для нашего исследования небезынтересно подчеркнуть, что свои построения аль-Кирмани подкрепляет цитатой из Мишны (трактат *Пиркей Авот* "Высказывания наших отцов", *Пиркей рабби Натан* "Высказывания рабби Натана"), которая оказывается единственной ссылкой на еврейские источники в этом произведении: "Десятью повелениями создан мир, и на десяти речениях зиждется он. И будет Господь для тебя подобен свету мира". *Хамид ад-Дин аль-Кирмани.* Успокоение разума. М., 1995. С. 145–146.

[62] *Саадия Гаон.* Комментарий на "Книгу творения". С. 83.

[63] См.: *Хамид ад-Дин аль-Кирмани.* Успокоение разума. С. 85.

[64] Рассказывая о своем споре с двумя группами представителей хуруфизма, Ибн Араби сообщает: "И тем и другим я сказал: испробуйте на опыте все, что я вам показал. Они так и сделали и, убедившись в правоте моих слов, возликовали. О, я бы мог показать им самые удивительные вещи, если бы не клятва никогда не являть воздействия харфов", *Ибн Араби.* Ал-Футӯḫāт ал-маккиййа. Бейрут, б.г. Т. 1. С. 190.

ФЕНОМЕНОЛОГИЯ КАК МОНАДОЛОГИЯ В КОНТЕКСТЕ ПРОБЛЕМЫ ИНТЕРСУБЪЕКТИВНОСТИ*

Е.А. Чичнева

Феноменология строится на монадологии, которую в своем гениальном озарении предвосхитил Лейбниц

(Hua VIII. S. 190).

Феноменология и монадология, Гуссерль и Лейбниц – тема, давно привлекающая внимание исследователей за рубежом, прежде всего специалистов по творчеству Гуссерля, которые справедливо полагают подобное сопоставление плодотворным, позволяющим интерпретировать оба учения в новом ключе. В отечественной историко-философской литературе, к сожалению, эта тема незаслуженно игнорировалась, феноменология рассматривалась преимущественно в ее взаимосвязи с картезианством, кантианским трансцендентализмом, эмпириокритицизмом и т.п., т.е. анализу подвергались параллели, лежащие на поверхности, очевидные для каждого.

Вопрос о существовании преемственности между философией Лейбница и Гуссерля, на первый взгляд, может показаться просто неправомерным. Действительно, как хорошо известно, феноменология занимает открытую антиметафизическую позицию. В этом смысле, Гуссерль – "сын своего времени", поскольку фактически вся послегегелевская философия уже не приемлет метафизических спекуляций, а грань между миром внешним и миром внутренним постепенно стирается или, точнее, перестает быть проблемной. Предметом философии на новом этапе становится не мир в себе, мир как таковой, и место человека в этом мире, а мир для человека, очеловеченный мир, и человек как творец мира и самого себя. Акцент, таким образом, переносится на индивидуальное человеческое бытие, на смену человеку разумному приходит человек чувствующий, переживающий, к познанию прибавляется чувственный момент, который перестает быть своего рода недостатком, но, наоборот, рассматривается как неотъемлемая

* Работа выполнена при финансовой поддержке Российского гуманитарного научного фонда (РГНФ).

часть познавательного процесса. Эта "новая" метафизика уже не признает первичность бытия и вторичность сознания – познание оказывается моментом бытия. Структуры трансцендентального сознания, которые открываются в результате феноменологического исследования, суть инструменты, с помощью которых конституируется весь объективный мир; метафизическим построениям здесь просто не остается места, метафизика уходит в прошлое.

Лейбниц – в противоположность Гуссерлю – создает именно метафизику, населяет мир множеством субстанций, взаимодействующих между собой по принципу предустановленной гармонии. Он свято верит в значение логики в смысле основания метафизики, его мир логичен и разумен, ведь Бог, будучи добрым, создал лучший из возможных миров. Единство как результат предустановленной гармонии свидетельствует о существовании Бога-творца: "Перед богом монады, согласно Лейбницу, не самостоятельны, а идеализированы и поглощены им"[1].

Различия между философскими системами Лейбница и Гуссерля налицо, однако преемственность между ними также существует. Влияние Лейбница на феноменологию Гуссерля было глубинным, а не поверхностным, и оно не ограничивалось заимствованием отдельных терминов и понятий. Речь должна идти прежде всего о *тематической* взаимосвязи их учений. Я имею ввиду главным образом тему интерсубъективности, тему взаимоотношения между монадами, которая присутствует как у Лейбница, так и у Гуссерля. Действительно, и в том и в другом случае человеческое общество предстает как сообщество неповторимых монад, взаимодействие между которыми строится по принципу гармонии. Не касаясь отличий, носящих более частный характер (они будут рассмотрены в дальнейшем), отмечу, что интерсубъективность у Лейбница носит *теологический* характер, Бог как верховная монада является не только необходимым, но и достаточным условием для взаимопонимания между людьми. Проблема, таким образом, переносится в иной план, в область метафизики, возникает необходимость доказать существование Бога. У Гуссерля проблема интерсубъективности решается посредством обращения к трансцендентальному сознанию – конституирование субъектом самого себя означает одновременно конституирование связи между монадами. Интерсубъективность оказывается целиком заключенной в *сфере жизни сознания*, а ее основным следствием является появление общего предметного мира и конституирование таким образом области научного познания.

Обратимся теперь непосредственно к пониманию монадологии у Лейбница и Гуссерля. Интерес Гуссерля к наследию Лейбница объясняется довольно просто. Гуссерлевский взгляд на сознание, согласно которому в отношении сознания действует индивидуализирующий принцип, а также признание множественности сознаний, обусловили особенное отношение Гуссерля к лейбницианской позиции. Обоих мыслителей объединяло прежде всего общее понимание сознания: каждое сознание

---

[1] *Гегель Г.В.Ф.* Лекции по истории философии. М., 1994. Т. 3. С. 416.

является единственным, неповторимым, индивидуальным; оно абсолютно независимо от любого другого сознания; поток сознания со своими явлениями имманентен индивидуальному сознанию; единственным интенциональным условием бытия различных сознаний является отсутствие противоречия.

Первое серьезное отличие между позицией Лейбница и Гуссерля заключается в том, что онтология первого носит явно *плюралистический* характер, тогда как онтология второго преимущественно *трансцендентальна*. С самого начала Гуссерль с особенным интересом относился к плюралистичной онтологии, однако учение Лейбница получает адекватную феноменологическую интерпретацию только в свете трансцендентального подхода. В то время, как каждая отдельная монада обладает определенной функцией в истории трансцендентального сознания и параллельной истории конституирования мира, каждая монада предстает как субъект, находящийся на той или иной ступени развития. Гуссерль отказывается от лейбницевского плюрализма, т.е. от идеи существования множества разумных субстанций, соединенных посредством внешней связи. Отправной точкой для Гуссерля служат cogito и его cogitata, отдельная душа и содержания ее сознания, трансцендентальная монада и ее трансцендентальная сущность.

Вторым существенным расхождением между Лейбницем и Гуссерлем является их отношение к Богу. В отличие от Лейбница, у Гуссерля нет "центральной монады", нет Бога, однако есть идея совершенной гармонии между всеми монадами[2]. Гуссерль вполне последовательно дистанцируется от "divin horlogier": согласно Гуссерлю, монады постоянно общаются друг с другом духовно, и то, что происходит в одном, становится понятным другому посредством аппрезентации[3].

Монадология у Гуссерля получает свое развитие прежде всего *как социальная онтология*. Потребность в разработке социального учения в рамках феноменологии диктовало само время. В центре философии Наторпа, Зиммеля, Дильтея и их последователей, прежде всего Шелера, были индивидуальный человек с его переживаниями и чувствами и человеческое общество с его разнообразными связями и культурой. Их социальная философия была конкретной и близкой к жизни. В связи с этим Гуссерль ставит перед трансцендентальной феноменологией обширные задачи. Его все больше начинает интересовать близкая к действительности феноменология социальной жизни[4]. Социальная онто-

---

[2] *Toulemont R.* L'essence de la societe selon Husserl. P., 1962. P. 278.

[3] Аппрезентация есть опосредованный интенциональный акт, который посредством ряда апперцепций по аналогии осуществляет функцию со-восприятия различных моментов содержания (смысла) предмета и требует соответствующей проверки в презентациях. Именно благодаря аппрезентации осуществляется перенос смысла "организма" от одной монады на другую монаду. Данный вид аппрезентации обладает, согласно Гуссерлю, двумя особенностями: "организм", служащий аналогом для перенесения смысла, дан сознанию постоянно и непосредственно, а аппрезентированное чужое сознание никогда не может быть дано в реальном восприятии.

[4] *Strasser St.* Grundgedanken der Socialontologie E. Husserl // Zeitschrift fur Philosophisches Forschung. 1975. N 29. S. 8.

логия Гуссерля вырастает из учения об интерсубъективности, из прояснения процесса конституирования Другого. В первичном ("примордиальном") мире первым не-Я оказывается другой-Я. Этот Другой, еще лишенный мирских смыслов, выступает не в качестве изолированного субъекта, а в качестве члена монадного сообщества, чья конститутивная деятельность направлена на единственный и тождественный мир. Речь идет об интерсубъективности, которая конституирует себя как идеальное и бесконечное монадное сообщество. Уже в 1910 г. в работах Гуссерля можно найти первые идеи того, что обычно называют "социальная монадология". К этому времени относится разработка Гуссерлем точки зрения, которую он назвал "эгологической" или "персоналистической", и в рамках которой он рассматривал мир как коррелят сознания, где "мой" мир превращается в "наш" мир[5]. Между духовными субъектами устанавливаются связи через коммуникативные акты, посредством которых «каждый дух сознает себя как члена "духовного" мира, и одновременно как субъекта противопоставленного ему мира вещей» (Hua XIII. S. 92).

Поскольку все центральные идеи феноменологии связаны с сознанием, с сознательной жизнью ego, довольно часто упускается из виду, что дорефлективная жизнь сознания также является неотъемлемой частью философии Гуссерля. К началу 30-х годов относится фрагмент, озаглавленный Гуссерлем "Монадология". Здесь автор вводит различение между явным (patent) и скрытым (latent) существованием[6]. Бессознательное – подоснова сознания, врожденная форма субъективности. Последним трансцендентальным основанием, как пишет Гуссерль в манускрипте 1933 г. под названием "Ночная беседа" ("Ein Nachtgespräch"), служит "стихийная, существующая до всякого потока жизнь". К этому же периоду относится истолкование Гуссерлем примордиальности как *системы порывов* (Triebsystem). Порыв, как полагает Гуссерль, имеет определенную цель, и этой целью является Другой. В порыве заключено особенное отношение к Другому как к другому, а также отношение к коррелятивному порыву Другого. Говоря о системе порывов, Гуссерль имеет в виду прежде всего стихийный поток, который предшествует встречным потокам отдельных монад и имплицирует их бытие и индивидуальные потоки. Таким образом, примордиальность представляет собой *"радикальную до-субъектность"* (das radikal Vor-ichliche)[7]. Так понимаемое Я, субъект интенциональных актов и привычек, предстает как результат, итог развития. Оно проявляет себя в конституировании объективности и объективировании самого себя. Оно аппрезентирует себя, к примеру, как человека среди людей, как члена определенной группы, как носителя социальной роли. Порыв при этом не остается неизменным: из первичных инстинктов (Urinstinkten) постепенно пробуждается рациональность и рациональная традиция. Монадное целое развивается в иерархической последователь-

[5] *Iribarne J.* Husserl's Theorie der Intersubjektivitat. Munchen, 1994. S. 189.

[6] *Strasser St.* Op. cit. S. 29.

[7] Ibid. S. 17.

ности: с одной стороны, оно эволюционирует от предживотного состояния к животным, а затем к человеку, с другой стороны, – от сознания ребенка к зрелой жизни сознания.

Монадология Гуссерля как социальная онтология имеет непосредственное отношение к проблеме "жизненного мира". Первичная интерсубъективная "история" Я, первичное пассивное стремление, первичная направленность монад имеют непосредственное отношение к жизненному миру. Исключение из темы интерсубъективности понятия "жизненного мира" означает исключение вопроса о первооснове интерсубъективности[8].

В исследованиях 1929 г. Гуссерль, давая феноменологическое обоснование своей интерпретации Лейбница и Брентано, неоднократно повторяет следующую мысль – рождение и смерть являются границами земного существования, но всякая монада имеет внемировую жизнь до рождения и после смерти. Наконец, в работе под названием "Монадология", предположительно относимой к позднему периоду творчества, Гуссерль пишет: "Монады не могут ни начаться, ни кончиться. Трансцендентальное всеобщее монад тождественно самому себе". Заимствовав у Лейбница положение о непреходящем существовании монад, Гуссерль существенно изменил его. Лейбниц в "Монадологии", раскрывая идею бессмертия монад, говорит, что рождение есть развитие (developpment), а смерть – свертывание (enveloppment) (§ 73). Монады могут получать начало только путем творения и погибнуть только после уничтожения (§ 6). У Гуссерля, бессмертие имеет отношение не к людям, а к трансцендентальной жизни, носителем которой является человек. Бессмертие монадного целого и смертность отдельной монады – вот вопрос, который постоянно мучил Гуссерля. Характер абсолютности отдельного сознания переходит у Гуссерля к трансцендентальному целому монадного сообщества, которое, вопреки естественному и историческому развитию, всегда остается тождественным самому себе. Человеческая монада, когда она "умирает", не теряет своего наследия, она погружается в абсолютный сон. Спящая монада не исключается из монадного сообщества, а остается частью его трансцендентальной жизни, хотя и на более глубокой ступени. Дремлющее сознание вносит свой вклад в пассивное предконституирование, которое лежит в основе более высокой конститутивной деятельности бодрствующих монад.

Непреходящее существование связано в феноменологии с понятием *историчности* (Geschichtlichkeit). Историчность, при этом, понимается иначе, чем у Дильтея и Хайдеггера. Историчность монад Гуссерль представляет себе как историю развития, которая проходит три различных фазы. Эволюция должна быть понята прежде всего как трансцендентальный генезис, который начинается со "спящих" монад, живущих внутренне и сообщающихся друг с другом инстинктивно. Они еще не обнаруживают никакой истории. Следующей ступени соответ-

---

[8] *Iribarne J.* Op. cit. S. 156–157.

ствуют пробуждающиеся монады, и здесь мы уже можем говорить об эволюции. Третья фаза – человеческие монады, монадное сообщество, постигающее себя и мир. Филогенезис, развивающийся от простейших организмов к более высоким живым существам, а от них – к человеку, в трансцендентальном смысле может быть назван "*очеловечиванием природы*" (Humanisierung der Natur)[9]. Речь идет не о теории эволюции, а об "онтогенетическом" или "психогенетическом" развитии, о пробуждении ego к все большей жизненности и разумности. Но нельзя ли истолковать подобные рассуждения Гуссерля на склоне жизни как попытку примирения с натурализмом? На самом деле все естественнонаучные и биологические понятия Гуссерль наделяет совершенно новым смыслом, он превращает их в понятия *трансцендентальные*. Естественнонаучная гипотеза служит основой для построения *трансцендентальной философии жизни*.

Итак, историчность (история природы) представляется Гуссерлю в виде всеохватывающей эволюции, поступательного движения монадного универсума в процессе истории. В свою очередь история как неотъемлемая часть существования монад неразрывно связана с *телеологией*. По мнению Р. Тулемона, метафизика Гуссерля "является одновременно монадологией, инспирированной очевидным образом Лейбницем, и телеологией, теорией имманентной эволюции, которая движется от бессознательного, от инстинкта к Абсолютному Логосу"[10]. Предустановленная гармония, для Гуссерля, базируется не в первоначальном божественном установлении и не в формальном согласии. Вследствие имманентной закономерности общение между монадами протекает таким образом, что в результате конституируются необходимым образом объективная природа, человеческая культура и человеческие сообщества. Причиной соответствия оказывается *способ конституирования*, который в свою очередь определяется существованием единого и тождественного для всех монад мира. В то время как Лейбниц локализует основание гармонии монад в Боге-Творце, Гуссерль открывает его в самом телосе, определяющем поведение каждой монады в отдельности и всех монад в целом. Таким образом, гармония с точки зрения феноменологии не является предустановленной, она есть плод осознанной субъектом универсальной телеологии. По определению Штрассера: «Динамичное понимание телеологии Гуссерлем встает на место статичной "harmonie preetablie"»[11]. Гармония, о которой говорит Лейбниц, наложена на монады Богом, тогда как телос монад – как отдельной монады, так и общий телос монадного целого – им *присущ*. Он приходит к осуществлению через самого себя, без внешнего вмешательства. «Следовательно, конституирование объективного мира сущностно предполагает "гармонию" монад, точнее, отдельное гармоническое конституирование в каждой монаде и, следовательно, гармо-

[9] *Strasser St.* Op. cit. S. 31.
[10] *Toulemont R.* Op. cit. P. 17.
[11] *Strasser St.* Op. cit. S. 25.

нично осуществляющийся генезис в отдельных монадах»[12]. Гармония, таким образом, есть единственно возможное трнансцендентальное условие для конституирования тождественного для всех мира. Гуссерль отрицает за этим понятием смысл "метафизической гипотезы": гармония отношений, так же как и сами монады, служит основой конкретной естественной жизни и, следовательно, обладает по сравнению с ней не меньшей реальностью.

Основным вопросом гармоничного сосуществования монад является вопрос об их совместимости. Как утверждает Гуссерль, невозможно представить себе два или несколько сообществ монад, которые были бы друг для друга принципиально недоступны. Лейбниц также говорит о существовании одного бесконечного сообщества монад, а не нескольких, так как они были бы несовместимы. Но основанием для всех возможных миров у Гуссерля становятся возможные вариации аподиктического ego. Возможные модификации, однако, элиминируются тем ego, которым я являюсь в действительности. Конституирование эйдоса Другого имеет форму генезиса, который определяет ego-монаду (и соответстввенно монаду Другого) как совозможное единство различных состояний. Значение *единичности*, которым обладают в отношении меня другие монады и мир в целом, выражается в "системе априорных несовозможностей". Факт того, что "я есть", заранее определяет, существуют ли вообще и какие именно из других монад являются для меня другими. "Я могу только найти их, но не создать"[13]. Каждая монада обладает значением конкретной возможности, заранее определяет область со-возможностей, т.е. закрытый мир монад. Две монады несовместимы как две возможные вариации моего собственного Я. Поскольку действительное ego предопределяет заранее совокупность монад и тот мир, который перед ними открывается, одновременно может существовать только одна совокупность возможностей и она предопределена самим аподиктическим фактом "я есть".

Со-существование монад, их одновременность означает темпоральный характер их существования, а, следовательно, существование реального, или *объективного, времени*. Реальная разделенность монад означает их пространственное со-существование, а, значит, существование *объективного пространства*. Могу ли я представить себе абсолютно замкнутые монадные сообщества? Гуссерль утверждает обратное. Каждая группа монад представляет собой *интерсубъективное единство*. При этом, она может обходиться без актуального сообщения с другими группами монад. Однако различные группы монад "не подвешены в воздухе", они связаны с моим Я, играющим в отношении них роль конституирующей монады. Значит, в действительности они принадлежат к "единому универсальному сообществу", сообществу всех существующих монад. Различные феноменальные миры отдельных сообществ суть не более чем аспекты единого объективного мира.

---

[12] *Husserl E.* Cartesianische Meditationen. Hamburg, 1977. S. 110.

[13] Ibid. S. 144.

Таким образом, существует только одно сообщество монад, один объективный мир, одно время, одно пространство и одна природа. И они существуют необходимо, если я несу в себе структуры, в которых конституируются другие монады.

То, что существует не один, а различные потоки сознаний, находится вне всякого сомнения. С другой стороны, каждое отдельное сознание имеет абсолютный характер. Поэтому каждая монада в своем бытии должна быть совершенно независимой от любой другой. Все монады необходимым образом конституируют один и тот же мир. Соответствие отдельных монад друг другу и всем монадам как целому осуществляется конститутивным способом. Как бы ни протекали различные интенциональные акты отдельных монад, их результирующей в каждом случае оказывается конституирование *мира-для-всех* и, в этом смысле, единого объективного мира.

Проблема совместимости выводит нас непосредственно к проблеме *времени*, которая занимает не последнее место в монадологии Гуссерля. Действительно, как совмещается феноменальное поле моей монады с феноменальным полем другой монады? В этом случае системы феноменов ведут себя подобно восприятию одного тождественного предмета в различное время. «"... Жизненное время" (Lebenszeit), которое сущностно принадлежит монадной душе, не может быть частью всеохватывающего времени и не может быть присоеденено к жизненному времени других монад»[14]. Этим объясняется то, каким образом монада индивидулизирует себя изнутри: ее индивидуальность соответствует единственности и неповторимости ее жизненного времени, в котором она конституирует свой мир и саму себя.

Гуссерль настаивает на существовании действительного и возможного сообщества монад. Межмонадное время естественно отлично от природного времени конституированной интерсубъективной природы. Оно есть время духовного Мы, монадного сообщества. Но нет ли здесь противоречия? Ведь жизненное время монады не является частью всеохватывающего времени. Гуссерль ни в коем случае не говорит о том, что существует некое универсальное время, которое можно помыслить, исходя из жизненного времени отдельной монады. Отправной точкой служит первичное настоящее монады. Но поскольку в моем живом первичном настоящем проявляет себя другое настоящее, феноменолог получает право говорить о *межмонадном времени*, основой которому служит мое настоящее[15].

Одним из самых известных положений монадологии Лейбница является положение о том, что монады абсолютно замкнуты, или, другими словами, "не имеют окон" ("Монадология" § 7). Это положение находит свое место и в монадологии Гуссерля: другие монады не принадлежат моей монаде непосредственно – так же, как моя монада не принадлежит непосредственно другим. У любой монады есть своя сфера принадлежности и свой феноменальный мир. Но посредством своих

---

[14] *Husserl E.* Zur Phanomenologie des inneren Zeitbewusstseis // Hua X. S. 338.

[15] *Strasser St.* Op. cit. S. 11–12.

принадлежностей каждая из монад конституирует множество других и, вследствие такого взаимного конституирования, монады оказываются взаимосвязанными. Я каждого из людей связано со своей примордиальной сферой отношением *принадлежности*, а со всеми другими Я – отношением *координации*. Как осуществляется координация монад? Реально монады отделены друг от друга. Это разделение есть не что иное, как разделение между моим психофизическим бытием и психофизическим бытием Другого. В то же время, сообщество монад не есть ничто. "Если реально каждая монада есть абсолютно ограниченное и закрытое единство, то все-таки ирреальное проникновение, интенциональное проникновение Другого в мою примордиальную сферу не является ирреальным в смысле сна или фантазии"[16]. *Идеальная* связь между монадами выявляет сущность мира, его тождественность для каждого из нас, а потому служит трансцендентальным условием его существования.

Влияние одной монады на другую, например, когда передается какая-то новая идея, может осуществиться только через собственный опыт монады, который присоединяется к ее субъективной целостности. Другой может повлиять на меня настолько, насколько его убеждения, чувства и желания превратятся в мои собственные переживания. Все, что происходит во мне, происходит на основании моего собственного бытия (meines eigenen Seins). Каждая монада в меру своих переживаний закрыта в себе, и одновременно познает себя через "каузальную" связь с другими монадами[17]. В более поздний период вместо понятия "каузальность" Гуссерль применяет понятие "мотивация". Одно "я мыслю" мотивируется другим "я мыслю". Согласно этой точки зрения исторический мир человеческого сообщества представляет собой тождественное бытие, различающееся исключительно модусами своего явления и необходимо заключающее в себе тождественный объективный мир.

Трансцендентальная интерсубъективность, как и отдельно взятое Я, обладает сферой принадлежности, в которой она интерсубъективно конституирует объективный мир. Гуссерль рассматривает трансцендентальную интерсубъективность по аналогии с индивидуальным сознанием, однако в отличие от индивидуального сознания она утверждает не только собственное существование, но – с такой же аподиктичностью – существование мира. Хотя и можно проводить параллель между эгологическим и интерсубъективным анализом, поскольку cogitamus для интерсубъективной феноменологии является тем же, чем cogito – для феноменологии эгологической, однако анализ на интерсубъективном уровне "гораздо сложнее". Сообщество состоит из индивидов, тогда как индивид может быть только элементом сообщества. Далее, сообщество состоит не только из индивидов, но также из малых сообществ, которые являются

---

[16] *Husserl E.* Cartesianische Meditationen. S. 132.

[17] *Iribarne J.* Op. cit. S. 177–178.

частями больших. Кроме того, сообщество может быть рассмотрено в качестве монады, опыт Другого тогда имеет место уже между различными сообществами и понятия "аппрезентация" для его описания будет недостаточно.

Только опыт Другого и соответствующий ему интерсубъективный уровень позволяют мне, наряду с собственным бытием, конституировать в качестве существующего мир в целом. Конституируя объективный мир, интерсубъективность становится его субъектом в качестве "*трансцендентального Мы*". Одновременно она самореализуется, опредмечивается в людях, населяющих этот мир. Мир, таким образом, не трансцендирует интерсубъективную сферу, а принадлежит ей в качестве "*имманентной трансцендентности*". В связи с этим можно дополнить предыдущее определение трансцендентальной интерсубъективности. Как идея, или чистая возможность, она есть "идеал бесконечного и открытого сообщества"[18]. Идея объективного мира есть "идеальный коррелят идеально согласованного интерсубъективного опыта"[19]. В этом заключается смысл объективности мира. Значит, идея мира неразрывно связана с идеей трансцендентальной интерсубъективности.

Смысл сообщества имплицирует "взаимное существование одного для другого" (ein Wechselseitig-für-einander-Sein). В основе сообщества монад находится не конфликт, не противопоставление одних субъектов другим, а их *трансцендентальная общность*. Точнее, конфликт существует, но он – несущественный, вторичный момент в конституировании общего. Действительно, множество других образует по отношению к моему Я область чужого, того, что никогда не станет моим. Их тела в качестве организмов, составляющие часть этой области, оказываются противопоставленными моему телу, которое служит "нулевой точкой" для всех моих восприятий. Значит, казалось бы, возможность моего восприятия ограничена не только рамками моей примордиальной сферы, но и тем единственным модусом, в котором мне дан мир. Однако последующие этапы феноменологического анализа ликвидируют "пропасть" между мной и другими. Я аппрезентирую Другого и обнаруживаю – его эйдос изначально находится в моем сознании и без него я бы просто не мог воспринимать мир. То же самое справедливо и в отношении Другого, который воспринимает и аппрезентирует меня. В связи с этим Гуссерль утверждает, что "люди могут быть схвачены только как находящие вокруг себя (в действительности или возможности) других людей"[20].

Для содержания "трансцендентальной интерсубъективности" существенна его генетическая связь с *субъективностью*, которая служит трансцендентальным условием ее существования. В отличие от Мерло-Понти, который считал, что в поздней феноменологии Гуссерля про-

---

[18] *Husserl E.* Cartesianische Meditationen. S. 123.

[19] Ibid. S. 110.

[20] Ibid.

исходит "подмена" трансцендентальной субъективности трансцендентальной интерсубъективностью, в своей статье "Феноменология и социальные науки" А. Шюц доказывает, со всей ясностью и очевидностью, что обоснование "наук о культуре" (как, впрочем, и "естественных наук") становится умопостигаемой в результате осуществления опыта Другого, поскольку таким образом доказывается относительность реального может быть описан только через внутренние мотивации индивидуальных сознаний.

Рассмотрим теперь более подробно, что представляет собой монадное сообщество в трансцендентальной феноменологии. Как было уже показано, монадология является фактически частью общего учения об интерсубъективности. Конституирование alter ego открывает путь к конституированию бесконечного множества других. Первичным или простейшим сообществом монад является сообщество, конституируемое *между моей монадой и монадой Другого*. «То, что конституируется в форме сообщества в первую очередь и служит основанием для всех остальных интерсубъективных сообществ, есть общее бытие Природы, включающее в себя тело и психофизическое "я"»[21]. Возможность взаимопонимания обеспечивается тождественностью мира (cogitatum, взятого как такового) для каждого и тождественностью сознаний, каждое из которых имеет одну и ту же трансцендентальную структуру (чистое cogito). Другие осознают друг друга и сообщаются друг с другом как на уровне трансцендентального, так и на совершенно конкретном уровне. Сообщение между монадами, или сообществом монад на трансцендентальном уровне, Гуссерль называет "*трансцендентальная интерсубъективность*", которая служит необходимой основой для конституирования всех возможных сообществ человеческого мира (культурных, научных, социальных, политических и т.п.). Именно понятие "трансцендентальная интерсубъективность" превращает монадологию Гуссерля в социальную онтологию и ставит ее на новую ступень по сравнению с учением Лейбница. Я схватываю Другого не только как другого, но также как того, кто схватывает меня и остальных людей в качестве людей. Так из психофизического субъекта человек превращается в субъекта реального или возможного сообщества. В конкретном трансцендентальном безграничному множеству людей соответствует безграничное сообщество монад, или "трансцендентальная интерсубъективность". Суммируя соответствующие описания Гуссерля, определение трансцендентальной интерсубъективности можно представить в следующем виде: это безграничное сообщество монад, конституируемое во мне самом и "жизненного мира" – он относится к "трансцендентальной субъективности". Достижения "феноменологической социологии" А. Шюца, построенной во многом исходя из идей, сформулированных Гуссерлем в "Пятом картезианском размышлении", в полной мере доказывают *жизнеспособность* феноменологической

[21] Ibid. S. 133.

теории опыта Другого, которая не нуждается для своего развития ни в каких существенных изменениях. "Жизненный мир" социологии Шюца, как и у Гуссерля, есть, прежде всего, мир, окружающий мое собственное Я и подлежащий моей "интерпретации". Только в отношении *меня* приобретает "отношение к другим" свое специфическое значение, которым "много" обозначается при помощи "*мы*". Социальный или культурный мир, соответственно, описывается Шюцем через понятия Umwelt, Mitwelt, Vorwelt, Folgewelt[22], которые составляют характеристики "жизненного мира" каждого отдельного индивида. Таким образом, в основании анализа функционирования человеческих сообществ лежит анализ "жизненного мира" конкретных людей, образующих это сообщество.

Говоря о социологии А. Шюца, следует обратить внимание на различие, которое существует между социологией как дисциплиной, изучающей общественные процессы и социальное поведение индивида, следуя при этом той или иной методической установке, и социологией как критикой социологических понятий. К примеру, неопозитивизм с введенным им принципом верификации выполняет в отношении науки функцию скорее критическую, чем созидательную. Социология Шюца также критическая в смысле выдвигаемого ею требования соответствия социологических понятий феноменологическому методу исследования. В отличие от неопозитивизма, в процессе критического анализа вопрос ставится не о нужности или ненужности, не о соответствии понятий фактической действительности, а о верном в феноменологическом смысле *конституировании* понятий.

В основании человеческого опыта, согласно Шюцу, лежит смыслообразующая деятельность сознания: "При ближайшем рассмотрении я обнаруживаю, что ни один из моих опытов не лишен смысла"[23]. Как социолога, Шюца интересует прежде всего *субъективный смысл действия*. Определение данному смыслу он ищет посредством анализа его конституирования. Опираясь на "Феноменологию внутреннего сознания времени" Гуссерля, Шюц различает действие совершающееся от действия совершенного как предмета рефлексии. В процессе совершения действие не поддается схватыванию, только ретроспективное, ретенциальное сознание позволяет сделать из совершенного акта предмет анализа. Проблемой для понимающей социологии становится взаимоотношение между субъективным смыслом действия, тем смыслом, который принадлежит субъекту действия, и его объективным смыслом, который открывается любому. Иными словами, Шюц осуществляет таким образом постановку проблемы интерсубъективности в рамках социологии – вопрос стоит о *субъективном интенциональном смысле действия Другого*.

---

[22] Umwelt – "непосредственный мир, в котором возможен прямой и относительно интимный опыт других", Mitwelt – "мир опосредованного, со-временного, опыта других", Vorwelt – "относится к опыту прошлого", Folgewelt – "относится к будущему, опыт, который невозможен, но моя ориентация на который может существовать".

[23] *Schutz A.* The phenomenology of social world. Evanston, 1967. S. 19.

Интерпретация поведения другого человека еще не означает его действительного понимания, такое понимание служит скорее характеристикой естественной установки и не может удовлетворить понимающую социологию. Феноменологическое конституирование смысла alter ego у Шюца является фактически воспроизведением соответствующих рассуждений Гуссерля в "Пятом картезианском размышлении". Социолог приходит к выводу, что точка зрения другого человека недостижима в своей непосредственности, понимание всегда опосредованно и несовершенно. Хотя и несовершенное, взаимопонимание достигается благодаря *типичности*, инвариантности нашего опыта. Предметом социологии в связи с этим является изучение общей организации человеческого опыта, межличного общения, исследования возможностей и границ их интерпретации.

Таким образом, в отличие от всей предшествующей социологии, которая отталкивалась от всеобщего, рассматривала человека как существо подчиненное социальным законам, т.е. как некий вторичный элемент социальной теории по сравнению с обществом как целым, понимающая социология Шюца делает основным предметом своего исследования человека как индивида, отдельного члена общества. Интерсубъективность в этом случае предстает уже не в качестве необходимой предпосылки, всецело детерминирующей социальную активность индивида, но в качестве целого, порождаемого в конечном итоге самой этой активностью. Основной становится тема возникновения социального поведения из сознания и поведения индивидуального эмпирического субъекта.

Подведем итоги. Проблема интерсубъективности, или существования необходимой взаимосвязи между человеческими субъектами, вышла на арену философских споров только в начале XX в., однако в том или ином виде, часто в неявной форме, она поднималась практически всеми течениями предшествующей философии. Нами были рассмотрены три возможных и тесно связанных между собой варианта решения данной проблемы. Лейбниц выдвигает в качестве гаранта гармоничного сосуществования людей верховную монаду – Бога, и концентрирует свое внимание на исследовании жизни отдельной монады. Гуссерль, опираясь на принципы лейбницевской монадологии (непреходящее существование монад, принцип предустановленной гармонии, абсолютная замкнутость монад и др.), существенно перерабатывает, изменяет их и строит феноменологическую монадологию как социальную онтологию. Однако Гуссерль занят прежде всего поиском основополагающих принципов, фундаментальных понятий, и его разработка теории социальности фактически ограничивается подробным анализом отношения "я–ты", понятия "культура", "общество", "социальное поведение" очерчены крайне схематично. Применение феноменологического метода к социальным исследованиям было впервые осуществлено в понимающей социологии Шюца, в русле которой проблема интерсубъективности получает уже новое прочтение – это конституирование социальности посредством смыслообразующей деятельности индивидов в рамках "жизненного мира".

НА ПУТИ ОТ ПИСЬМЕННОГО СТОЛА К БИБЛИОТЕКЕ И ОБРАТНО:
Интерьер лаборатории Хорхе Борхеса

И.Т. Касавин

Анализ креативных процессов уже не первое десятилетие флуктуирует между объективистски-методологической и когнитивистски-психологической парадигмами. При этом понятие творческой личности все более обесценивается, и к этому прилагают руку едва ли не все течения современного философского дискурса. Нам бы хотелось вернуться к этой традиционной теме, используя понятие "индивидуальная культурная лаборатория", которое, на наш взгляд, удобно для изучения структуры креативно-личностной работы. Ясно, что данное понятие – в значительной мере не строгий термин, но метафора герменевтического характера, обязанная онтологическому взгляду на некоторые обыденные предметы и явления.

Принимая такой взгляд, мы формируем эту лабораторию из базисных образов мира, базисного конфликта, "письменного стола" и "библиотеки" как параметров индивидуального пространства–времени. Основания содержательной картины мира, создаваемой автором, составляют базисные метафоры. Они являются не столько результатами индивидуального творческого поиска, сколько его "историческими априори", концептуальными формами экзистенциалов, почерпнутых в некоторой традиции и культивируемых в ходе индивидуальной биографии. Базисный конфликт – это часть картины мира, которая возникает из ее соприкосновения с другими картинами мира или условиями их существования и в рамках первой получает негативную оценку. Это своего рода "жена Сократа" – постоянная угроза исходной традиции, побуждающая к творческому акту. Миграция (переход из одной картины мира в другую) и табу (блокирование чужеродных картин мира) выражаются в базисном конфликте. Творческий результат возникает как эпифеномен базисного конфликта.

"Письменный стол" выступает в качестве индивидуального пространства, поскольку на нем происходит формирование текста путем объединения всех наличных ресурсов при одновременном рядоположении в двух (на столе) и последовательного расположения в трех (в ящиках стола) измерениях. На плоскости помещаются непосредственно используемые ресурсы, в верхних ящиках – ресурсы первой очереди, в нижних – архивы. На "письменном столе" может быть изображено все, что угодно, его размерность подобна географической карте Англии из рассказа Борхеса, которая вмещает в себя любую деталь и в том числе саму себя. "Письменный стол" – это способ работы с культурными ресурсами, иначе говоря – стиль.

"Библиотека" является образом индивидуального времени, поскольку она дает вектор упорядочивания культурных ресурсов (предшествен-

ники, современники, последователи) и определяет тем самым способы заимствования и положение текста в истории. Она подобна таким часам (или календарю), которым можно дать обратный ход с любой скоростью. Дополнение о том, что "библиотека" олицетворяет собой культурные ресурсы вообще, видимо, даже излишне.

"Письменный стол" и "библиотека" внутренне объединены и переходят друг в друга: расположение ящиков отражает темпоральную оценку, на "столе" располагаются "настольные книги" (типичный пространственно-временной кентавр), а "библиотека" формируется в соответствии с последовательностью творческих задач (близкодоступные и удаленные полки). В дальнейшем, при рассмотрении текстов Борхеса мы будем использовать эти термины без кавычек.

1. БАЗИСНАЯ МЕТАФОРА

> Наша традиция – это вся культура. Мы должны считать себя наследниками всей вселенной.
>
> *Хорхе Луис Борхес*

Борхес целенаправленно создает разные варианты метафор, предназначенных для выражения центральной идеи своего творчества и в значительной степени – практикуемой им методологии письма. Вот лишь некоторые из них:

1. Мир как библиотека, в которой каждая книга рассказывает о всех других или содержащая книгу, в которой описаны все другие книги ("Вавилонская библиотека", "О культе книг").

2. Библиотека как магический кабинет, в котором заколдованы лучшие души человечества, ожидающие нашего слова, чтобы выйти из немоты (со ссылкой на Эмерсона).

3. Мир как дворец китайского императора Кубла Хана, включающий в себя поэта, воспевающего дворец в стихах – и здесь же дворец как роман, как сон, проходящий сквозь века ("Притча о дворце").

4. Мир как сад ("Сад расходящихся тропок").

5. Мир как бесконечная сфера, центр которой нигде, а окружность – везде ("Сфера Паскаля").

6. Мир как карта города, включающая в себя изображение той же карты, или рассказ в рассказе ("Рассказ в рассказе").

Борхес, работая почти на пустом месте (традиции аргентинской литературы тогда еще только складывались), стремился максимально использовать мировые литературные ресурсы, в том числе экзотические, чтобы обеспечить широту выбора. Все его метафоры символизируют собой именно это стремление. Он черпает свое вдохновение как у признанных классиков, так и из совершенно маргинальных источников. При этом Борхес всякий раз имитирует "обращение к истокам" – чтобы самому стать классиком[1].

2. БАЗИСНЫЙ КОНФЛИКТ

Нарушение или разрушение традиции – явление, которое волнует Борхеса именно в силу указанного выше обстоятельства. Образ чужака или насильника, вторгающегося в некоторое культурное целое, присутствует в большой части его произведений ("Поиски Аверроэса", "Стена и книги", "Сад расходящихся тропок"). Пишет ли он об арабском философе, стремящемся адекватно перевести древнегреческого классика; о китайце, убивающем француза-китаиста; об императоре, сжигающем все книги, чтобы история начиналась с него, – всякий раз речь идет о некоторой глобальной метафоре, которая подвергается нападению извне. Борхес показывает, как вторжение в метафору со стороны стирает, уплощает ее; это разрушение мира в угоду личному произволу, уничтожение истории в угоду биографии. Нередко, впрочем, данный акт исходит из некоторой новой метафоры или завершается ею, как случается при введении в литературный оборот вымышленного фантастического мира ("Тлен, Укбар, Орбис Терциус"). Такой подход приводит Борхеса к умозаключению, что всемирная история есть история нескольких метафор или даже – история интонаций при произнесении метафор. Поскольку ценность истории не подвергается сомнению, то вторжение в метафору оказывается не только неизбежной частью истории, но, более того, ее творческой компонентой. Сам Борхес довольно ярко демонстрирует подобное вторжение в историю аргентинской литературы – он дистанцируется не только от классической – испанской – традиции, но и от традиции гаучо ("Мартин Фьерро"), что не мешает ему использовать принадлежащие им метафоры (Дон Кихот; образы "поножовщиков" и "куманьков").

3. СТИЛЬ И РЕСУРСЫ: ПИСЬМЕННЫЙ СТОЛ И БИБЛИОТЕКА

Почему же сам Борхес оказывается во многом чуждым аргентинскому литературному климату? Почему на родине признание приходит к нему лишь вслед за мировым признанием? Не анализируя очевидные социальные и психологические причины этого обстоятельства (к ним принадлежат длительная политическая оппозиционность писателя, его камерность и нелюбовь к официозу, а также неразвитость интеллектуальной прозы в Аргентине), обратим внимание на некоторые особенности используемого им стиля и литературных ресурсов, в которых и отразились социокультурные условия его работы. Борхес по своему первоначальному увлечению и профессиональной квалификации – литературовед, историк английской литературы. Томас Де Куинси, Бернар Шоу, Честертон, Кольридж, Карлейль, Шекспир, Беркли, Джон Донн, Уолт Уитмен и уже упомянутый Эмерсон – персонажи его новелл и его постоянные собеседники. Он вводит их в оборот, радикально расширяя испано-аргентинский литературный контекст подобно тому, как механика Ньютона послужила парадигмой науки XVIII–XIX вв., французские

просветители черпали идеи из наследия Локка, прялка Дженни и паровоз Уатта привели к европейской промышленной революции, а большая часть спортивных игр возникла из забав английских джентльменов.

Не довольствуясь привлечением чужой литературной традиции, Борхес идет еще дальше и наследует не только аутентичный дух английской литературы, но и ее рефлексию, которая сама противостоит этой аутентичности. Так, он прививает интерес к экзотике, к Востоку – его персонажами становятся арабы, евреи, индусы, китайцы; он пишет об английском издании китайской энциклопедии "Книга Дракона" и английских переводах "1001 ночи", о работах английского этнографа Джеймса Фрэзера, и о религии персидских гностиков в интерпретации английского историка. ("Эта страна воплощает для него такую меру самоосуществления, определенности культуры, когда она в силах, не поступаясь собой, узнавать и признавать иное, а потому – преодолевать себя, себя не теряя и не соблазняясь чужим. Так окраина Рима, взявшая на себя его имперскую миссию, перерастает свой удел, становясь цивилизацией и деятельно изживая имперское прошлое; так елизаветинцы переносятся мыслью в Грецию и Испанию, Италию и Скандинавию, Киплинг дарит Англии и миру Индию, Фицжеральд – персидский Восток, а Эванс – минойскую древность. Сам Борхес (достаточно взглянуть на содержание его наиболее представительного и объемистого сборника эссе "Новые расследования") едва ли не весь свой значимый мир принял из рук англичан; добавим к этому настольную "Историю" Гиббона, труды английских востоковедов и историков религии, наконец, сам англосаксонский узел, одни "концы" которого ведут в Скандинавию, а другие – в Америку, включая английских генералов времен южноамериканской войны за независимость и летописцев природы и обычаев края вроде неутомимого Бертона и внимательного Хадсона"[2].

Постоянным рефреном звучат у Борхеса ссылки на древнекитайскую литературу – по его мнению, наиболее древнюю, многообразную и загадочную и – главное – совершенно чужую аргентинской словесности. Борхес словно поставил задачу доказать, что литература едина в самых ее различных проявлениях и что самые далекие и экзотические традиции иной раз ближе ему, чем испанская литература, классический язык которой требует специальной подготовки. Последняя должна быть понята как миф и притом один из многих мифов, на который может опираться аргентинская литература – так Сервантес писал о современной ему жизни, опираясь на раннесредневековые легенды и не подозревая, что вторичная рефлексия превратит в миф его отнюдь не эпического героя ("Притча о Сервантесе и Дон Кихоте"). В качестве иллюстрации роли и предназначения литературы Борхес берет иудаизм с его понятием "священной книги" и каббалистикой – лингвистическим творением мира – синонимом литературного творческого процесса. Отдельный источник Борхеса – это своеобразная этнография аргентинской истории, специфическое истолкование народных традиций. Борхес и сам питается из этого источника и вместе с тем творит очередной миф, квазиромантически выписывая фигуры простодушно кровожадных

солдат, гордых поножовщиков и забубенных куманьков – героев танго и ножа. Борхес недаром писал о Бабеле – он сам играет роль буэнос-айресовского Бабеля – ученого очкарика, пишущего о подворотне, но только Бабеля, состоявшегося в полноте всех своих возможностей. Кроме того, если образцом для Бабеля служил Мопассан, а Одесса стала мечтой о Марселе, то Борхес не пользуется подобного рода аналогиями и, скорее, записывает впечатления "включенного наблюдателя" – социального антрополога (впрочем, сравнение Борхеса и Бабеля увело бы нас слишком далеко).

У Борхеса, писавшего об Аргентине в духе необарочного авангардизма 20-х годов, обращение к народным традициям – вовсе не "поиск истоков" или поэтизированное оправдание истории. Это скорее представление "своего как чужого", критическая отповедь всякому национализму и шовинизму. Так проходит первую проверку нарождающийся собственный стиль, в основе которого лежит образ литературной онтологии как единого в своем многообразии бытия духа. Теперь вспомним введенное нами различение гомогенной и гетерогенной онтологии и классификацию языкового поведения (М. Дуглас)[3]. Переход от группы С с ее крайним индивидуализмом в контексте гетерогенной онтологии к группе *D* с социализированным индивидом в контексте гомогенной онтологии – главный пункт, характеризующий творчество. Парадокс заключается в том, что последовательно первичный текст не может быть написан вообще ("мысль изреченная есть ложь"). Поэтому процесс творчества осуществляется на границе между полным индивидуализмом, замкнутостью в себе самом и способностью профессионально использовать, видоизменяя и дополняя их, социально конструируемую креативную технику и культурные ресурсы. Искусство творчества – в балансе между этими крайностями на мосту между двумя типами космологий и двумя типами опыта.

Именно так поступает Борхес, используя историю и этнографию Аргентины как форму псевдосоциализации своего творческого индивидуализма: "приобщение к народному духу" происходит с помощью процедуры остранения (Брехт) и прощания с прошлым. Борхес готов сделать отчетливый выбор – история Аргентины должна начинаться с него самого (подобно истории Китая, должной начинаться с императора, повелевшего сжечь все книги), в отличие от истории литературы, в которой Борхес собирается без сожаления раствориться. История литературы становится, таким образом, подлинной историей и домом Борхеса – аргентинца-космополита, расширяющего Буэнос-Айрес до размеров всего мира.

Чтобы приблизиться к ощущению борхесовского стиля, представим себе рабочую комнату Борхеса (больше в метафорическом, чем буквальном смысле, конечно). Итак, значительную часть кабинета занимает большой старый письменный стол, доставшийся еще по наследству. Темная лакированная крышка стола стремится вместить в свое пространство все наличные ресурсы писателя, на столе хаос книг и черновиков, отражающий легкодоступность и многообразие борхесовских ассоциаций, их причудливую взаимосовместимость. Светлый экран

посреди стола – чистый лист, на котором Борхес просматривает и отбирает будущие компоненты текста. Перемещение из темноты (с крышки стола) на свет (на поверхность листа) символизирует собой акт рефлексии, рассудочный акт по упорядочиванию хаотического, темного многообразия ассоциаций. Очередной исписанный, с многочисленными следами правки лист пополняет кипу черновиков. В сущности мы не обнаруживаем на столе готовых рукописей – только черновики. Готовность рукописи является для Борхеса абстракцией, произвольным решением, случайным порывом ветра, сбрасывающим листы с письменного стола и тем самым – на неопределенный период – прерывающим творческий процесс.

Впрочем, рукописи исчезают со стола и другим путем. Иногда Борхес не в состоянии отыскать нужное ему на поверхности стола. Тогда он выдвигает ящики и начинает процедуру обмена между внешним и внутренним содержанием стола – в соответствии с изменяющимся фокусом исследования. Так человек, ремонтирующий, к примеру, старый велосипед, ищет запасные части не в магазине, а в ящике, где собраны всякие гайки, кронштейны и другие забывшие свое происхождение железки. Они, впрочем, уже как-то упорядочены предшествующими поисками: в верхних ящиках находится то, что, не вмещаясь на поверхность стола, вместе с тем используется наиболее часто. Если, скажем, философский словарь Маутнера – борхесовская настольная книга, в которой черпаются общие сведения о Джордже Беркли, то объемистый конспект "Трактата" находится в верхнем ящике стола, как скоро идея субъективности стоит в центре творчества Борхеса. В этом же ящике могут обнаружиться заметки о переводчиках и комментаторах китайской энциклопедии, которой тоже зарезервировано место среди настольных книг. Наконец, в самых нижних ящиках собираются варианты готовых работ Борхеса, которые пока не предназначены для публикации, но витают где-то в подсознании как временно отложенные или вообще тупиковые ходы, не имеющие содержательного смысла и лишь очерчивающие пределы смыслового контекста. Это – архив, заросшие кустарником обочины дороги, по которой в данный момент направляется борхесовская мысль.

Образ дороги возникает здесь не случайно: письменный стол и его окрестности – пространственная сфера, в рамках которой разворачиваются путешествие и приключения Борхеса в литературе. Точнее, это набор разных пространств; переход из одного в другое – любимое занятие писателя, формирующее замысел и коллизию рассказа. Парашютный прыжок из аэроплана первой мировой войны в сад-лабиринт китайского мудреца и такое же стремительное возвращение, подобное падению со скалы, назад – вот вам и "Сад расходящихся тропок". Мгновенный как гештальт-переключение и ослепительный как средиземноморское солнце переход из хтонического подземного мира минойского человека-быка к позиции героя-олимпийца Тесея – такова логическая схема рассказа "Дом Астерия". Постоянная смена позиций рефлексии как черта стиля в онтологическом смысле есть создание собственного уникального творческого пространства, в котором реальности отби-

раются и перебираются с поразительной и завидной легкостью. Свобода – не дар, а обязанность творца: реальность существует, только будучи рассказана, записана и прочитана. Уважению к культурным ресурсам нет места на письменном столе, ибо рождение читателя означает смерть автора. Множественность пространств обнаруживает их относительность. Реальность может быть иной – стоит только захотеть. В первичных текстах – а именно они создаются за письменным столом – источники до такой степени снизводятся до статуса материала, что исчезает зримая грань между реальными историческими ресурсами и выдуманными. Цитата граничит с провокацией, прочитанное – с приснившимся. Здесь Борхес чувствует себя свободным и творит новые мозаичные, гармоничные в своей противоречивости миры, путешествуя через культурные пространства и создавая новую литературу.

Однако эти пространства не даны непосредственно, а представляют собой остановки в ходе путешествий во времени. В сфере времени индивидуальная свобода претерпевает уже существенные ограничения. Путешествия во времени ведут за пределы пространственной сферы. Здесь Борхес поднимается от стола и направляется в библиотеку, руководствуясь не стремлением разнообразить, множить реальности, но потребностью приобщиться к миру и даже слепо раствориться в нем, независимом от Борхеса. Если в сфере пространства он – кочевник-завоеватель, "покоритель земель", то здесь – оседлый землеили архивопашец, "служитель почвы", следующий не творческому произволу, а властвующим над ним схемам культурного родства.

У Борхеса большая домашняя библиотека, во многом собранная еще родителями и постоянно пополняемая им самим, чрезвычайно интернациональная по содержанию. Однако его невозможно представить без работы в Национальной библиотеке и постоянного послеобеденного "путешествия в библиотеку" по Южному району Буэнос-Айреса. Библиотека самого Борхеса чрезвычайно велика, но не бесконечна. "Вавилонская библиотека" или "книга песка", т.е. бесконечные библиотека и книга – мечта и кошмар, преследующие Борхеса. По существу, часть его библиотеки располагается на и в письменном столе – если иметь в виду "настольные книги" и "рабочий архив". Что же отличает библиотеку в понимании Борхеса от простой груды любимых книг? Прежде всего то, что только в библиотеке происходят *поиск, идентификация и классификация* книг – процедуры, которым нет места на письменном столе и среди знакомых книг вообще. В библиотеке книга – первичная реальность, а операции с книгой вторичны, в то время как на письменном столе первичны операции – чтение, интерпретация, письмо, результатом которых и оказывается книга.

Для пояснения этой мысли воспользуемся несколько видоизмененной аналогией К. Хюбнера, касающейся метафизической онтологии общей теории относительности[4]. Вообразим себе толстый тканый ковер, лежащий в комнате, по периметру которой расставлены письменные столы. Сидящие за столами люди пытаются зарисовать ковер, нити которого густо переплетены между собой, и делают это, исходя каждый из своей системы координат. Для всякого наблюдателя произвольно

взятая нить будет пересекаться с некоторыми другими, и картина, рисуемая им, с необходимостью будет отличаться от других изображений ковра. Однако всегда можно сказать, что существует некоторое объективное пересечение нитей, поскольку ковер не зависит от наблюдателей. Книги в библиотеке подобны нитям ковра: каждая из них наполнена аллюзиями и явными ссылками на другие книги, представляет собой чью-то критику или комментарий, занимает то или иное место в некотором литературном, научном и т.п. направлении, укладывается в одну классификацию и не укладывается в другую. Однако все это – лишь проекции книг на письменном столе. Единственной реальностью для Борхеса нередко оказываются книги и их многообразие – этот мир культуры не только объективен, но и определяет структуру остального мира, потому что в библиотеке есть все; в ней запечатлены все мысли и чувства, все события и деяния, все образы мира и человека.

Конечно, речь идет о "возможной библиотеке", существование которой Борхес обосновывает вполне в духе кантовского трансцендентализма; но с другой стороны, что мы в самом деле знаем о прошлой культуре? Быть может, в вавилонской или александрийской библиотеке хранились такие манускрипты, в которых содержались точнейшие предсказания всего существующего на многие (или все?) века вперед. Поэтому нередко задача состоит лишь в том, чтобы *найти* нужную книгу, подобно тому как физики ищут новые источники энергии, историки – подлинные обстоятельства смерти Гитлера, палеонтологи – недостающее звено в цепи между человеком и обезьяной, а ребенок – пропавшую игрушку, полагая, что все это независимо от них существует в действительности. Никто из них не сомневается в существовании предмета поиска, почему же следует отказать себе в надежде найти бесконечную книгу, в которой описаны даже ее собственные поиски? Для того чтобы осмысленно искать, необходимо предварительно идентифицировать все наличные книги, кратко описать их содержание в аннотациях и обзорах. Не это ли подсознательное стремление двигало Борхесом в его неудержимом чтении и рецензировании? Здесь Борхес обнаруживает бездонность всякой классической книги и бесконечность процесса ее идентификации. Это хорошо видно в его истории о переводчиках "Тысячи и одной ночи", когда содержание арабских сказок оказывается глубоко переплетено с различными идеологиями и техниками перевода. Если Витгенштейн говорит, что языковая игра представляет собой "всю культуру", то Борхес не побоится утверждать, что всякая классическая книга вмещает в себя культуру той группы людей, для которых она глубока, как космос, и составляет предмет непостижимо преданного чтения. И дело даже не в содержании книги, а скорее в *возможностях* чтения, которые она предоставляет.

Так, бессодержательная и бесконечная "книга песка" и в самом деле засасывает, как зыбучие пески; так и книга еврейской мистики "Зогар" писана не для информации об устройстве сверхъестественной реальности, а для *бесконечного чтения*, создающего онтологию языка и ментальность еврейского народа. Там, где подводят процедуры идента-

фикации книги, все же остается возможность классификации и определения тем самым если не содержания книги, то хотя бы места ее на полках библиотеки.

Но что есть для Борхеса классификация? Он отчетливо осознает историчность всякой таксономии, стандарты которой по-своему задают китайская "Энциклопедия благодетельных знаний" или создатель универсального языка Дж. Уилкинс. Книги расставляются на полках в зависимости от того, какую классификацию мы принимаем. А если не существует единственно истинной классификации? В таком случае библиотека из собрания книг превращается в место обсуждения различных классификаций. А если библиотека – это еще и образ мира, то она, более того, *космологический спор*, дискуссия об устройстве мира или о многообразии миров. На фоне этого поиск книги есть подлинное путешествие по неведомым мирам, смысл которых предстоит понять – скорее на опыте, чем исходя из каталога. При любви Борхеса к математике нетрудно представить его размышляющим о трансформации теоремы Геделя о неполноте формальной арифметики в теорему о неполноте всякого библиотечного каталога. Путешествие по библиотеке, которая, очевидно, характеризуется гетерогенной онтологией, нетрудно отождествить с мифическим поиском чаши Грааля или похищенной злодеем суженой. При этом в ходе поиска становится все яснее, что точные выходные данные книги нам неизвестны. Вернее, мы читали и знаем некоторые книги, но они уже законспектированы, лежат в столе или возвращены нами на определенную полку, которая тем самым подчинена определенной классификации. Мы можем также опираться на чужой опыт и находить книги по шифру или с помощью библиографа. Но для того чтобы получить точную справку, нужно точно сформулировать вопрос. Если же мы только *слышали* о книге или об авторе, и она заинтересовала нас так, что появилось желание ее прочесть, то книга уподобляется портрету заморской красавицы, легенде, мифу, который почти невозможно разоблачить. И это совсем не тот миф, который создается читателем *после* прочтения книги и по поводу которого можно спорить; подлинный миф о книге создается *до и независимо* от ее чтения, именно поэтому он невнятен, неоспорим и глубок, как космос. Так у философов-марксистов возникали мифы по поводу книг (и тем самым идей) западных философов, не читанных ими и потому загадочных и невероятно привлекательных.

Итак, реальность библиотеки для посетителя не является субстанциальной, каковой она предстает для самого библиотекаря. Для человека, *ищущего* книгу, эта реальность транзитивна, функциональна, динамична, как реальность *поиска*. Человек приходит в библиотеку, как раньше он отправлялся в далекое путешествие, – для расширения своего опыта. Предельные случаи такого путешествия описываются в мифах о посещении преисподней (путешествие Орфея, например) для встречи с умершими. Для греков ворота в царство мертвых, помимо смерти, открывали или любовь, или героизм, или божественная поддержка. Для читателя же таким ключом служит созданный им самим

миф о духовном родстве с автором той или иной книги. Для этого полубессознательно выявляются те биографические данные об авторе (характеристические, профессиональные, национальные), которые позволяют соотнести его с читателем и тем самым вывести привлекающие последнего идеи, образы и стиль из некоторого общего корня – так сказать, тотемного предка. Борхес считает возможным механизмом создания такого рода мифов сон.

Подобно тому, как во сне человек получает сообщение от своего небиологического предка, так и в библиотеке книга сама находит читателя. Читатель "заброшен" в библиотеку и "потерян" в ней ничем не менее чем "заброшена" и "потеряна" книга. Они ищут друг друга, как божественного знамения, позволяющего обоим обрести подлинное (на время) естество. Библиотека выступает как магический кабинет, в котором заколдованы лучшие души человечества. Надо открыть книгу, и тогда они очнутся (Эмерсон). Детство Борхеса прошло в библиотечном лесу, населенном английскими книгами; его тотемными предками органически стали Эмерсон и Киплинг, Колридж и Беркли, Де Куинси и Честертон.

К чести Борхеса, он не ограничивается, так сказать, "племенным сознанием" и предпринимает рискованные путешествия в другие библиотеки. Благодаря этому его опыт расширяется до Шопенгауэра и китайцев, древнееврейской мистики и арабских сказок. Казалось бы, Борхес путешествует из Аргентины в Англию и из нее – в Германию и на Восток. Однако опыт аргентинской литературы, который с логической точки зрения должен был бы составлять для Борхеса непосредственную эмпирическую реальность, в историческом плане образует лишь один из поздних, рефлексивных пластов сознания. Непосредственное, "племенное сознание" – это для него английская литература. Аргентинской реальности присущи почти такие же тайна и колорит, что средневековому Китаю. Чем дальше продвигается Борхес в реальности библиотеки, тем активнее его поисковая ориентация; теперь уже не книги находят его, а он все увереннее и целенаправленнее отыскивает их. Плутание по библиотеке заканчивается, лабиринт превращается в коридор, и тем самым Борхес все ближе подходит к выходу из библиотеки, за дверью который вновь начинается его рабочий кабинет. Принесенные им книги занимают каждая свое место в пространстве письменного стола, и вновь волшебное превращение, гештальт-переключение: из мифологических знамений и символов, подлежащих расшифровыванию, книги становятся рабочими орудиями, известные качества и возможности которых используются для выполнения некоторой творческой задачи.

Пояснению космологии Борхеса может служить его понимание литературы и поэзии, в котором онтология и герменевтика взаимопереходят друг в друга.

"Монгольский император в XIII веке видит во сне дворец и затем строит его согласно своему видению; в XVIII веке английский поэт, который не мог знать, что это сооружение порождено сном, видит во сне поэму об этом дворце" – так описывает Борхес почти сверхъ-

естественное событие, в котором Кубла Хан и Колридж каждый на свой лад оказались причастными к некоторому "вечному архетипу", постепенно входящему в мир ("Сон Колриджа")[5]. В другом эссе Борхес пересказывает китайскую легенду о том, как император показывал поэту свой дворец и в конце осмотра выслушал стихотворение, принесшее поэту бессмертие и смерть одновременно. «Текст утрачен; кто-то слышал, будто он состоял из одной строки, другие – из единственного слова. Правда – и самая невероятная – в том, что стихотворение содержало в себе весь гигантский дворец до последней мелочи, включая каждую бесценную фарфоровую вазу и каждый рисунок на каждой вазе, и тени и блики сумерек, и каждый безнадежный и счастливый миг жизни прославленных династий смертных, богов и драконов, обитавших здесь с незапамятных времен. Все молчали, а император воскликнул: "Ты украл мой дворец!" – и стальной клинок палача оборвал жизнь поэта. Другие рассказывают иначе. В мире не может быть двух одинаковых созданий, и как только (по их словам) поэт окончил читать, дворец исчез, словно стертый и испепеленный последним звуком» ("Притча о дворце").

Проявления этого архетипа подвержены течению времени – от дворца остались лишь развалины, или он исчез совсем, от поэмы сохранились в памяти лишь несколько строф или вообще ничего, – но случайный вымысел превращается в миф и уже воспринимается как первоначальный замысел, и наоборот: прасобытие, уходящее в глубины времен (кто были предшественниками императора на этом пути?), питает человеческую креативность, которая в свою очередь постигает самую суть архетипа.

Поиски истины народного духа ("Ундр"), заветного слова Вселенной, имени Бога – это все равно рискованные и завораживающие предприятия, приводящие в случае неудачи к безумию ("Книга песка"), или к смерти – в случае успеха. Этим самым Борхес демонстрирует неразрывность герменевтического вращения мира и языка друг вокруг друга. Невозможно отказаться от желания напомнить о стихах, запечатлевающих эту неразрывность. Итак, ход в одну сторону:

О, если б знал, что так бывает,
Когда пускался на дебют,
Что строчки с кровью – убивают,
Нахлынут горлом и убьют!

Когда строку диктует чувство,
Оно на сцену шлет раба,
И тут кончается искусство,
И дышат почва и судьба.

И в другую:

И сады, и пруды, и ограды,
И кипящее белыми воплями
Мирозданье – лишь страсти разряды,
Человеческим сердцем накопленной.

Так заканчивается путешествие во времени, вновь превращаясь в пространственное путешествие. Из библиотеки – сферы вторичных текстов и объективного знания, в которой субъект творчества разыгрывает социальные роли, Борхес возвращается назад к письменному столу – в соответствие со схемой английского антрополога Мери Дуглас[6] происходит переход из одного языкового кода, из одной социальной группы в другую и обратно; именно посередине между двумя группами разворачивается неуловимый процесс творчества. Это повторяется до тех пор, пока Борхес не утрачивает зрения. Слепота, однако, из обычной старческой болезни вырастает до размеров мифического символа: вещие прорицатели и пророки не нуждаются во внешнем зрении. И в самом деле: к этому времени миграции по лабиринтам библиотек постепенно уже утрачивают для Борхеса характер путешествия и приключения. Он перестает творить в нашем понимании, он начинает жить в целостности времени и сливается с тем бытием, напряженный взаимообмен с которым занимал его до сих пор. Ослепнув, Борхес превратился в живого классика, каждое новое слово которого написано вчера и навсегда.

4. ТВОРЧЕСТВО И ЕГО ИСТОЛКОВАНИЕ

> Однажды я попытался освободиться от него и сменил мифологию окраин на игры со временем и пространством. Теперь и эти игры принадлежат Борхесу, а мне нужно придумывать что-то новое. И потому моя жизнь – бегство, и все для меня – утрата, и все достается забвенью или ему, другому. Я не знаю, кто из нас двоих пишет эту страницу.
>
> *Хорхе Луис Борхес*

Вспомним теперь тезис о том, что творчество – это редукция жизни к тексту, а истолкование творчества – дедукция жизни из текста. Жанр "вымышленных историй" Борхеса предоставляет для данного тезиса достаточно доказательств. Во-первых, что значит для Борхеса словосочетание "выдуманные истории"? Он ведь никогда не выступает как чистый ученый – филолог, историк и т.п., все его истории – художественный вымысел. Однако здесь он специально подчеркивает "вымышленность" своих рассказов, и тому есть одно единственное (как сказал бы Борхес, пришедшее мне в голову сегодня, 7 ноября 1995 г., в день моего рождения) основание: вымысел тождествен творчеству.

Возьмем для иллюстрации рассказ Борхеса "Тема предателя и героя". Так же поступает он в эссе "Поиски Аверроэса", "Тлен, Укбар, Орбис Терциус", "Дом Астерия", "Аналитический язык Джона Уилкинса" и др.). Предмет рассказа – повествование некоего Райена, правнука героического Фергюса Килпатрика, ирландского заговорщика, застреленного в 1824 г., накануне победоносного восстания против британского владычества. В ознаменование столетия со дня его гибели Райен пишет книгу, стремясь восстановить обстоятельства смерти своего

знаменитого предка, и приходит к неожиданному выводу. Смерть Килпатрика была его казнью, на которую он был осужден самими заговорщиками, признавшими его виновным в предательстве идеи восстания. Килпатрик согласился с приговором, но просил такой смерти, которая послужила бы интересам борьбы за независимость Родины. Тогда его старый друг Нолан, переводчик Шекспира на гэльский, создает сценарий его убийства, совершая плагиат у другого драматурга, у знаменитого врага-англичанина. Килпатрик и заговорщики с увлечением воспроизводят сцены из "Макбета" и "Юлия Цезаря" на улицах Дублина – поступки и ситуации, спланированные Ноланом, а затем ставшие историческими событиями. Тщательно обставленное убийство предателя и героя в ложе театра, предвещавшей ложу Линкольна, становится последней каплей, переполнившей чашу народного гнева и послужившей успеху восстания. Под явным влиянием Честертона (изобретателя и разгадчика изящных тайн) и надворного советника Лейбница (придумавшего предустановленную гармонию) Борхес заключает:

"В произведении Нолана пассажи, подражающие Шекспиру, оказались *менее* драматичны; Райен подозревает, что автор вставил их, дабы в будущем кто-нибудь угадал правду. Райен понимает что и он также является частью замысла Нолана... После долгих раздумий он решает о своем открытии умолчать. Он издает книгу, прославляющую героя: возможно, и это было предусмотрено"[7].

Интерпретация культурного артефакта как результата творчества выявляет лежащие в его основе структуры: вы-мысел задает контуры за-мысла. Понять смысл этого замысла – значит развернуть сценарий до некоторого жизненного эпизода, а затем выявить его автора, авторские интенции (осуществленные, слегка обозначенные, нереализованные вообще), социокультурные и текстовые источники за-мысла. Интерпретация творчества превращается тем самым в изображение реального жизненного эпизода, материал которого, конечно, нельзя буквально просто "дедуцировать из текста", он должен быть знаком, близок исследователю творчества так же, как самому автору за-мысла знакомы и близки тексты, принимаемые им за первичные.

Но что же такое творчество само по себе? Как уже говорилось, это обратный – по отношению к его интерпретации – процесс. Творить – это понять смысл жизни, приписав ей за-мысел (жизненный сценарий, который осуществился когда-то давно или реализуется завтра). Приписывание за-мысла не является произвольной процедурой; оно начинается с осознания экзистенциального характера ситуации и поисков выхода из нее. Для этого начинается поиск, призванный в многообразии жизненной реальности, образующей данную ситуацию, обнаружить "знамения" – будущие отправные точки за-мысла. Такими "знамениями" могут оказаться странность характера, нелогичность поступка, загадка текста (текст – тоже элемент жизни) – все, что не укладывается в стандартное течение событий. Набор "знамений" образует "архетип", или "архэ", – первоначальное событие, задавшее некоторую культурную ситуацию на многие века вперед (из таких "архетипов" и складываются, в понимании Борхеса, тексты, называемые им "классическими").

Это происходит у Борхеса почти так же, как у Леви-Строса при истолковании мифа (архетип обозначается им термином "мифема"). Чтобы пояснить, что под этим понимается, мы приведем почти классический пример истолкования Леви-Стросом мифа о Эдипе в изложении Курта Хюбнера[8].

«Он начинает с редукции отдельных высказываний данного мифа к кратким предложениям типа "Кадм ищет свою сестру Европу" "Эдип женится на своей матери Йокасте", "Антигона хоронит своего брата Полинейка" и т.п. Они затем нумеруются, причем предложения с элементами сходного содержания получают одинаковые числа. Например, если говорится: "Эдип убивает свого отца Лая" и "Этеокл убивает своего брата Полинейка", то в обоих случаях речь идет об убийстве родственника. Предложения с одинаковыми числами объединяются в группы, которые Леви-Строс называет "мифемами". Они представляют собой строительные камни и конституенты мифа. Теперь мифема обозначается таким образом, что относящиеся к ней предложения выписываются одно под другое, в столбец, и данные столбцы упорядочиваются так, что при чтении строчек слева направо и сверху вниз может быть прочитана временна́я последовательность описываемых событий. Тогда образуется, например, следующая схема:

I	II	III	IV
Кадм ищет свою сестру Европу	Спартанцы убивают друг друга	Кадм убивает дракона	Лабкад (отец Лая) хром
Эдип женится на своей матери Йокасте	Эдип убивает своего отца Лая	Эдип убивает сфинкса	Лай (отец Эдипа) неуклюж
Антигона хоронит своего брата Полинейка	Этеокл убивает своего брата Полинейка		Эдип страдает отеком ног

Итак, в мифемах прочитываются, согласно Леви-Стросу, следующие *структуры*: столбец I содержит события, в которых выступает переоценка кровного родства; столбец II – напротив, такие, которые связаны с его недооценкой; столбец III интерпретирует освобождение человека от его автохтонного происхождения; столбец IV показывает, напротив, зависимость от него. Последнее нуждается в кратком объяснении: из посеянных в земле зубов убитого дракона вырастают люди, в то время как имена "Лабкад", "Лай" и "Эдип" намекают на физическое несовершенство, в котором прослеживаются следы мифического рождения из земли. Столбцы I и II, с одной стороны, и столбцы III и IV – с другой, находятся тем самым в диалектическом отношении друг к другу.

Если теперь читать строчки указанной выше схемы слева направо и сверху вниз, то возникает *временное* течение событий, описываемых мифом. Если же читать каждый столбец как некоторое единство, как мифему, то тогда впервые раскрывается тайный *смысл* мифа. Этот смысл, по Леви-Стросу, состоит именно в том, что миф предлагает

некую "логическую модель" для разрешения тех противоречий, которые обнаруживаются между построенными столбцами. Леви-Строс рассуждает так: переоценка кровного родства – мифема I – ведет к самоуничтожению точно так же, как и его недооценка – мифема II; убийство хтонического животного (дракона, сфинкса) – мифема III – ведет к снятию человеческого происхождения, в то время как хтоническое увечье человека – мифема IV – несовместима с наличием родителей».

Дискуссия с Леви-Стросом и Хюбнером сейчас не входит в нашу задачу. Эта аналогия была призвана только пояснить логику мышления детектива Лённрота из эссе Борхеса "Смерть и буссоль", заметившего ряд несообразностей в цепи загадочных убийств и затем уложившего их в систему, исходя из канонических текстов иудейской мистики. (Аналогичны эссе "Стена и книги", "Сад расходящихся тропок", «Скрытая магия в "Дон Кихоте"»).

Расследуя убийство еврейского талмудиста, Лённрот натыкается на непонятную надпись ("Произнесена первая буква имени") и оставшиеся в гостинице книги и приступает к их чтению. После совершения второго и третьего убийства, сопровождавшихся аналогичными надписями, он приходит к заключению, что они образуют собой некое неизреченное и тайное имя Бога, состоящее из четырех букв, расположенных по углам правильного ромба ("Тетраграмматона" – понятие иудейской мистики). Предполагая, что убийства – лишь цепь поисков имени Бога сектой хасидов, а затем высчитав убийцу и место последнего преступления, Лённрот отправляется туда для захвата преступников и... попадает в ловушку. Оказывается, что все убийства совершались именно для того, чтобы обмануть и убить самого Лённрота, с которым у главаря местной еврейской банды Реда Шарлаха были личные счеты. Последний построил вокруг детектива своего рода мистический лабиринт, куда тот в конце концов угодил. Можно воспользоваться указанной выше схемой Леви-Строса–Хюбнера для реконструкции позиций Шарлаха и Лённрота.

I Текст	II Источники	III Геометрия	IV Место	V Время	VI Событие
"Произнесена первая буква Имени"	"Сефер Йецир" монография о Тетраграмматоне монография о секте хасидов	Северная вершина ромба	"Отель Дю Нор"	3 декабря	Убийство талмудиста Марка Ярмолинского
"Произнесена вторая буква Имени"	Вывеска из ромбов	Западная вершина ромба	Старая красильня	3 января	Убийство бандита Асеведо из шайки Шарлаха

I Текст	II Источники	III Геометрия	IV Место	V Время	VI Событие
"Произнесена третья буква Имени"	Рисунок из ромбов на одежде арлекинов – возможных убийц Письмо с геометрическим опровержением возможности новых убийств Еврейско-греческий словарь	Восточная вершина ромба	"Ливерпуль –Хауз"	3 февраля	Убийство Грифиуса-Гинзберга (имитация)
"Произнесена четвертая буква Имени"	Недостающий текст	Южная вершина ромба	Вилла "Тристле-Руа"	3 марта	Убийство Лённрота

Теперь, если мы будем читать эту схему справа налево и сверху вниз, то получим ход мыслей Лённрота, умозаключающего от убийства к его мотиву. Возможная же логика самих убийц (по Лённроту) состоит как раз в построении жизни как поиска и интерпретации текста – это соответствует чтению схемы слева направо и сверху вниз. Читая схему сверху вниз по столбцам, получаем сам мистический текст, его источники, его пространственно-временные симметрические интерпретации, наконец, реальные факты (или их имитации в форме фактов). Если же рассматривать рассказ Борхеса как миф, то столбцы I и VI соответствуют мифемам (Леви-Строс), или архэ (Хюбнер). А если читать схему снизу вверх и справа налево, то получим действительный замысел Шарлаха.

Борхес не столько создает новые мифы (в конце концов миф это продукт работы многих поколений), сколько показывает, как работают старые, если мы принимаем их всерьез, а также то, как могут быть истолкованы и разработаны мифы, если мы относимся к ним только как к культурному наследию. И то, и другое для Борхеса – лишь *варианты* чтения мифа: слева направо, снизу вверх или как-либо еще. В каком же мифе он живет сам, об этом мы как раз и стремились догадаться.

Итак, чем же характеризуется, говоря кратко, творческий стиль Борхеса? Он везде занят фактически одним и тем же: он проводит "расследования" (образ детективного жанра постоянно находится у него перед глазами, недаром он писал "чистые" детективы), пытается проникнуть в тайну того, как индивидуальные творческие ходы приводят к формированию фундаментальных идей и метафор, определяющих направления сознания целых поколений. К примеру, он прослеживает перипетии переводов "Тысячи и одной ночи", поэмы "Кубла Хан", понятия сферы, историю фантастического замысла Тлена, источники Кафки и проч. как удачных и неудачных, знаменитых и едва известных, реальных и выдуманных опытов творчества. Применительно к поэзии он пишет о том, что фактически все писатели суть один человек, воплощение единого креативного потока. Из того же ряда его размышления о библиотеке как образе мира, единой книге и едином языке, о карте, вмещающей себя самое и проч. Его "архивно-метафизические" размышления (у Борхеса, однако, понятие "архива" фактически смыкается с понятием "архэ", хотя в обыденном понимании они противоположны друг другу: архэ – исток креативности, а архив – кладбище ненужных сведений) призваны суммировать, каталогизировать индивидуальные метафоры, способные претендовать на роль каббалистических букв, из которых складывается мир. И вместе с тем само творчество постоянно переходит у Борхеса в его интерпретацию и наоборот. Он то строит и прослеживает судьбы жестких структур (сферы, цикла, лабиринта), то показывает текучесть и поливариантность культурных универсалий (библейских притч, классических литературных героев). Это – не просто игра. Борхес ухватывает и реализует суть герменевтического ви́дения мира, создающего традиции и поклоняющегося им одновременно. Борхес постоянно демонстрирует неизбывность герменевтического круга, вращение в котором совпадает с восхождением по ступеням понимания – зыбкого, обратимого, нелинейного процесса, но уж очень напоминающего реальное человеческое творческое познание, неподражаемым мастером и интерпретатором которого он был.

Излишне, видимо, напоминать о том, что Борхес часто выступал в роли учителя и неисчерпаемого источника современных постструктуралистов и постмодернистов, порой непринужденно замалчивающих свои обязательства перед ним.

[1] См.: *Борхес Х.Л.* Сочинения: В 3 т. Рига, 1994.
[2] *Дубин Б.* Всегда иной и прежний // Там же. Т. 1. С. 24–25.
[3] См.: *Касавин И.Т.* Миграция. Креативность. Текст. М., 1999.
[4] См.: *Huebner K.* Die Wahrhei des Mythos. München, 1985. S. 43.
[5] *Борхес Х.Л.* Сочинения. Т. 2. С. 21–22.
[6] См.: *Касавин И.Т.* Познание в мире традиций. М., 1990. С. 85–87.
[7] *Борхес Х.Л.* Сочинения. Т. 1. С. 342.
[8] См.: *Хюбнер К.* Истина мифа. М., 1996.

СУПЕРМОДЕРН ИЛИ ПОСТМОДЕРН? ДЕКОНСТРУКЦИЯ И МИСТИКА В ДВУХ ВЕРСИЯХ ПОСТМОДЕРНИЗМА[1]

Петер Козловски

Кто верно назовет предмет, тот получит власть над ним. Кто даст эпохе правильное имя, тот обретет возможность воздействовать на ее облик. Время – это континуум, не ведающий границ. Рубежи эпох – искусственные обозначения, которые дают историческому времени сами люди.

Начиная с христианства существует потребность в том, чтобы не только размечать историю хронологически (скажем по династиям или запоминающимся событиям), но и определять целые эпохи всемирной истории. Время мира подлежит подразделению. Христианское подразделение времени отвечает этапам истории искупительного подвига Христа: эпохам сотворения мира, грехопадения, спасения и конца времен. Согласно Августину, Бог создал время вместе с миром. До сотворения не было и времени: временная последовательность выступает только в наличном бытии сотворенного. Время безызъянного сотворения, время падшего творения, время спасения, время завершения – такова схема христианской истории искупления. Saeculum, век бытия, в котором мы живем с момента перемены времен, является, согласно Августину, эпохой спасения и ожидания конца, промежутком между падением и завершением. Saeculum буквально означает столетие, но Августин называет так эон христианства, прекрасно сознавая, что с момента явления Христа до его, Августина, времени прошло больше столетия.

Saeculum – это не гомогенное, физическое время, протяженностью в 100 лет, но эон, век мира, длительности которого мы не знаем, поскольку само его дление – во длани Божьей. Согласно Евангелию от Матвея, даже Сын человеческий не знает часа страшного суда, т.е. конца saeculum'a. В этом ви́дении истории как истории искупления крест на Голгофе образует единственную твердо установленную точку отсчета, начало координат, или центр координатного креста истории. Из этого пункта устремляются два луча, два учения, развертывающиеся в двух направлениях, – к прошлому и к будущему. Это протология, или учение о первовремени (о сотворении и грехопадении), и эсхатология – учение о конце времен и свершении. Дальше этого мы, согласно христианству, не можем проникнуть в тайну времени и тем самым овладеть им, ибо Бог, а не человек является властителем истории.

Возникшие вместе с христианством гностические учения II–III вв. не удовлетворяются этим ви́дением истории, основанном на понимании ее

---

[1] Перевод Ю. Басилова

как истории искупления, разделенной на эпохи безызъянного сотворения, грехопадения твари, спасения и завершения. Гностицизм пытается познать божественные эоны, эпохи жизни Бога и мира и овладеть ими. С его точки зрения, божественное – это и есть сама история. Эоны, века мира суть века Божьей жизни и самого бытия Бога, которое, согласно религии Заратустры (а это прообраз всех гностических учений), в качестве не-основы (Ungrund) развивается из zervan akarena, неопределенного и бесконечного времени через последовательность ступеней логоса, общности, мудрости и других эонов. Согласно гностицизму, абсолют, божество как таковое, имеет эоны, эпохи становления и прехождения, и человек получает власть над временем и смертью, если умеет назвать эти эоны их именами. Силы времени трактуются в гностицизме как формы божественного, которые доступны человеку через их наименования.

Зачем нужен этот экскурс в историю теологии и спекулятивной философии? Христианское отрицание мифически-философской спекуляции об эонах в пользу более экономной истории искупления показывает, как глубоко укоренена в нас потребность получить власть над временем и историей через мышление и как сильно это стремление к установлению смысла исторических эпох, связанное со стремлением к господству, отклоняется от библейской религии. Противоречие между каталогом мифических эонов, с одной стороны, и эпохами христиански трактуемой истории – с другой, делает также ясным, что под эпохой понимается период времени, который не определен по продолжительности. Эпоха может быть эоном, веком мира, но может быть всего лишь эрой, временем действия. Согласно Оригену, века образуют циклы веков. Эон этого мира, вкупе со всеми его эпохами – всего лишь эпоха более широкого мирового цикла.

Когда задается вопрос, знаменует ли постмодерн наступление новой эпохи, нужно учитывать неопределенность понятия эпохи во временном отношении. За какой эпохой следует постмодерн и в каком понятии постмодерна префикс "пост" означает буквальное "после" и следовательно, постмодерн, а не супер-, анти- или премодерн? Является ли постмодерн эпохой, которая образует эон или только эру, станет ли постмодерн эпохой или только эрой?

I. ТРОЙСТВЕННЫЙ СМЫСЛ ПОНЯТИЯ "МОДЕРН"

Модерн – это имя, которое неоднократно предлагалось для обозначения промежутков времени[2]. Прежде всего модерн обозначает эпоху, где господствующим стало современное духовное направление и отношение ко времени. Модерн – это то духовное направление, которое признает во времени линейное развитие в отличие от циклического повторения одного и того же. Модерн происходит от modo, по латыни "совсем недавно". Модерн – это эпоха нового, эпоха, в которой есть новое, а не только повторяется прежнее.

Отсюда понятно, почему христиане поздней античности именовали себя moderni в противоположность язычникам, за которыми закрепилось название antiqui. Модерн в этом смысле есть saeculum христианства. Современность и христианство понимаются в данном случае как синонимы, а христианский взгляд на историю искупления превращается в обоснование современного представления об историчности мира. Если принять во внимание, что христианское вйдение истории предполагает единство Старого и Нового завета и что понимание времени как исторического времени присутствует уже у еврейских пророков, то вся история Израиля, поскольку она отрицает мифическое мировосприятие и вечное возвращение, должна быть отнесена к модерну. Модерн в этом понимании начинается с изгнания из рая первочеловека Адама. Человек Библии – от начала "современный человек", или, как писал Томас Манн в прологе к роману "Иосиф и его братья", человек – это "то смышленое, умелое и во всех решающих значениях современное существо, каким предстает он перед нами уже в самую первую пору своей истории"[3]. Человек является современным существом, начиная с изгнания из рая.

Только если бы окончилась эта эпоха христианства, которая называется модерном, т.е. эпохой созвездия Рыб, как считают сторонники спекуляций об эонах в теории "New Age", – только в этом случае постмодерн стал бы эпохой созвездия Водолея. Теория "New Age" снова поднимает спекуляцию об эонах мира, чтобы получить власть над временем и изменить определение эона. "New Age" мифологично, так как верит, что сможет с помощью понятий овладеть временем, в отношении которого невозможно никакое надежное понятие. Современность христианства и его вера в историчность времени вытекают из рациональной и твердой веры во власть Бога над историей, – веры в то, что Бог является властелином истории. Напротив, "New Age" верит во внушенные свыше силы истории, во власть созвездий и тому подобное. "New Age" верит в анонимные силы, которые должны давать как власть над временем, так и умение подчиняться ему. Вследствие этого эсхатология и завершение мира, вера в конец времени становятся невозможными, так как эоны "New Age" не обладают властью над временем. Поскольку эоны "New Age" суть наполовину боги, наполовину природные силы, постольку распределение эонов остается всего лишь гаданием по звездам. Новая мифология "New Age" не способна дать исторического понятия современности и постмодерна и ничего не может предложить для определения эпохи. Постмодерн не может быть "New Age", так как "New Age" не способны дать понятия современности и историчности и соответственно никакого понятия постсовременности...

Широкое понятие современности и модерна как определения христианского эона даже в третьем издании толкового словаря Мейера (1877 г.) все еще остается единственным понятием современности. Согласно Мейеру, модерн обозначает то, "что в противоположность античности составляет своеобразный характер произведений искусства

нового, прежде всего христианского, времени". Это понятие модерна как христианского saeculum'а сегодня уже не имеет широкого признания, но его нужно иметь в виду при определении постмодерна.

2. МОДЕРН КАК ПОСТНОВОЕ ВРЕМЯ

Второе понятие модерна приравнивает модерн к новому времени. Модерн применяется здесь как синоним нового времени и понимается как историческая эпоха после античности и средневековья. Об этой эпохе историк Арнольд Тойнби писал уже тридцать лет назад, что новое время, по-английски modern times, перешло в постмодерн, postmodern times[4]. Правда, Тойнби устанавливал рубеж эпох уже в 1875 г. Два обстоятельства, два изменения уровня сознания подтверждают предположение об эпохе после нового времени: открытие конечности Вселенной и открытие несохранения энергии.

Новое время начинается философски с идей самосохранения субъекта, сохранения движения и энергии, а также открытой, бесконечной вселенной[5]. Значение тезисов Галилея о сохранении неотъемлемо от современной механистической картины мира. Тезис о сохранении энергии, первый и главный тезис термодинамики, является центральной аксиомой нового времени. Он обосновывает предположение о самосохранении и воспроизведении структуры сущего и лежит в основе всех эволюционных подходов космологии и биологии. Структуры мира все усложняются, так как сохраняются энергия и ступени восхождения ко все более сложному. Восхождение ко все более сложному, а не уменьшение сложности, или регрессия, нормально для нового времени, так как согласно тезису сохранения однажды достигнутая ступень удерживается во времени. Второе начало термодинамики, утверждающее, что структуры стремятся к более возможному, менее сложному состоянию и что теплота сама по себе переходит только от более теплого к более холодному телу и никогда наоборот, было открыто только позднее, в XIX в., и реально не влияло на сознание нового времени вплоть до того момента, который я рассматриваю как рубеж эпох. Второе начало термодинамики, "самый метафизический из всех законов природы", как его называл Анри Бергсон, снова был открыт экономической наукой и только благодаря важной статье Николя Георгеску-Рёгена "Энергия и экономические мифы" (1972 г.) и вышедшему в том же году известному исследованию "Пределы роста"[6] получил широкое распространение и признание. Запасы энергии и природные ресурсы Земли, а также самой Солнечной системы конечны. Формы энергии и материалы не могут просто переходить друг в друга, так как энергия не способна *без побочных воздействий* на окружающую среду преобразовываться в труд или сырье. Можно спорить о правильности прогнозов "Римского клуба", – некоторые из этих прогнозов не оправдались, – но нельзя не признать, что исследование это вместе с другим, также важным и только четырьмя годами позднее опубликованным исследованием Фреда Хирша "Социальные границы роста"[7], революционизировало наше "естественнонаучное" и экономическое мировоззрение.

Оба исследования вызвали кризис метафоры сохранения и основан-

ных на ней идей роста и прогресса. С тех пор сохранение, самосохранение и воспроизведение структуры становятся проблематичными, утрачивают самоочевидность, с какой они воспринимались в начале нового времени. Второе начало термодинамики, подразумевающее, что наши системы конечны и что упадок вероятнее, чем сохранение, могло бы стать преобладающим принципом постнового времени, подобно тому как прежде доминировало первое начало. Экологическая проблема следует из второго начала термодинамики, обосновывающего конечность энергии и хрупкость природных структур. Экологический вопрос подтверждает сегодня конец неограниченного господства людей над природой и конец утопических надежд нового времени на полное господство над природой. Экологическое движение является в этом смысле движением постнового времени.

Однако постмодерн не может приравниваться к постновому времени, и мы не вправе утверждать, будто с нас начинается четвертая великая эпоха человечества. Деление античность–средневековье–новое время слишком масштабно, и наступление четвертой великой эпохи нельзя приравнивать к тому постмодерну, который обсуждается в современных дебатах. Хотя постмодерн является четвертой эпохой, но мы не знаем, станет ли она по значимости и длительности сопоставимой с эпохами античности, средневековья и нового времени. Мы знаем, что начинается что-то новое, но мы не можем предсказать, каким будет его ранг, вклад и продолжительность. Всемирно-исторический рубеж эпох нельзя распознать, когда он только еще прочерчивается, а мы еще слишком близко к нему находимся. Постновое время, или постмодерн, как историческая эпоха, вряд ли может начаться в наше время. Если мы живем в эпоху постнового времени, то тогда уже продолжительное время. Датировка рубежа постнового времени, предложенная Тойнби (1875 г.), имеет свой резон, так как она была высказана великим историком с дистанции 60 лет. К тому же она почти совпадает с открытием второго начала термодинамики, рассматривающимся здесь как эпохальная веха. Постновое время началось уже давно, и оно не идентично нынешнему постмодерну. Программы постмодерна суть не описание уже осуществившегося постнового времени, а борьба за духовное формирование современности.

Для современной философской и искусствоведческой дискуссии понятие постнового времени не столь уж интересно, так как в качестве историко-классификационного обнаруживает мало аналитического содержания. Оно не объясняет ситуацию современности. Ведь такие всемирно-исторические эпохи, как средневековье, новое время или постновое время, содержат слишком много расходящихся и противоречивых движений, духовных течений, философских подходов, чтобы обеспечить единую философскую ориентацию.

3. МОДЕРН КАК ИДЕОЛОГИЯ: ПРОЕКТ МОДЕРНА

Если разобраться, дискуссия о постмодерне касается не вопроса о рубеже между новым и постновым временем, а эмпатического понятия современности, или "проекта модерна", которое коренится не в истори-

ческом, а в идеологическом истолковании модерна. Согласно этой идеологии, где-то начиная с просветительства и гегельянства существует особый проект современности, особая "эпоха духа", или "эпоха Просвещения", отличающая себя от предшествующих духовно непросветленных эпох. Модерн в этом смысле уже не может трактоваться ни как saeculum христианства, ни как новое время. Модерн как идеология – не эпоха, а именно мировоззренческий проект, как это верно обозначил Ю. Хабермас в его известных высказываниях о проекте модерна. Вопрос лишь в том, является ли последний проектом эпохи (эры) или известной партии.

В качестве проекта эры, начало которой связывают с Просвещением, модерн порождает *не один единственный* набросок будущего, но целый ряд таких набросков: это и само Просвещение, и немецкий идеализм, и далее – марксизм, позитивизм, национализм, фашизм etc. Ю. Хабермас не считает, однако, что модерн это эра, приравнивая проект модерна к программе Просвещения[8]. Последняя, по его мнению, состоит в полном рефлексивном новоустановлении традиции, когда ничто больше не имеет прирожденного авторитета и значимости: все должно быть оправдано разумом. Разум при этом становится эквивалентом объединяющей силы религии[9]. Он выступает в качестве божества модерна и Просвещения.

Проект модерна кажется Хабермасу проектом, обладающим достоинством современности. Это имело смысл, пока сегодняшнее, теперешнее обладало значением модерна и пока то, что осознавалось как "модерновое" и авангардное, было "модерном". Проект модерна извлекал выгоду из внушения, которое обеспечивалось разговорами о "самом прогрессивном уровне сознания"[10], отличающими как раз современное сознание, или самосознание проекта модерна. За этим скрывалось, однако, ошибочное воззрение, будто в любую эпоху существует нечто подобное "самому прогрессивному сознанию" и будто последнее представляет собой проект, который некто может присвоить и сделаться руководителем процесса модернизации.

Основой этого прогрессистского высокомерия одной группы (группы "самого прогрессивного сознания") была гегельянско-марксистская диалектика духовно-неповторимого. То, что однажды сделалось исторически современным, считалось высшей ступенью духа, т.е. чем-то неповторимым и непревосходимым в этот момент времени, но именно поэтому уже в следующий момент – чем-то безнадежно устаревшим и отправляемым на свалку истории.

Левогегельянские основоположения, характерные для мышления всех вождей проекта модерна, достаточно очевидны: сознание и разум исторически обнаруживаются в субъектах, авангард которых образует высшую форму исторически возможного бытия. Проект модерна в конечном счете является лево- *и* правогегельянской теорией становления Абсолюта в аспекте абсолютного разума. В постепенном стадиальном процессе разум должен преобразовать условия, заданные ему природой, в свои собственные условия. Он должен стать тотальностью. Осуществляющийся разум – это самообретение абсолютного духа

(по Гегелю), или становление человека богом (по Фейербаху), или эмансипация человека в его родовой сущности (по Марксу).

"Модерн" как программа есть гегельянство в различных его направлениях – гегельянство в смысле учения об Абсолюте, осуществляющемся в мире. Модерн – это проект полной имманентизации и историзации Бога, или Абсолюта, в мире. Всемирная история трактуется уже не только как всемирный суд, но и как теогония, как процесс становления Бога, если вспомнить формулу Фейербаха. В качестве осуществляющегося Абсолюта всемирная история делается абсолютным мерилом добра и зла. Нет больше возможности отличить себя от этого процесса: нет больше различий между человеческим индивидом и человечеством; между сверхъестественным и естественным; нет различия между Богом и миром. Для модерна всемирная история является, в сущности, радикально обмирщенным Богом. Поскольку всемирная история оказывается мировым судом и последней инстанцией и поскольку только успех ценится в истории, то успех становится подлинным богом модерна.

II. ПОСТМОДЕРНИСТСКАЯ КРИТИКА ВЕЛИКИХ ПОВЕСТВОВАНИЙ МОДЕРНА

Критика постмодерна в обоих ее вариантах, деконструктивистском-супермодернистском и трансмодернистском-эссенциалистском, направляется сначала против этого монизма и против элиминации различий. Лиотар определяет постмодерн как отрицание главных повествований гегельянства: «...крайне упрощенно можно сказать, "постмодерн" означает, что мета-повествования больше не пользуются доверием»[11].

Великое повествование Гегеля образует первую из двух метатеорий модерна. Оно является метатеорией современной науки, так как понимает развитие наук и человеческого знания как часть саморазвития идеи, самого Абсолюта. Генрих Гейне высмеял в своих "Признаниях" эту идентичность осуществляющегося Бога с конечным духом: "Я был молод и горд, и моему высокомерию польстило, когда я узнал от Гегеля, что не милостивый Бог, как думала моя бабушка, правит нами с небес, но я сам на земле есть милостивый Бог"[12].

Марксизм представлял собой другое великое повествование модерна, – историю прогрессирующей эмансипации человечества. Марксистское повествование определяет развитие человеческого знания и общественных производительных сил как процесс эмансипации людей из-под власти людей и природы. По Лиотару, марксизм содержит элементы великого повествования Гегеля и колеблется между спекулятивным материализмом как метатеорией научного образа мира, с одной стороны, и метадискурсом автономной общественности и эмансипации рода, с другой[13]. Обе метатеории модерна Лиотар оценивает как устаревшие. Великие повествования, которые они рассказывают, больше не пользуются доверием, и именно в этом состоит постмодерн. Уди-

вительна в современной духовной ситуации очевидность, с которой переживается это утверждение. Фактически обоснование Лиотаром тезиса о конце великих повествований слабо в сравнении с другими, и он сумел противопоставить великим спекулятивным системам не новую спекулятивную альтернативу, а только размышления об изменении знания и ориентации науки. Очевидность тезиса о конце великих повествований модерна должна поэтому лежать в реальных изменениях самого современного сознания. Одним из этих изменений является без сомнения то, что важное и неоспоримое программное положение модерна, т.е. правовое государство и социальное обеспечение, выполнено демократиями Запада, в результате чего утопия модерна об эмансипации рода во всеобщих правах человека стало на Западе действительностью.

III. ПОСТМОДЕРНИСТСКИЙ ПОЛИМИФИЗМ

Другую причину эрозии современных метатеорий нужно искать в демифологизации марксизма. Марксизм видит, что в современности его претензия на научность вызвала возрастающие сомнения. Поэтому некоторые марксистские группы, также может быть под влиянием "New Age", начинают отстаивать марксизм как миф. В этом "постмодернистском" видении марксизма все идеологии и образы мира трактуются в качестве мифов, так что в конце концов марксизм как миф просто конкурирует с другими мифами.

В "постмодернистской" демифологизации мира возникает тенденция обозначить также христианство в качестве мифа среди мифов и втянуть его в игру мировоззрений и конкурирующих друг с другом мифов. Подобное мифологическое понимание постмодерна должно было бы завершиться состоянием, которое Одо Марквар уже прорицал для модерна, – состоянием "полимифизма". Марквар понимает под полимифизмом то долженствующее состояние общества, где не один миф господствует, но конкурируют друг с другом много мифов. Полимифизм является идеалом игры мировоззрений и образов мира. Полимифическая ситуация есть ситуация онтологического становления игры, так как духовное противостояние превращается в игру мифов.

Игра стала бы в подобном ремифологизированном политеистическом постмодерне основной категорией действительности. Речь больше не идет о вопросе истины в дебатах картин мира и о правильной жизни, но о победе в игровом соревновании между различными "маленькими рассказами". "Великие рассказы", или метанарративы, заменяются маленькими рассказами, или мифами. Идеология онтологизации игры и ремифологизации модерна образует анархо-либеральный вариант постмодерна. Он является возвратом к политеизму, а потому отступлением не только от модерна, но *и* от христианства.

По трем причинам нельзя останавливаться на анархо-либеральной утопии игры рассказов и полимифизма. Во-первых, люди не могут считать свою жизнь только игрой, так как они могут сыграть ее только

однажды и нельзя заново перетасовать карты "игры жизни". Неповторимость потребностей жизни исключает рассмотрение собственной жизни как целого в качестве игры.

Во-вторых, нужно возразить против тотализации игры, – а именно игра, если у нее должно оставаться ее игровое качество, должна быть отличима от неигры, серьезности. Если игровое тотализируется и ничего другого кроме игры не существует, то игра утрачивает свой игровой характер. Если все стало игрой, то игры больше нет. Онтологическое качество игрового утрачивается при онтологизации игры.

Третье возражение против утопии замещения "великих рассказов" модерна многими маленькими рассказами и мифами состоит в том, что метатеории модерна не являются в строгом смысле "повествованиями". Они являются метатеориями и, как пишет сам Лиотар, "метанарративами", т.е. теориями по ту сторону повествований истории или поэзии.

Гегельянство и марксизм пытаются теории метафизики, с одной стороны, и историю как историзм – с другой, обосновать спекулятивной теорией, которая не является ни объяснением или объясняющей теорией, ни повествованием или историей, но гибридным соединением истории и спекулятивной философии, известным под именем философии истории. Они не рассказывают ни внешнюю историю всемирного развития, ни христианскую священную историю вочеловечения Бога; не являются они и эмпирическими научными теориями. Перед нами философия истории как догматическая спекуляция, которая выводит из логики, по Гегелю, или из экономики, по Марксу, законы развития Абсолюта, всемирной истории и человечества.

Философии истории модерна (гегельянство и марксизм) содержат элементы гностицизма, так как являются теориями Абсолюта и – в случае Гегеля – страдающего Бога. Современная философия истории спекулирует, как и античный гностицизм, пусть в современных терминах, о возрастах жизни, об эонах Бога. Гегельянство и марксизм как "проекты модерна" являются формой гностицизма без трансцендентного спасителя и сверхъестественной плеромы. В стальной клетке истории развиваются всемирный дух или производительные силы, или свободный от господства дискурс на каждом этапе в *одном* необходимом образе.

Понятие Бога в гностицизме отличается от соответствующего понятия христианского гнозиса, – отличается тем, что гностицизм трактует божественное просто как становящееся и страдающее. Его понятие Бога есть понятие павшего божества, которое претерпевает становление себя самого как субъекта. Христианство также знает страдание Божье, но не видит в нем бытия, безвольно подверженного страданию; речь идет о страдании, которое Бог добровольно принимает на себя из сострадания. В сравнении с этим Абсолют, который и осуществляет, и вместе с тем претерпевает свое становление в качестве субъекта, есть невозможное понятие.

Абсолют, т.е. Бога, нельзя мыслить в качестве становящегося и не по своей воле страдающего, не отказав ему при этом в самом

достоинстве Абсолюта, или Бога. Бог, страдающий не по своей воле, не есть Бог. Если Абсолют, или Бог, существует, то он должен существовать абсолютным образом, т.е. от себя самого, непринудительно и свободно. Если же такового Абсолюта, или Бога, нет, то нет и конечного суррогата абсолюта, или полуабсолютных субъектов истории, вроде абсолютного духа или диалектики исторического процесса.

Достоинством теории постмодерна, выдвинутой Лиотаром, можно считать то, что, деконструировав в качестве мифов метатеории модерна, т.е. великие повествования о становящемся Абсолюте, она открыла новую свободу истории и познавательных подходов. Французский постмодерн продемонстрировал латентно тоталитарный характер гегельянской и марксистской философии истории. Однако его опасность в том, что он способствует повороту постмодернистского знания к политеизму[14].

Политеистский и вместе с тем ремифологизированный вариант современной духовной ситуации, New Age, не позволяет провести различия между знаниями, основанными просто на истории, и знаниями, основывающимися на религиозной истории спасения, а также – между повествованием, которое представляет собой миф, и повествованием, которое есть лишь фабула поэзии. Он стирает границы между различными видами повествования, между великими и малыми повествованиями.

Концепция постмодерна у Лиотара в этом отношении также недостаточно ясна. Гегельянство и марксизм нельзя считать повествованиями в строгом смысле. Они не рассказывают ни историю, ни поэзию. Они не являются ни чистой философией, ни чистой историей, но философией истории, т.е. догматической спекуляцией и философской поэзией о ходе всемирной истории. Напротив, христианство есть повествование, но не миф или фабула, а историческое предание. Его теоретическое содержание – не автономная, догматическая спекуляция человеческого разума, но вера и спекулятивное понимание спасительного смысла рассказанных событий. Наконец, повествования поэзии не являются ни историей, ни мифом в религиозном смысле, ни религией, ни философской догматической спекуляцией, они суть история в смысле басни.

Расширение понятия повествования, или нарратива, у французских мыслителей постмодерна способствует утверждению мифологии и той опасности, которая присуща мифологической мысли. Хотя Лиотар как раз хочет разделять виды знания, "языковые игры" в смысле Витгенштейна, на основе их внутренней логики, считая невозможным переход между разными видами дискурса, все же подчеркивание многообразия в деконструктивистском постмодерне в его реальных последствиях способствует мифологии, так как отказ от иерархизации форм знания на основе их притязаний на авторитет освобождает пространство для мифологии. Мифологическое сознание смешивает виды знания.

IV. ПОСТМОДЕРН КАК БЕГСТВО ИЗ СТАЛЬНОЙ КЛЕТКИ МОДЕРНА

Модерн в смысле гегелевской идеологии модерна является полным воплощением в мире божественного и сверхъестественного; Абсолют в абсолютной логике Гегеля имманентизируется и подчиняется прогрессу диалектики. Диалектика как основополагающий принцип модерна порождает стальную клетку и бронзовый закон развития истории, который не позволяет ни Абсолюту, ни человеческой индивидуальности противостоять абсолютной логике процесса.

Самость реализуется в процессе, объективным противоречиям которого совершенно чужды субъективные противоречия самости. К этому добавляется свойственная модерну футуризации примирения противоречий. Эти последние больше не считаются такими, которые нужно примирить в настоящем, они мыслятся как исторические противоречия, снятие которых произойдет благодаря свершению истории в будущем. В противоположность мистике, желавшей гармонизировать противоречия здесь и теперь, модерн понимает примирение как процесс, который осуществляет история в ее поступательном движении и которому безразлична судьба индивидов и групп.

Футуризация диалектического примирения ответственна за столь характерный для модерна прогрессизм. Больше не требуется никаких примирений в настоящем, а все надежды возлагаются на "снятие" в будущем. "Снятие" противоречий в ходе прогресса – отличительная черта модерна как идеологии. Японский философ Нисида критикует это прогрессивное "откладывание на будущее" всех диалектических примирений с позиций мистики и дзен-буддизма. Гегельянскому прогрессизму он противопоставляет требование ответственного преодоления противоречий в настоящем.

Из модернистского представления о гарантированном примирении противоречий "в ходе времени" необходимым образом вытекает не только прогрессизм, но и идея утопии. Утопия – это ожидание внутримирского снятия всех противоречий в предвидимом будущем. Утопия для модерна – не просто мечта или мысленный эксперимент, но имманентная вера в близкое диалектическое самоустроение истории, которая уже теперь приводится в движение этой скрытой тенденцией. Сциентистская версия диалектического историософского ожидания (снятие противоречий процесса через полноту положительного знания о нем) принадлежит к самой сути модерна. Мы находим ее в позитивизме, в гегелевском учении об абсолютном духе и в Марксовой политико-экономической перелицовке этого учения, замыкающейся на идею обобществления средств производства. Все эти три формы внутримирского ожидания очевидным образом противостоят мистической идее претерпевания и преодоления противоречий здесь и теперь, в полноте мистического мгновения.

Можно сказать, что сегодня и сциентистская, и экономическая утопия модерна в определенной степени осуществлены, в определенной степени опровергнуты. Надежда на тотальное проникновение науки

в человеческую жизнь не исполнилась; вместе с тем можно, пожалуй, говорить о высокой степени научного овладения отдельными областями действительности и о широком техническом использовании науки. Также продвинулось вперед экономическое развитие, но оно не принесло окончательной ликвидации бедности. Ожидание модерна не потерпело полного поражения, но и не исполнилось. Утопия модерна реализовалась только наполовину.

1. РАЗОЧАРОВАНИЕ В УТОПИЧЕСКИХ ОЖИДАНИЯХ

Некогда, в совсем ином контексте античности был выдвинут тезис о наличии логики разочарования в ожиданиях и компенсации, которая развивается по следующему образцу: когда не оправдывается пророчество, наступает апокалиптизм, когда не оправдывается апокалиптизм, приходит черед гностицизма. Якоб Таубес рассматривал эту логику компенсации как характерную для раннего христианства и позднего иудаизма[15]. Когда терпит поражение мессианское ожидание, наступает ожидание апокалипсиса, когда это ожидание проваливается, вступает в силу гностицизм.

Эту логику разочарований в ожиданиях можно перенести на ситуацию модерна, она отражает логику перехода от модерна к постмодерну. Христианству, для которого она была сначала сформулирована, она на деле подходит значительно меньше, чем модерну. Христианство уже в первой, ранней форме нельзя считать в достаточной мере мирским ожиданиям. Ведь как это верно увидел Карл Барт, то, что согласно христианству должно произойти, просто не может потерпеть крушения в миру, а то, что терпит крушение в миру, не есть подлинное ожидание христианства.

Хотя ожидание модерна является бесспорно мирским, однако считается, что оно потерпит провал, если его утопическое содержание не реализуется. Но эмпирически сегодня нужно утверждать, что основное идеологическое ожидание модерна, как показывает кризис марксизма, потерпело крушение. Чтобы забыть разочарование в ожиданиях, модерн должен компенсировать потерю утопии апокалиптизмом или гностицизмом. Во всем мире больше не найти ни одного места, которое могло бы служить точкой воплощения мирской утопии. После своего продвижения на восток через Москву, Пекин, Ханой утопии больше не находят ни одного реально существующего утопического места. Я уже не говорю о том, что "утопическое место" является строго говоря contradictio in adjecto. Если еще только такая неутопическая страна, как США, могла бы стать местом воплощения и потенциалом развития для утопий, то надежды модерна на снятие должны были оказаться в кризисе. Повторю, модерн как программа должен компенсировать эту утрату утопий апокалиптизмом и гностицизмом. Уступка проекта модерна апокалиптизму имела место в ряде новых социальных движений (например, в движении против атомной смерти), однако без длительного успеха. Апокалипсис, который не наступает, терпит такое же идейное поражение, как и позитивное ожидание, которое не исполняется.

Компенсация разочарования в гегельянских и марксистских ожиданиях с помощью гностицизма осуществляется во французском деконструктивистском варианте постмодерна. Другой возможностью дать ответ на кризис модернизма является возврат к христианской мистике и гнозису. Таков ответ, который предлагает эссенциалистский постмодерн. Оба постмодерна (эссенциалистский и деконструктивистский) имеют мифическое содержание. Существенные понятия деконструктивистского постмодерна – это понятия атеистической мистики и атеологического учения о сверхъестественном. Они принадлежат к арсеналу гностицизма.

2. ГНОСТИЦИЗМ КАК КОМПЕНСАЦИЯ ЗА РАЗОЧАРОВАНИЕ В ОЖИДАНИЯХ

Гностицизм – это теория целостной действительности, причем последняя рассматривается как разделенная на две области: область божественной плеромы, божественной полноты, которой принадлежит также глубина человеческой души, и область разъединенного и продажного материального мира, которая возникла после падения божественного мира, или плеромы. Решающим является то, что для гностиков божество не есть господин истории, но подчинено ей, как и человек; что божественная плерома в произведениях искусства и в гнозисе людей вносит пустоту во внешний мир. Сверхъестественное, совершенно другое, неожидаемое, новое и чужое лежат рядом с миром идентичносделанного и себя-неизменяющего и все снова в искусстве и мышлении вносят пустоту во внешний мир.

Для гностицизма характерно то, что Томас Карлейль[16] описал как сущность немецкого романтизма и немецкого идеализма: гностицизм и романтизм суть "natural supernaturalism"[17]. Романтизм и гностицизм предполагают природное сверхъестественное, которое появляется в мире натурализма, но не имеет теологического и трансцендентного происхождения в отличие от сверхъественного в христианстве и иудаизме. Основополагающая категория природного сверхъестественного – "событие"[18]. Для гностицизма в событии явлена "нетрансцендентная трансценденция" данного, привычного, пустоты. Говоря языком Хайдеггера, событие рассеивает бытие в сущем, плерому в кеноме.

Согласно гностицизму, определяющим для падшего мира является различие – различие между кеномой и плеромой, мирами пустоты и полноты, которое проходит через самого человека, разрушая полноту события и в нем, и в мире. С этим связано убеждение в греховности и недостаточности имеющейся действительности. Согласно гностицизму, действительное является неподлинным: фальшивым, заблудшим и все более заблуждающимся.

Наконец, центральной для гностицизма, наряду с понятиями события и различия, является идея автономии. Человек как сущность, родина которой лежит в полноте и душевный центр которой отнесен к Богу, автономен и абсолютно свободен в своих решениях. Влияние его действий на мир пустоты и видимости, на эту дурную действительность, безразлично для его пневмы, его внутренней самости.

3. ДЕКОНСТРУКТИВИСТСКИЙ ПОСТМОДЕРН КАК АТЕИСТИЧЕСКАЯ МИСТИКА

Все только что названные отличительные черты гностицизма: событие, различие, деморализация действительности, возвеличивание человеческой автономии, – снова выступают в слегка измененной форме в деконструктивистском модерне и у Хайдеггера, на которого ссылаются французские постмодернисты.

"Событие" – основополагающая категория у Хайдеггера и Лиотара. Различное как различное, другое как другое являются центральными у Лиотара и Деррида. Различие считает бытие открытием для другого, препятствует тому, чтобы особенное подавлялось всеобщим, сохраняя за собой право на собственное имя.

В глубокомысленном подчеркивании Лиотаром права на собственное имя в противоположность всеобщности понятия поднимается, однако, вопрос, почему собственное имя как незыблемое обозначение, как неотъемлемое выражение индивидуальности должно обладать особенной ценностью, если трансцендентный божественный центр всего личностного, который называет имена даже тогда, когда никто больше их не знает и когда отсутствует телесный носитель имени, считается несуществующим.

Для Лиотара действительность определяется через полемику, прерывность, гетерогенность, которые предохраняют от всеобщего и гомогенизации. Гетерогенность языка и языковых игр, их непереводимость друг для друга отражает онтологическую и объективную полемичность действительного. Событие должно свидетельствовать о столкновении между гетерогенными формациями языка и действительности[19]. Столкновение, различие служат свидетельствами разорванного характера мира, с чем также соглашается гностицизм. Действительность является катастрофичной и разорванной.

Если гегельянский модерн отрицает наследственный грех и греховность мира и признает в них только необходимый повод для становления уверенности, так сказать – первый повод диалектического самодвижения, то в деструктивном постмодерне преувеличивается греховный характер действительности, первородный грех онтологизируется. Сама действительность, а не зло в ней, есть первоисток столкновений. Лиотар, Der Widerstreit, 233: "Интересы и страсти людей антагонистичны не потому, что люди злы. Подобно миру вне человека – животным, растениям, богам, небесному господину и ангелам, внеземным силам, временам года, приливам и отливам, ненастьям и хорошей погоде, чуме и огню, – люди ситуационно подчинены системам гетерогенных правил и являются ставками в игре гетерогенных дискурсов"[20].

Порядок для деконструктивистов – это всегда угроза, он никогда не мыслится как шанс самоосуществления; поэтому многообразие становится атрибутом хорошего, а единство – знаком плохого.

Деррида видит суть первородного греха в посягательстве на обоснование монизма и элиминацию различий. Согласно его суждению, поучительный смысл библейского сказания о строительстве вавилонской

башни состоит в демонстрации того, что учреждение монизма и (дискурсивного) единства неизбежно ведет к разброду и падению. Тщета вавилонского строительства – такова расплата за грех монизма.

Возражая против этого стремления превратить плюрализм в синоним добра и, соответственно, демонизировать единство, следует заметить, что попытка добиться деморализации действительности через плюрализм так же несостоятельна, как и попытка ее монистической деморализации. Если, возражая против гегелевского монизма, мы вправе заметить, что возможно хорошее и дурное единство, примиряющее и насильственное снятие, то и в противовес постмодернистскому метафизическому плюрализму можно и должно сказать, что есть хорошее и дурное многообразие; есть освобождающее многообразие, а есть разъединение и разброд.

Согласно деконструктивистскому постмодерну, нас может спасти только спор и признание различий. Различие здесь – это не гегелевское первое отрицание, которое снимается на более высокой ступени. Жорж Батай, являющийся во многом подлинным отцом деконструктивизма (хотя Лиотар и пытался от него отмежеваться[21]), убедительно иронизирует над экономикой гегелевской спекулятивной системы (а тем самым и всего модерна), где каждая затрата непременно приносит прибыль, каждое отрицание через снятие становится утверждением и теряет саму свою негативность. Комический характер этого снятия Батай выражает формулой: все амортизируется. Каждая диалектическая инвестиция по абсолютной логике становится успешным гешефтом[22].

Гегель – противоположность трагического взгляда на мир, он – комическое мировосприятие par excellenze, когда все различия снимаются уже в этом мире, и притом за сходную цену. Никакое противоречие не остается неразрешенным, никакой интерес не оставляется холостым: каждый находит себе пару и соединяется с другим, снимая себя в обоюдовыгодном браке. Каждый суженый обретает свою суженую.

Если допустить, что только признание различий может воспрепятствовать насилию над действительностью и остановить комическое погашение отрицаний через снятие, то плюральность превратится в онтологическое требование, а плюрализм – в политическое дополнение плюральной онтологии различий. Обнаружится, что анархолиберализм деконструктивистского постмодерна вытекает из его онтологического плюрализма. Дисперсия языковых игр, дискурсов и форм рациональности вкупе с деконструкцией систем должны взломать стальную клетку и обеспечить простор различиям.

Однако остается открытым вопрос, а достаточно ли анархического культа различий для того, чтобы преодолеть двойную броню естественного порядка и артефактов культуры. Не придется ли постмодернистскому гностицизму испытать урок, который получил гностицизм античный, – урок того, что в анархии нет спасения? Уже де Местр видел, что против всемогущества и других превосходных качеств Бога есть лишь одно средство – любить Его.

Деконструкция сама является мистическим понятием. Деконструкцию можно перевести словом Entbildung (избавление от образов). Избавление от образов предметного мира было центральным требованием немецкой средневековой мистики. Однако деконструктивистская атеологическая мистика в качестве варианта постмодерна не знает такой последовательной позиции нетеологической мистики, как избавление от образов через Бога и через невозмутимость в отношении сущего.

Гностико-мистический характер имеет и возведение идеи автономии до идеи суверенитета, на чем настаивает Батай. Суверенитет – это возвеличение свободы до абсолютного бытия-для-себя, которое больше не ссылается на иное, пусть даже на свое собственное иное, как это имело место у Гегеля. Абсолютная свобода, или суверенитет, ничем не обязана другому, это целиком и полностью стремление к самосохранению, которое, согласно Батаю, может быть лишь рабским сознанием. Сохранение имеет в виду субъекта, который не есть самость. В смысле диалектики господства и рабства, развитой Гегелем в "Феноменологии духа", оно является рабским сознанием даже на стороне господина. Суверенен только тот человек, который освобождается от языка и жизни, а стало быть способен к суверенному самоуничтожению[23]. Мистическая идея resignatio ad infernum, как она развивалась в начале XIV в. Яном ван Рюйсбруком, – мысль об отказе от любви к себе в пользу любви к Богу вплоть до готовности обречь себя на вечную погибель, возвращается назад в атеистическо- нигилистической инверсии. Мистическая самость Батая отказывается от жизни и ее сохранения, чтобы в *один-единственный* момент суверенного расточительства осуществить абсолютную свободу. Только в расточительстве, самоиздержании (не-сохранении) человек, согласно Батаю, становится подлинно суверенным, тогда как сохранение и изнурение себя в объективности отмечены печатью рабства. Только в момент самоубийства человек суверенен.

Ловушка суверенности, в которую попадает всякий человек, считающий себя автономным, ловушка, в которую попал модерн из-за автономизации людей, становится здесь драмой. Так как ни один человек не является объективно автономным, так как никто себя не рождает и сам собой не умирает, то индивид может быть автономным только в один момент – в момент самоубийства. Только в этот момент серии можно реализоваться автономно. Ловушка автономии превращает автономию и суверенитет атеистической мистики в мистику смерти.

Деконструктивистский постмодерн является деконструкцией проекта модерна, как его определяет гегельянство. Конструкции абсолютной логики и притязания абсолютного знания нужно деконструировать, а абсолютное знание Гегеля сделать одним из знаний среди других. Деконструкция обнаруживает мистические черты в следующих пунктах: во-первых, различие является радикальным различием, а не только отрицанием, которое служит собственному снятию. Во-вторых, совершенно иное должно стать событием в мире. В-третьих, многообра-

зие, мистическое dispersio, получает онтологическое значение – правда, без его эквивалента unio mystica.

Деконструктивистский постмодерн является мятежом атеологической мистики против стальной клетки модернизма и его страсти к абсолютному снятию, против клетки подчинения, которая предполагает уничтожение индивидуальности и элиминацию имен. Мистика французского постмодерна есть попытка избежать путем преувеличения мистической автономии и различия той клетки, которую выковало современное системное мышление. Деконструкция хочет преодолеть нигилизм, наступающий после разочарования в утопических ожиданиях, через атеологический гностицизм и атеистическую мистику, подобно тому как античная философия пыталась преодолеть нигилизм, распространившийся после смерти богов мифа, через свой "гнозис".

Мистическая деконструкция системной философии модерна и критика последнего как идеологии, которая тщилась снять, а то и просто устранить трансцендентность божественного, единичность индивида и мистическую озабоченность в отношении центра человеческой личности и внутреннего достоинства ее природы, – представляет собой философский вклад большого значения и знаменует конец эры, в которую доминировала диалектическая мысль. С философской точки зрения деконструкция эта достойна внимания даже там, где позитивный результат и альтернатива модерну, а именно атеологическая мистика как таковая, не может нас удовлетворить. Атеологическая мистика деконструктивистского модерна остается столь же противоречивой, как и всякая атеистическая мистика, так как неспособна ухватить мыслительную и бытийную основу мистики, – божественное, мыслимое как личность. Суверенитет мистической самости, которая может реализоваться только в акте самоуничтожения, не есть подлинный суверенитет. События, в которых ничего кроме самого события не сбывается, не являются "событиями" в строгом смысле слова. Различия, в которых не просвечивает подлинное сверхъестественное, повторяют гегелевскую конструкцию "снятия иным самого себя" в худшем ее варианте. Природное сверхъестественное в понимании гностицизма по отношению к натурализму все еще остается только природным; это иное самого натурализма. Различие без трансценденции не порождает и не сулит ничего кроме вечного возвращения одного и того же.

Слабости атеологической мистики, которую взрастил деконструктивистский постмодерн, делают очевидным, что для действительного преодоления модернизма необходимы теологическая мистика и христианский гнозис. Вместе с тем они обнаруживают, что деконструктивистский постмодерн маркирует опровержение гегельянского проекта модерна и конец модерна как идеологии. Деконструктивистская мистика постмодерна ни в коем случае не завершает модерна в смысле христианского эона. Она скорее указывает на возможность возврата к христианскому эону. Деконструктивистская мистика завершает модерн как эпоху великих повествований, которые предлагала системная философия и историософия.

Возврат к мистической философии – пусть даже в атеистической форме постмодернистского гностицизма – свидетельствует о том, что эпоха антитеологического модерна с его расколдовыванием мира подходит к концу. Однако это еще не позволяет решить, представляет ли деконструктивизм, основывающийся на превращении модернистской идеи автономии в идею суверенитета, не только переход от модерна к супермодерну, но и преобразование модерна в подлинный постмодерн. Для транссовременного постмодерна решающим будет философское постижение содержания христианства, возрождение подлинно христианской мистики и христианского гнозиса. Полимифизм и атеистическая мистика должны быть преодолены в такой теории целостной действительности, которая не определялась бы ни модернистскими, ни постмодернистским атеизмом, но нашла адекватное выражение для теолого-мистических предпосылок постмодерна.

Только постмодерн, который сумеет присоединиться к модерну в самом широком смысле, найденном для него человечеством, – к модерну в значении христианского эона; только постмодерн, который станет реставрацией христианства, не будучи реставрацией модерна, – только он может считаться не просто супермодерном, но постмодерном по-истине.

[1] Предлагаемый вашему вниманию текст опубликован в книге: Postmoderne-Anbruch einer neuen Epoche? (Eine interdisziplinäre Erörterung) / Hrsg. G. Eifler, O. Saame. Wien, 1990. S. 78–92; а также в издании: *Koslowski P.* Die Prüfungen der Neuzeit: Über Postmodernität. Philosophie der Geschichte, Metaphysik, Gnosis. Wien, 1989.

[2] См. также: Thirtieth anniversary issue: Essays on the crisis of modernity // Modern Are: Quart. Rev. 1987. Vol. 13. N 3/4.

[3] *Mann Th.* Joseph und seine Bruder. Tübingen, 1967. Bd. 1. S. 20.

[4] *Toynbee A.* Study of history. London, 1954. S. 253.

[5] Об определении модерна смотри также: *Calinescu M.* Faces of modernity; Avantgarde, Decadence, Kitsch. Bloomington, 1977.

[6] *Jans H.B.* Ursprung und Bedeutung der Fortschrittsidee in der "Quereiie des Anciens et des Modernes" // Die Philosophie und die Frage nach dem Fortschritt / Hrsg. H. Kuhn, F. Wiedmann. München, 1964.

[7] Subjektivität und Selbsterhaltung. Beiträge zur Diagnose der Moderne Hrsg. H. Ebeling. Frankfurt a. M., 1976.

[8] *Habermas J.* Kleine politische Schriften. Frankfurt a. M., 1981.

[9] *Habermas J.* Der Eintritt in die Postmoderne // Merkur. 1983. Bd. 421, N 9. S. 752 ff.

[10] Об этом также см.: *Bürger P.* Das Altern der Moderne // Adorno-Konferenz, 1983 / Hrsg. L. Friedeburg, J. Habermas. Frankfurt a. M., 1983. S. 177–197.

[11] *Lyotard J.-F.* La condition postmoderne. Paris, 1979. P. 14.

[12] Цит. по: *Sternberger D.* Heinrich Heine und die Abschaffund der Seinde. Baden–Baden, 1976. S. 260.

[13] *Lyotard J.-F.* Op. cit. P. 109. См. также: *Koslowski P.* Die postmoderne Kultur. München, 1987. 2. Aufl., 1988.

[14] В диагнозе современности как политеизма Лиотар соглашается с Маркаром, но без похвал политеизму. Это различие помечает критический потенциал супермодернистского постмодерна в отношении полимифического постмодернистского модерна, как он представлен у Марквара и Вельша. См.: *Lyotard J.-F.* Philosophie und Malerei im Zeitalter ihres Experimentierens. Berlin, 1986. S. 61, 67 (La philosophie et la peinture a l'ere de leur experimentation // Riv. di estetica. Toronto, 1981. Vol. 9. Лиотар видит сходство между современной ситуацией и ситуацией язычества в Древней Греции в том, что право не

имеет больше "последнего обоснования" и находится в споре с притязаниями богов, которые в свою очередь спорны. См.: *Lyotard J.-F.* J.-L. Theband. Au Juste. Conversation. P., 1979. P. 34; см. также: *Marquard O.* Lob des Politheismus: Über Monomythie und Polymythie. Stuttgart, 1981; *Welsch W.* Unsere postmoderne Moderne. Weinheim, 1987. S. 40.

[15] Gnosis und Politik / Hrsg. J. Taubes. München; Paderborn, 1984. Einleitung.

[16] *Carlyle Th.* Sartor Resartus. The life and opinions of Herr Tenfelsdröckh (1838). L., 1903. P. 220–230.

[17] *Abrahams M.H.* Natural supernaturalism: Tradition and revolution in romantic literature. N.Y., 1971. Автор относит понятие супернатурализма, введенное Карлейлем, к романтике как целому. Будучи уверенным в родстве романтики и гностицизма, я склонен относить это понятие прежде всего к гностицизму, для которого оно более уместно, чем для романтики.

[18] Для Лиотара решающее значение имеет вопрос: случилось ли? См.: *Lyotard J.-F.* Der Widerstreit. München, 1987. S. 140, 264, 299 (Le differend. Paris, 1983).

[19] Ibid. S. 226. "Не потому ли мы не-современны, что несоразмерны, гетерогенны? Не будем тешить себя повествованием о конце повествований" (Ibid. S. 78, 152, 226, 235, 264).

[20] Ibid. S. 233.

[21] Ibid. S. 236: «Батаю не достает хасидского и языческого юмора (это не одно и то же, я знаю) в восприятии "события". Верховенство чувства, которое связывают с жертвой или "служением" (Heidegger, 1933. 15) и требуют от спора, отвечает политике фальшивой сверхчеловечности. Забавляясь событием, устраивают великий театр марионеток».

[22] *Derrida J.* Die Schrift und Differenz. Frankfurt a. M., 1985. S. 389.

[23] *Bataille G.* La littérature et la mal. Paris, 1967. P. 228; ср.: *Derrida J.* Op. cit.

БИБЛИОГРАФИЯ

РАБОТЫ ПО ИСТОРИИ ФИЛОСОФИИ, ВЫШЕДШИЕ В РОССИИ В 1995–1996 гг.

1. МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ВОПРОСЫ ИСТОРИИ ФИЛОСОФИИ. ОБОБЩАЮЩИЕ РАБОТЫ ПО ИСТОРИКО-ФИЛОСОФСКИМ ПРОБЛЕМАМ

1. *Глядков В.А.* Философское сознание / Ин-т философии РАН. Каф. философии. – М., 1996.
   Вып. 1. От мифа к логосу. 195 с. Библиогр.: с. 189–191.
   Вып. 2. Границы философии. 163 с. Библиогр.: с. 159–160.
2. Диалог в философии: Традиции и современность: Межвуз. сб. / Санкт-Петербург. гос. ун-т; Под ред. М.Я. Корнеева. – СПб.: Изд-во Санкт-Петербург. ун-та, 1995. 192 с. – Библиогр.: с. 189–191.
3. *Журба Т.О.* О роли изучения истории философии // Аспекты развития. – Оренбург, 1996. – Вып. 3. – С. 36–38.
4. Историко-философский ежегодник, 1995 / РАН. Ин-т философии; Редкол.: ...Н.В. Мотрошилова (гл. ред.) и др. – М.: Мартис, 1996. – 395 с. Работы по истории философии, вышедшие в России в 1993–1994 гг.: с. 378–390.
5. *Каменский З.А.* Философия как наука: Классич. традиция и соврем. споры / РАН. Ин-т философии. – М.: Наука, 1995. – 173 с. – Указ. имен.: с. 169–172.
6. *Мильдон В.И.* Природа и культура: (Опыт философии безнадежности) // Вопр. философии. – 1996. – № 12. – С. 62–74.
7. *Овчинников В.* О понятии исторического типа философии // Там же. – № 10. – С. 173–175.
8. *Петров М.К.* Историко-философские исследования / Сост., вводн. ст. В.Н. Дубровина, Ю.Р. Тишенко. – М.: Росспэн, 1996. – 511 с.; 1 л. портр. – (Науч. философия).
9. *Суркова Н.А., Лукьянов А.В.* Философская традиция в свете развития классического способа философствования // Аспекты развития. – Оренбург, 1996. – Вып. 3. – С. 30–36.

Составитель Е.С. Муравлев

10. *Таранов П.С.* 106 философов: Жизнь. Судьба. Учение. – Симферополь; Таврия, 1995. – (Анатомия мудрости).
    1. 463 с.
    2. 511 с. Библиогр.: с. 489–501. Указ.: с. 502.
11. *Таранов П.С.* Философия изнутри: 70 мудрецов, философов, мыслителей от Соломона до Шопенгауэра. – М.: Остожье, 1996. – (Анатомия мудрости).
    2. 463 с.: ил. – На обл. авт. не указ. Библиогр.: с. 449–461.
12. *Таранов П.С.* Философская афористика: Заповеди, притчи, наставления. – М.: Остожье, 1996. – 575 с.: ил. – (Анатомия мудрости). – На обл. авт. не указ.
13. *Хоружий С.* Философия и теология: Старые и новые парадигмы отношений // Silentium. – СПб.: Эйдос, 1996. – Вып. 3. – С. 308–314.

2. АНТИЧНАЯ И СРЕДНЕВЕКОВАЯ ФИЛОСОФИЯ

14. *Абрамов Д.В.* Теория риторической аргументации Аристотеля // Вопр. классич. филологии. – М., 1996. – Вып. 11. – С. 201–213.
15. *Афонасин Е.В.* Учение о трансцендентном божестве в "Строматах" Климента Александрийского // Историко-философский ежегодник, 1995. – М., 1996. – С. 247–254.
16. *Белоусова И.В.* Этический интеллектуализм Сократа // Учен. зап. Иванов. гос. архит.-строит. акад. – 1996. – Вып. 2. – С. 65–67.
17. *Борисов В.Н.* Философия Аристотеля: Пособие по истории антич. философии / Самар. гуманит. акад. – Самара, 1996. – 71 с. – Библиогр.: с. 70.
18. *Бычков В.В.* Неформализуемый гносис Оригена // Социальная философия и философская антропология. – М., 1995. – С. 103–125.
19. *Гайденко В.П.* Трактаты Ансельма Кентерберийского "Об истине" и "Свободе выбора" // Историко-философский ежегодник, 1995. – М., 1996. – С. 281–283.
20. *Григорьев Г.С.* Материализм Демокрита и абстрактная концепция материи // Новые идеи в философии. – Пермь, 1996. – Вып. 4. – С. 146–150.
21. *Зелинский Ф.Ф.* Религия эллинизма. – Томск: Водолей, 1996. – 160 с.: ил.
22. *Иванченко А.В., Михайловский А.В.* К публикации 38 письма Св. Василия Великого // Историко-философский ежегодник, 1995. – М.: Мартис, 1996. – С. 268–271.
23. История философии: Запад–Россия–Восток: Учеб. для студентов вузов / Под ред. Н.В. Мотрошиловой. – М.: Греко-лат. каб. Ю.А. Шичалина, 1995. – Кн. 1: Философия древности и средневековья. 480 с. – Библиогр. в конце ст.
24. *Кессиди Ф.Х.* Об одной особенности менталитета древних греков // Вопр. философии. – 1996. – № 2. – С. 137–144.

25. *Кукарцева М.А., Коломоец Е.Н.* Античная философия: Учеб. пособие / Иван. гос. ун-т. – Иваново, 1996. – 163 с. – Библиогр.: с. 160–161.
26. *Лосев А.Ф.* Мифология греков и римлян / Сост. А.А. Тахо-Годи. – М.: Мысль, 1996. – 975 с.: портр. – Указ.: с. 933–966.
27. *Маяцкий М.А.* Видеть мужество, мужество видеть: По поводу "Лахеса" Платона // Вестн. древ. истории. – 1996. – № 3. – С. 147–152.
28. *Московский А.В.* Платон, Флоренский и современная наука // Сознание и физическая реальность. – М., 1996. – Т. 1, № 1/2. – С. 33–41.
29. *Неретина С.* Парадоксы Тертулиана // Человек. – 1996. – № 1. – С. 68–81.
30 *Орлов Е.В.* Кафолическое в теоретической философии Аристотеля. – Новосибирск: Наука, 1996. – 219 с. – Библиогр.: с. 169–175.
31. *Нерсесянц В.С.* Сократ. – М.: Инфра; Норма, 1996. – 306 с. – Указ. имен: с. 302–305.
32. *Родин А.В.* О геометрических определениях первой книги "Начал" Евклида // Вопр. философии. – 1996. – № 3. – С. 117–142.
33. *Розин В.М.* Философия и методология: Традиция и современность // Там же. – № 11. – С. 57–64.
34. *Солопова М.А.* Плотин: парадоксальное мнение по традиционному вопросу: (К публикации трактата "О нисхождении души в тела") // Историко-философский ежегодник, 1995. – М.: Мартис, 1996. – С. 204–208.
35. *Трофимова М.К.* Проблема гносиса в свете коптских рукописей первых веков нашей эры // Научные и вненаучные формы мышления. – М., 1996. – С. 254–265.

3. ФИЛОСОФИЯ ВОЗРОЖДЕНИЯ И НОВОГО ВРЕМЕНИ

36. *Абрамов М.А.* Проблема свободы и свобод в британской философии века Просвещения // Социальная философия и философская антропология. – М., 1995. – С. 26–42.
37. *Богуславский В.М.* Пьер Бейль / РАН. Ин-т философии. – М., 1995. – 181 с. – Библиогр.: с. 178–180.
38. *Быкова М.Ф.* Новые материалы по философии духа Гегеля // Вопр. философии. – 1996. – № 9. – С. 120–128.
39. *Быкова М.Ф.* Принципы и типы интерпретации логики Гегеля: (К истории гегелеведческого анализа) // Историко-философский ежегодник, 1995. – М.: Мартис, 1996. – С. 362–377.
40. *Васильев В.В.* Дедукция категорий в метафизике Канта: (Генет. рассмотрение) // Там же. – С. 32–56.
41. Вольтер в России: Библиогр. указ., 1735–1995; Русские писатели о Вольтере: (Стихотворения, статьи, письма, воспоминания) / Под

общ. ред. В.Т. Данченко, Ю.Г. Фридштейна; ВГБИЛ. Фонд Вольтера. – М.: Рудомино, 1995. – 392 с.: ил.
42. *Гайденко П.П.* У истоков классической механики // Вопр. философии. – 1996. – № 5. – С. 80–89.
43. *Гарнцев М.* Проблема абсолютной свободы у Декарта // Логос. – 1996. – № 8. – С. 7–16.
44. *Данилов Ю.А.* Гармония и астрология в трудах Кеплера // Научные и вненаучные формы мышления. – М., 1996. – С. 266–278.
45. *Жучков В.А.* Из истории немецкой философии XVIII в.: Предклассич. период: От вольфовской шк. до раннего Канта / РАН. Ин-т философии. – М., 1996. – 260 с. – Библиогр.: с. 245–259.
46. *Жучков В.А.* Тетенс–выдающийся предшественник Канта // Историко-философский ежегодник, 1995. – М., 1996. – С. 9–32.
47. *Зуева В.В.* Понятие индивида в философии Канта и Гегеля // Новые идеи в философии. – Пермь, 1996. – Вып. 4. – С. 33–39.
48. Иммануил Кант: Библиогр. указ. лит. на рус. яз., 1803–1994 / Сост. Л.С. Давыдова; РАН. Ин-т философии. – М., 1996. – 164 с.
49. История философии: Запад–Россия–Восток: Учеб. для студентов вузов / Под ред. Н.В. Мотрошиловой. – М.: Греко-лат. каб. Ю.А. Шичалина, 1996. – Кн. 2: Философия XV–XIX вв. – 557 с. – Библиогр. в конце ст.
50. *Кайдаков С.* Локк: Динамический аспект активности субъекта // Человек. – 1996. – № 4. – С. 97–108.
51. Кантовский сборник: Межвуз. темат. сб. науч. тр. / Калининград. гос. ун-т; Редкол.: Л.А. Калинников (отв. ред.) и др. – Калининград, 1995. – Вып. 19. – 162 с. – Библиогр. в конце ст.
52. *Кирсанова Л.* Три образа Диониса: от Ницше к Лакану // Silentium. – СПб.: Эйдос, 1996. – Вып. 3. – С. 131–141.
53. *Лаврова А.А.* О пользе и вреде "веры в грамматику": (Философия языка Ф. Ницше) // Историко-философский ежегодник, 1995. – М., 1996. – С. 61–72.
54. *Лазарев В.В.* Этическая мысль в Германии и России: Кант–Гегель–Вл. Соловьев / РАН. Ин-т философии. – М., 1996. – 305 с. – Библиогр.: с. 263–301.
55. *Легова Е.С.* Гегель об истоках злой воли // Вопр. философии. – 1996. – № 11. – С. 32–42.
56. *Лукьянов А.В.* И.Г. Фихте о возникновении и развитии духа // Аспекты развития. – Оренбург, 1996. – Вып. 3. – С. 21–28.
57. *Ляшева Р.Р.* Размышление на актуальную тему: (О Ф. Ницше) // Филос. исслед. – 1996. – № 3. – С. 193–202.
58. *Майданский А.Д.* Реформа логики в работах Р. Декарта и Б. Спинозы // Вопр. философии. – 1996. – № 10. – С. 144–156.
59. *Микешин М.* "Пространства божественной компетенции" епископа Беркли // Silentium. – СПб., Эйдос, 1996. – Вып. 3. – С. 71–79.

60. *Мудрагей Н.С.* Философия истории Дж. Вико // Вопр. философии. – 1996. – № 1. – С. 101–109.
61. *Мусаелян Л.А.* О некоторых аспектах концепции философии истории И.Г. Гердера // Новые идеи в философии. – Пермь, 1996. – Вып. 4. – С. 153–158.
62. *Николаев В.Е.* Понятие субъекта в философии Т. Гоббса и Р. Декарта // Учен. зап. Иванов. гос. архит.-строит. акад. – 1996. – Вып. 2. – С. 115–116.
63. *Огурцов А.П.* От натурфилософии к теории науки / РАН. Ин-т философии. – М., 1995. – 317 с.
64. *Ойзерман Т.И.* К характеристике трансцендентального идеализма И. Канта: Метафизика свободы / Вопр. философии. – 1996. – № 6. – С. 66–77.
65. *Ойзерман Т.И.* Монадология Лейбница и панпсихизм Алексея Козлова // Историко-философский ежегодник, 1995. – М., 1996. – С. 97–106.
66. *Рашковский Е.Б.* Европейская культура нового времени: Библейский контекст // Вопр. философии. – 1996. – № 2. – С. 80–92.
67. *Резвых П.В.* Бытие, сущность и существование в поздней онтологии Г.В.И. Шеллинга: (К шеллинг. постановке проблемы творения) // Вопр. философии. – 1996. – № 1. – С. 110–123.
68. *Савченкова Н.* Аполлон и Дионис: Желание как форма пространственного самосознания (Ф. Ницше) // Silentium. – СПб.: Эйдос, 1996. – Вып. 3. – С. 123–130.
69. *Соколов В.В.* Европейская философия XV–XVII веков. – 2-е изд., испр. и доп. – М.: Высш. шк., 1996. – 400 с. – Библиогр.: с. 388–395.
70. Социальная теория и современность / Рос. акад. гос. службы при Президенте РФ. – М., 1996.
Вып. 21: Трансцендентальная философия Ф. Шеллинга. – 197 с.
71. *Субботин А.Л.* Логические исследования Лейбница: Традиция и новаторство // Историко-философский ежегодник, 1995. – М., 1996. – С. 56–61.
72. *Судаков А.К.* Кант: Власть, мораль и насилие // Социальная философия и философская антропология. – М., 1995. – С. 43–102.
73. *Судаков А.К.* Любовь к жизни и запрет самоубийства в кантианской метафизике нравов / Вопр. философии. – 1996. – № 8. – С. 54–65.
74. *Хейде Л.* "Сова Минервы" об актуальности "Философии права" Гегеля: (Предисл. к публ. А.Л. Доброхотова) // Там же. – № 9. – С. 129–140.
75. *Шелдон Г.* Политическая философия Томаса Джефферсона / Вступ. ст. и общ. ред. Н.Е. Покровского. – М.: Республика, 1996. – 255 с. – Прил.: Джефферсон Т. Избранные труды.

76. *Аржанухин С.В.* Философские взгляды русского масонства: По материалам журнала "Магазин свободнокаменщический" / Гос. ком. РФ по высш. образованию и др. – Екатеринбург, 1995. – 223 с.
77. *Аринин А.Н., Михеев В.М.* Самобытные идеи Н.Я. Данилевского / Рос. акад. гос. службы при президенте РФ; О-во "Знание" России. – М.: ТОО "ИнтелТех", 1996. – 479 с.: портр. – Список соч. Н.Я. Данилевского: с. 441–447. Библиогр.: с. 448–465. Указ. имен: с. 466–479.
78. *Артемьева Т.В.* Возникновение метафизики в России // Вестн. Рос. гуманит. науч. фонда. – 1996. – № 3. – С. 133–141.
79. *Артемьева Т.В.* История метафизики в России XVIII в. – СПб.: Алетейя, 1996. – 319 с.: схем. – Библиогр.: с. 303–318.
80. *Астафьев П.Е.* Национальность и общечеловеческие задачи: (К русской народной психологии) // Вопр. философии. – 1996. – № 12. – С. 84–102.
81. *Ванчугов В.В.* Женщины в философии: Из истории философии в России XIX–нач. XX в. – М.: Пилигрим, 1996. – 300 с.: ил.
82. *Володин А.И.* Об историософии Герцена / Вопр. философии. – 1996. – № 9. – С. 82–89.
83. *Гаврюшин Н.К.* Забытый русский мыслитель: К 150-летию со дня рождения П.Е. Астафьева // Там же. – № 12. – С. 75–83.
84. *Гайденко П.П.* Философия свободы Николая Бердяева // Историко-философский ежегодник, 1995. – М., 1996. – С. 121–136.
85. Достоевский в конце XX века: Сб. ст. / О-во Достоевского; Сост. и ред. К.А. Степанян. – М.: Классика плюс, 1996. – 621 с., портр., 16 л. ил.
86. *Егоров Б.Ф.* Русские утописты XIX века // Звезда. – 1996. – № 12. – С. 175–190.
87. Забытый рассадник философского образования в России: (Материалы к истории Моск. гор. нар. ун-та им. А.Л. Шанявского) / Предисл. А.А. Носова // Вопр. философии. – 1996. – № 6. – С. 151–157.
88. *Зимовец С.* Молчание Герасима: Психоаналитические и философские эссе о русской культуре. – М.: Гнозис, 1996. – 164 с. – (Пирамида. Б-ка журн. "Логос").
89. *Ильин Н.* Этика национализма в трудах Н.Г. Дебольского (1842–1918) // Молодая гвардия. – 1996. – № 11. – С. 218–259.
90. К 110-летию Георгия Федотова: Документы и письма по поводу разногласия, возникшего между проф. Г.П. Федотовым и Правл. Правосл. богосл. ин-та в Париже (1939 г.) / Публ. и коммент. Д. Бона // Звезда. – 1996. – № 10. – С. 117–151.
91. *Каменский З.А.* А.И. Галич / РАН. Ин-т философии. – М., 1995. – 229 с. – Библиогр.: с. 211–225. Указ. имен: с. 226–229.

92. *Клайн Дж.Л.* Гегель и Соловьев // Вопр. философии. – 1996. – № 10. – С. 84–93.
93. *Козырев А.П.* Перипатетик русского Парижа: (В.Н. Ильин) // Там же. – № 11. – С. 91–136.
94. *Колеров М.А.* Не мир, но меч: Рус. религ.-филос. печать от "Проблем идеализма" до "Вех", 1902–1909. – СПб.: Алетейя, 1996. – 374 с. – (Исслед. по истории рус. мысли; Т. 1). – Библиогр.: с. 323–368. Указ. имен: с. 369–374.
95. *Колеров М.А.* Новые материалы к истории Братства св. Софии (1918–1925) // Вопр. философии. – 1996. – № 4. – С. 127–133.
96. *Крюков В.М.* Гоголя зрячий глаз // Там же. – № 9. – С. 23–33.
97. *Конева Л.А., Конева А.В.* Антропологические идеи в русской религиозной философии: Пособие по спецкурсу / Самар. гос. ун-т Каф. философии гуманит. фак. – Самара, 1995. – 123 с. – Библиогр.: с. 121–122.
98. *Кузнецова С.В.* Проблема "смысла жизни" в историософских построениях Е.Н. Трубецкого // Филос. исслед. – 1996. – № 2. – С. 160–171.
99. *Курас Л.В.* Идеи христианского социализма в творчестве С.Н. Булгакова // Историческое, культурное и природное наследие: Состояние, пробл., трансляция / РАН. Сиб. отд-ние, Бурят. науч. центр, Ин-т обществ. наук. – Улан-Удэ, 1996. – Вып. 1. – С. 31–35.
100. *Курочкина Л.Я.* Проблема творчества в русской философии начала XX века // Новые идеи в философии. – 1996. – Вып. 4. – С. 151–153.
101. *Курочкина Л.Я.* Гносеологические проблемы художественного творчества: (С. Франк) // Там же. – Вып. 5. – С. 108–113.
102. *Лазарева А.Н.* Интеллигенция и религия: К ист. осмыслению проблематики "Вех" / РАН. Ин-т философии. – М., 1966. – 85 с.
103. *Лаут Р.* Философия Достоевского в систематическом изложении / Пер. с нем. И.С. Андреевой; Под ред. А.В. Гулыги. – М.: Республика, 1996. – 447 с., 1 л. портр. – Библиогр.: с. 412–435. Предм. указ.: с. 436–444.
104. *Левицкий С.А.* Очерки по истории русской философии: Сочинения. – М.: Канон, 1996. – 495 с.; портр. – (История философии в памятниках). – Библиогр.: с. 461–478. Указ. имен: с. 479–492.
105. К.Н. Леонтьев: pro et contra: Личность и творчество К. Леонтьева в оценке рус. мыслителей и исследователей, 1891–1917 гг.: Антология / Сев.-Зап. отд-ние Рос. акад. образования; Рус. христиан. гуманит. ин-т; Вступ. ст. А.А. Королькова; Сост., послесл. и примеч. А.П. Козырева. – СПб.: Изд-во Рус. христиан. гуманит. ин-та, 1995. – (Рус. путь).
Кн. 1 / Отв. ред. Д.К. Бурлака. – 475 с.
Кн. 2: Личность и творчество Константина Леонтьева в оценке русских мыслителей после 1917 г. / Отв. ред. Д.К. Бурлака; Подгот. А.Н. Козырев, А.А. Корольков. – 702 с.: портр.

106. *Люкс Л.* Евразийство и консервативная революция // Вопр. философии. – 1996. – № 3. – С. 57–69.
107. *Максимов М.В.* В.С. Соловьев о смысле и назначении философии // Учен. зап. Иванов. гос. архит.-строит. акад. – 1996. – Вып. 2. – С. 103–107.
108. *Максимов М.В.* Философская мысль средневековой Руси: Становление, этапы развития, ведущие темы // Там же. – Вып. 3. – С. 46–54.
109. *Мардов И.Б.* О "новом жизнепонимании" Льва Толстого // Вопр. философии. – 1996. – № 9. – С. 39–45.
110. *Мильдон В.И.* Русская идея в конце XX века // Там же. – № 3. – С. 46–56.
111. *Никитина Н.Н.* Философия культуры русского позитивизма начала века. М.: Аспект пресс, 1996. – 135 с. – Библиогр. с. 132–135.
112. *Никоненко В.С.* Русская философия накануне петровских преобразований. – СПб.: Изд-во СПб. ун-та, 1996. – 216 с.
113. *Новиков Н.В.* Субъективный синтез Н.И. Кареева // Вопр. философии. – 1996. – № 7. – С. 146–155.
114. *Носов А.А.* К цензурной истории религиозно-общественной печати в России // Там же. – № 3. – С. 35–43.
115. Отечественная философия: Опыт, проблемы, ориентиры исследования / Рос. акад. гос. службы при Президенте РФ. – М., 1996.
Вып. 19: Владимир Соловьев. – 204 с.
116. *Павлинов С.А.* "Невский проспект" Н.В. Гоголя: Филос. источники и символич. параллели // Филос. науки. – 1996. – № 1–4. – С. 117–132.
117. *Подорога В.А.* Человек без кожи: (Материалы к исследованию Достоевского) // Социальная философия и философская антропология. – М., 1995. – С. 126–160.
118. *Приленский В.И.* Опыт исследования мировоззрения ранних русских либералов / РАН. Ин-т философии. – М., 1995. –
Ч. 1. – 316 с. – Основные науч. тр. В.И. Приленского: с. 315–316.
119. Розанов В.В.: pro et contra: Личность и творчество Василия Розанова в оценке русских мыслителей и исследователей: Антология / Отв. ред. Д.К. Бурлака; Сев.-Зап. отд-ние Рос. акад. образования. Рус. христиан. гуманит. ин-т. – СПб.: Изд-во Рус. христиан. гуманит. ин-та, 1995.
Кн. 1. – 512 с., 1 л. портр.
Кн. 2. – 576 с., 1 л. портр.
120. Русская философия: Малый энцикл. слов. / Редкол.: ...А.И. Алешин (отв. ред.) и др. – М.: Наука, 1995. – 624 с. – (Прогр. "Обновление гуманит. образования в России").
121. Русские философы, конец XIX–середина XX века: Биогр. очерки; Библиография; Тексты соч. / Рос. гос. б-ка. – М.: Кн. палата, 1996.
Вып. 3 / Сост. Л.Г. Филонова. – 325 с.

122. *Саранчин Ю.К.* Российские лики философии марксизма / МВД России. Екатеринбург. высш. шк. – Екатеринбург, 1996. – 202 с. – Библиогр. в конце глав.
123. *Симаков В.И.* Принятие учения Демокрита на Руси или Введение в русскую интеллектуальную историю (интеллектологию) / Приамур. геогр. о-во. Дальневост. нар. акад. наук. – Хабаровск, 1996. – 312 с. – Библиогр.: с. 286–312.
124 *Скворцов А.* Достоевский и Ницше о Боге и безбожии / Предисл. В.Н. Шердакова // Октябрь. – 1996. – № 11. – С. 142–154.
125. *Снетова Н.В.* Проблема человека в русской философии // Новые идеи в философии. – Пермь, 1996. – Вып. 4. – С. 158–161.
126. *Снетова Н.В.* Эвристические возможности русской философии: Проблема человека // Там же. – Вып. 5. – С. 11–12.
127. *Солина Е.М.* Русский космизм и проблема отчуждения // Вестн. Ун-та Рос. акад. образования. – 1996. – № 1. – С. 114–119.
128. *Страда В.* Гуманизм и терроризм в русском революционном движении // Вопр. философии. – 1996. – № 9. – С. 90–119.
129. *Твардовская В.А., Итенберг Б.С.* Н.К. Михайловский и К. Маркс: Диалог о "русском пути" // Отеч. история. – 1996. – № 6. – С. 48–70.
130. *Федоров Ю.М.* Сумма антропологии / РАН. Сиб. отд-ние. Ин-т криосферы Земли. – Новосибирск: Наука, 1995.
Кн. 1: Расширяющая вселенная абсолюта / Отв. ред. В.Г. Федотова. – 401 с.
Кн. 2: Космо-антропо-природогенез человека / Отв. ред. В.Г. Федотова. – 429 с.; табл.
131. Флоренский П.А.: pro et contra: Личность и творчество Павла Флоренского в оценке русских мыслителей и исследователей: Антология / Отв. ред. Д.К. Бурлака; Сев.-Зап. отд-ние Рос. акад. образования. Рус. христиан, гуманит. ин-т. – СПб.: Изд-во Рус. христиан. гуманит. ин-та, 1996. – 747 с., 1 л. портр.
132. *Фридлендер Г.М.* Пушкин; Достоевский; "Серебряный век" / РАН. Ин-т рус. лит. (Пушкинский Дом). – СПб.: Наука, 1995. – 524 с. – Библиогр. в конце глав.
133. *Шайтанов И.* Чаадаев и Пушкин в споре о всемирности // Вестн. РГГУ. – 1996. – № 1. – С. 254–268.
134. *Шестаков В.П.* Эсхатология и утопия: (Очерки рус. философии и культуры). – М.: Владос, 1995. – 207 с.
135. *Щукин В.Г.* Дом и кров в славянофильской концепции: Культурол. заметки // Вопр. философии. – 1996. – № 1. – С. 135–146.
136. *Элбакян Е.С.* Религия в сознании российской интеллигенции XIX–начала XX в.: Филос.-ист. анализ / Рос. независимый ин-т соц. и нац. пробл. Исслед. центр "Религия в соврем. о-ве". – М.: Росспэн, 1996. – 316 с.

137. Антология русской классической социологии: Тексты /Сост., и коммент. Д.С. Клементьева, Л.Н. Панковой. – М.: Изд-во МГУ, 1995. – 239 с.
138. *Белый А.* Заключительное слово по дискуссии на тему "Что такое Вольфила": Заседание в Вольной филос. ассоц. 16 мая 1920 г. / Вольная филос. ассоц.; Подгот. к печати и примеч. В.Г. Белоуса // Вопр. философии. – 1996: – № 10. – С. 113–122.
139. *Булгаков С.Н.* Тихие думы / Сост., подгот. текста и коммент. В.В. Сапова; Послесл. К.М. Долгова. – М.: Республика, 1996. – 509 с. – (Б-ка этич. мысли). – Указ. имен.: с. 488–507.
140. *Вышеславцев Б.П.* Сочинения. – М.: Раритет, 1995. – 461 с. – (Б-ка духов. возрождения).
141. *Вышеславцев Б.П.* Комментированный конспект книги В. Розанова "Великий инквизитор" / Предисл. Т.И. Благовой, О.С. Пугачева // Вопр. философии. – 1996. – № 6. – С. 136–140.
142. *Зильберман Д.Б.* Традиция как коммуникация: Трансляция ценностей, письменность / Предисл. к публ. Е. Гурко // Там же. – № 4. – С. 72–105.
143. *Ильин И.А.* Собрание сочинений: В 10 т. – М.: Рус. кн., 1996. Т. 6. Кн. 2 / Сост. и коммент. Ю.Т. Лисицы. – 669 с.; ил., 1 л. портр.
144. *Леонтьев К.Н.* Восток, Россия и славянство: Филос. и полит. публицистика. Духов. проза (1872–1891) / Общ. ред., сост., подгот. текста, коммент. Г.Б. Кремнева; Вступ. ст. В.И. Косика. – М.: Республика, 1996. – 799 с.: портр. – (Прошлое и настоящее). – На обл. авт. не указ. Указ. имен: с. 766–792.
145. *Лопатин Л.М.* Философские характеристики и речи / Психол. ин-т. Рос. акад. образования. – М.: Academia, 1995. – 328 с.: портр. – (Филос.-психол. сер.).
146. *Мережковский Д.С.* Л. Толстой и Достоевский: Вечные спутники / Подгот. текста, послесл. М. Ермолаева; Коммент. А. Архангельской, М. Ермолаева. – М.: Республика, 1995. – 623 с.: портр. – (Прошлое и настоящее). – Указ. имен.: с. 605–617.
147. Мысли о душе: Рус. метафизика XVIII века / Подгот. текстов, вступ. ст. Т.В. Артемьевой. – СПб.: Наука, 1996. – 314 с. – (Истоки отеч. мысли).
148. *Ильин И.А.* "Нет на свете ничего прекраснее индивидуального...": Из неопубл. писем И.А. Ильина к Л.Я. Гуревич / Предисл. к публ. А.А. Самохиной // Вопр. философии. – 1996. – № 12. – С. 104–126.
149. *Новгородцев П.И.* Введение в философию права: Кризис соврем. правосознания / РАН.Ин-т государства и права. – М.: Наука, 1996. – 269 с., 1 л. портр. – Имен. указ.: с. 267–269.
150. *Розанов В.В.* Собрание сочинений / Под. общ. ред. А.Н. Николюкина. – М.: Республика, 1995.
2: Около церковных стен / Подгот. текста П.П. Апрышко и др.;

Коммент. С.Р. Федякина. – 1995. 558 с.: ил. – Указ. имен: с. 532–553. На обл. только загл. тома.

7: Легенда о Великом инквизиторе Ф.М. Достоевского; Литературные очерки; О писательстве и писателях. – 1996. – 702 с. – Указ. имен: с. 676–699. На обл. только загл. тома.

151. *Розанов В.В.* О понимании: Опыт исслед. природы, границ и внутр. строения науки как цельного знания / Ин-т мировой лит. им. А.М. Горького; Подгот. текста и коммент. В.Г. Сукача; Вступ. ст. В.В. Бибихина. – М.: Танаис, 1996. – 803 с., 1 л. портр. – (Соч. В.В. Розанова). (Лит. изгнанники). – Указ. имен, предм. указ.: с. 671–802.
152. Русские утопии / Сост. В.Е. Багно. – СПб., 1995. – 351 с. – (Канун. Альманах). – Рез. на англ. яз.
153. *Самарин Ю.Ф.* Избранные произведения: Прил. к журн. " Вопр. философии". – М.: Моск. филос. фонд; Росспэн, 1996. – 606 с., 1 л. портр. – (Сер. "Из истории отеч. филос. мысли").
154. *Соловьев В.С.* Оправдание добра. – М.: Республика, 1996. – 479 с. – (Б-ка этич. мысли). – Указ. имен: с. 469–477.
155. *Соловьев С.М.* Богословские и критические очерки: Собр. ст. и публ. лекций – Томск: Водолей, 1996. – 255 с.
156. *Трубецкой Н.* Европа и человечество // Альма матер. – 1996. – № 1. – С. 3–14.
157. *Трубецкой Н.С.* История. Культура. Язык / Вступ. ст. Н.И. Толстого, Л.Н. Гумилева; Сост., подгот. текста и коммент. В.М. Живова; Австр. акад. наук. – М.: Прогресс: Универс, 1995. – 798 с.: портр. – (Филологи мира). – Указ. имен: с. 791–796.
158. *Трубецкой С.Н.* Письмо С.Н. Трубецкого с славянофильстве / Предисл. Т.И. Благовой, О.С. Пугачева // Вопр. философии. – 1996. – № 1. С. 147–150.
159. *Туган-Барановский М.И.* К лучшему будущему: Сб. социал.-филос. произведений / Сост., подгот. текста, вступ. ст. и примеч. К.В. Сорвин. – М.: Росспэн, 1996. – 524 с., 1 л. портр. – (Науч. философия). – Библиогр.: с. 438–495. Указ. имен: с. 519–523.
160. *Федотов Г.П.* Собрание сочинений: В 12 т. / Сост., вступ. ст. С.С. Бычков; Примеч. С.С. Бычков, М.Г. Галахтин. – М.: Мартис, 1996.

Т. 1: Абеляр; Статьи 1911–1925 гг. – 349 с., 1 л. портр. – Указ. имен: с. 343–348.
161. Философия истории в России: Хрестоматия / Ин-т "Открытое о-во"; Сост. Г.К. Овчинников. – М.: Логос, 1996. – 269 с.
162. *Флоренский П.А.* Мнимости в геометрии: Фрагм. / Публ. и предисл. Л.А. Новикова // Вестн. Рос. ун-та дружбы народов. Сер. Лингвистика. – 1995. – № 2. – С. 128–137.
163. *Франк С.Л.* Предмет знания; Об основах и пределах отвлеч. знания; Душа человека: Опыт введения в филос. психологию. – СПб.: Наука, 1995. – 655 с., 1 л. портр. – (Слово о сущем).
164. Философия бессмертия и воскрешения: По материалам VII Федо-

ровских чтений, 8–10 дек. 1995 г., Москва / Ин-т мировой лит. им. А.М. Горького. РАН и др.; Ред.-сост. С.Г. Семенова и др. – М.: Наследие; 1996.
Вып. 1. – 270 с.: портр.
Вып. 2. – 285 с.: факс.

165. *Флоренский П.А.* Сочинения: В 4 т. / Священник Павел Флоренский; Сост., и общ. ред. игумена Андроника (А.С. Трубачева) и др. – М.: Мысль, 1996. – (Филос. наследие; Т. 124).
Т. 2. – 879 с., 1 л. портр. – Указ. имен, предм. указ: с. 812–878.
166. Шестоднев Иоанна экзарха Болгарского. V слово / РАН. Ин-т философии; Отв. ред В.Ф. Пустарнаков. – М., 1996. – 216 с.
167. *Шпет Г.Г.* Введение в этническую психологию. – СПб.: Изд. дом "П.Э.Т.": Алетейя, 1996. – 155 с.
168. *Шпет Г.Г.* История как проблема логики: Ч. 2, гл. VII. Вильгельм Дильтей / Подгот. к печати М. Литвинович // Вестн. МГУ. Сер. 7, Философия. – 1996. – № 5. – С. 47–67.

5. ИСТОРИЯ ОТЕЧЕСТВЕННОЙ ФИЛОСОФИИ СОВЕТСКОГО ПЕРИОДА

169. *Адельшин Г.М.* "Вещь и имя" А.Ф. Лосева в контексте тетрактиды и мифа // Вопр. классич. филологии. – 1996. – Вып. 11. – С. 103–108.
170. *Ахутин А.В.* В стране Мамардашвили // Вопр. философии. – 1996. – № 7. – С. 31–41.
171. *Белоус В.Г.* Вольная философская ассоциация ("Вольфила"): 1919–1924 // Вестн. Рос. гуманит. науч. фонда. – 1996. – № 3. – С. 141–146.
172. *Бонецкая Н.К.* Жизнь и философская идея Михаила Бахтина // Вопр. философии. – 1996. – № 10. – С. 94–112.
173. *Бычков В.В.* Эстетический космос Лосева // Вопр. классич. филологии. – 1996. – Вып. 11. – С. 109–115.
174. *Вагнер К.Г.* Лосев о становлении личности // Там же. – С. 26–31.
175. Встреча с Декартом: Филос. чтения, посвящ. М.К. Мамардашвили, 1994 г. / Соредакторы: В.А. Кругликов, Ю.П. Сенокосов. – М.: Ad Marginem, 1996. – 438 с.
176. *Гальперин С.В.* Православно понимаемый неоплатонизм Лосева и смена естественнонаучной парадигмы // Вопр. классич. филологии. – 1996. – Вып. 11. – С. 70–77.
177. *Гулыга А.В.* Был ли Лосев апологетом античности? Там же. – С. 32–35.
178. *Дружников Ю.И.* Явная и тайная жизнь Константина Вентцеля // Вопр. философии. – 1996. – № 4. – С. 106–126.
179. *Зись А.Я.* Чему свидетелем был // Там же. – № 2. – С. 127–136.
180. *Ковалев В.И.* Гнозис Лосева и путь к метазнанию // Вопр. классич. филологии. – 1996. – Вып. 11. – С. 55–63.
181. *Лосев А.Ф.* Из неопубликованного наследия / Предисл. В.П. Троицкого // Вопр. философии. – 1996. – № 10. – С. 123–132.

182. *Лосев А.Ф.* Из работ Лосева об имяславии / Публ. и коммент. А.А. Тахо-Годи // Начала. – 1996. – № 1/4. – С. 206–273.
183. *Лосев А.Ф.* Форма–Стиль–Выражение / Сост. А.А. Тахо-Годи; Общ. ред. А.А. Тахо-Годи, И.И. Маханькова. – М.: Мысль, 1995. – 944 с.: портр. – (Филос. наследие). – Указ. имен: с. 932–938.
184. *Мажейкис Г.* Полотна средневековых визий: (История философии Л.П. Карсавина) // Silentium. – СПб., 1996. – Вып. 3. – С. 279–289.
185. *Мамардашвили М.К.* Необходимость себя: Введ. в философию, доклады, статьи, филос. заметки / Сост. и общ. ред. Ю.П. Сенокосова. – М.: Лабиринт, 1996. – 431 с. – (Философия риторики и риторика философии). – Указ. имен.: с. 428–430.
186. *Мамардашвили М.К.* Стрела познания: Набросок естественноист. гносеологии / Под ред. Ю.П. Сенокосова. – М.: Шк. "Яз. рус. культуры", 1996. – 303 с. – (Язык, семиотика, культура).
187. *Павлов А.Т.* Философия в Московском университете: (Институциональные и кадровые аспекты после 1917 года) // Вестн. МГУ. Сер. 7, Философия. – 1996. – № 5. – С. 79–93.
188. *Пешков И.В.* М.М. Бахтин: От философии поступка к риторике поступка. – М.: Лабиринт, 1996. – 174 с. – (Философия риторики и риторика философии). – На обл. авт. не указ. Имен. указ.: с. 171–173.
189. *Постовалова В.И.* "Философия имени" А.Ф. Лосева как цельное знание // Вопр. классич. филологии. – 1996. – Вып. 11. – С. 96–102.
190. *Трубников Н.Н.* О смысле жизни и смерти / Сост., предисл., библиогр. Е. Никитина. – М.: Росспэн, 1996. – 383 с., 1 л. портр. – (Философы России XX в.). – Библиогр. Н.Н. Трубникова: с. 381–382.
191. *Скенлен Д.П.* А.Ф. Лосев и мистицизм в русской философии // Вопр. классич. филологии. – 1996. – Вып. 11. – С. 36–54.
192. *Столович Л.Н.* Аксиологические воззрения Лосева // Там же. – С. 64–69.
193. *Тахо-Годи А.А.* Новые материалы из архива Лосева // Там же. – С. 279–285.
194. *Тахо-Годи А.А.* Человек и вещь в философской прозе А.Ф. Лосева // Там же. – С. 157–172.
195. *Троицкий В.П.* Информация и чудо: (А.Ф. Лосев) // Там же. – С. 78–86.
196. *Чаплевич Э.* Лосев, или титанизм XX в. // Там же. – С. 5–25.

6. ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ АЗИИ И АФРИКИ

197. *Вайман С.* Диалогика согласия: По мотивам сочинений М. Бубера // Человек. – 1996. – № 6. – С. 77–87.
198. *Голыгина К.И.* "Великий передел": Кит. модель мира в лит. и культуре (I–XIII вв.) / РАН. Ин-т востоковедения. – М.: Вост. лит. РАН, 1995. – 363 с.: ил. – Библиогр.: с. 354–361.

199. *Игнатович А.Н.* Представления об идеальном бытии в китайской буддистской традиции // Историко-философский ежегодник, 1995. – М.: Мартис, 1996. – С. 169–183.
200. *Ломанов А.В.* Современное конфуцианство: Философия Фэн Юланя / РАН. Ин-т Дал. Востока. – М.: Вост. лит. РАН, 1996. – 248 с. – Рез. на англ. яз. Библиогр.: с. 226–244.
201. *Молодцова Е.Н.* Учение о четырех телах Будды в тибетском буддизме // Историко-философский ежегодник, 1995. – М.: Мартис, 1996. – С. 147–169.
202. *Торчининов Е.А.* Моральная метафизика неоконфуцианства: Единство человека и нравственного универсума // Вестн. Санкт-Петербург. ун-та. Сер. 6, Философия, политология, социология, психология, право, междунар. отношения. – 1996. – Вып. 3. – С. 34–39.
203. *Трубникова Н.Н.* Особенности буддийской традиции мысли в сочинениях Кукая // Вопр. философии. –1996. – № 9. – С. 141–155.
204. *Трубникова Н.Н.* Учение школы Сингон в японском буддизме IX в.: Соотношение между "тайным" и "явным" учениями: (К публ. трактата Кукая "Бэнкэммицу никё рон") // Историко-философский ежегодник, 1995. – М.: Мартис, 1996. – С. 326–339.
205. *Фролова Е.А.* Опыт осмысления индивидуальности в арабо-исламской философской мысли // Там же. – С. 136–147.
206. *Шохин В.К.* В.С. Соловьев, индийская философия и проблемы компаративистики // Там же. – С. 106–121.
207. *Абрамов В.А.* История философии Китая: (Истоки, основные этапы развития, современность): Учеб. пособие / Чит. гос. техн. ун-т. – Чита, 1996. – 148 с. – Авт. указ. на обороте обл. Библиогр. в конце ст.

7. СОВРЕМЕННАЯ ЗАПАДНАЯ ФИЛОСОФИЯ XX ВЕКА

208. *Боброва Л.А.* Эволюция аналитической философии // Теория и практика общественно-научной информации. – М., 1996. – Вып. 12. – С. 54–77.
209. *Булычев И.И.* О парадигмах западной гносеологии XX столетия // Вестн. Тамб. ун-та. Сер. Гуманит. науки. – 1996. – Вып. 2. – С. 3–9.
210. *Визгин В.П.* Эпистемология Гастона Башляра и история науки / РАН. Ин-т философии. – М., 1996. – 263 с.
211. *Гевин У.* Понятие "смутности" в философии У. Джемса // Вопр. философии. – 1996. – № 3. – С. 79–91.
212. *Грязнов А.Ф.* Феномен аналитической философии в западной культуре XX столетия // Там же. – № 4. – С. 37–47.
213. *Давыдов Ю.Н.* От национальной экономии к культур-социологии: (Проблемы социол. теории в письмах М. Вебера 1906–1908 гг.) // Там же. – № 1. – С. 124–134.

214. Западная философия в XX в.: Учеб. пособие / Отв. ред. Н.С. Савкин – Саранск: Изд-во Морд. ун-та, 1996. – 146 с. – Библиогр. в конце ст.
215. *Козлова М.С.* Дилеммы: Опыт филос. анализа: (К публ. глав из кн. Г. Райла "Дилеммы") // Вопр. философии. – 1996. – № 6. – С. 104–112.
216. *Костикова А.А.* "Новая философия" во Франции: Постмодернистская перспектива развития новейшей философии: Учеб. пособие / МГУ им. М.В. Ломоносова. Филос. фак. Каф. истории зарубеж. философии. – М.: Изд-во МГУ, 1996. – 96 с.
217. *Краус В.* Молчать о чем: Изменение образа Л. Витгенштейна от неопозитивизма к мистике // Вопр. философии. – 1996. – № 5. – С. 110–117.
218. *Кузьмина Т.А.* Мораль, общество и история в философии Ж.-П. Сартра // Историко-философский ежегодник, 1995. – М., 1996. – С. 72–96.
219. *Лейнфелльнер-Рупертсбергер Э.* История одной неудачи: Прагматические обоснования лингвистики и искусств. интеллекта, основанные на идеях позднего Витгенштейна // Вопр. философии. – 1996. – № 5. – С. 118–139.
220. *Макеева Л.Б.* Философия Х. Патнэма / РАН. Ин-т философии. – М., 1996. – 190 с. – Библиогр.: с. 184–189.
221. *Мотрошилова Н.В.* К публикации новых текстов Хайдеггера // Историко-философский ежегодник, 1995. – М.: Мартис, 1996. – С. 358–361.
222. *Никифоров О.* Хайдеггер на "повороте": "Основные понятия метафизики" (1929–1930) // Логос. – 1996. – № 8. – С. 78–91.
223. *Подорога В.А.* Выражение и смысл: Ландшафт, мифы философии: Сёрен Киркегор, Ф. Ницше, М. Хайдеггер, М. Пруст, Ф. Кафка. – М.: Ad Marginem, 1995. – 426 с.: ил. – (Философия по краям).
224. *Стрелков В.И.* Философия и судьбы дилеммы "науки о природе – науки о духе" в последних работах М. Мерло-Понти // Вестн. РГГУ. – 1996. – № 3. – С. 175–182.
225. *Уваров М.* Атактический синдром в культуре: От шизоанализа к грамматологии и обратно // Silentium. – СПб., 1996. – Вып. 3. – С. 112–122.
226. Философские идеи Людвига Витгенштейна / РАН. Ин-т философии; Отв. ред. М.С. Козлова. – М., 1996. – 169 с. – Часть текста на англ. яз. Основные публ. рос. специалистов о философии Л. Витгенштейна: с. 165–168.
227. Эволюционная эпистемология: Проблемы, перспективы / РАН. Ин-т философии; Отв. ред. И.П. Меркулов. – М.: Росспэн, 1996. – 197 с.
228. *Яковлева Л.Е.* Субири: Идея философии и философия позиции // Вестн. МГУ. Сер. 7, Философия. – 1996. – № 5. – С. 34–39.

229. *Айер А.Ж.* Я мыслю, следовательно, я существую / Пер. с англ., предисл. и примеч. Т. Дмитриева / Логос. – 1996. – № 8. – С. 38–51.
230. *Ансельм Кентерберийский.* Об истине // Историко-философский ежегодник, 1995. – М.: Мартис, 1996. – С. 283–307.
231. *Ансельм Кентерберийский.* О свободе выбора // Там же. – С. 308–326.
232. Антология кинизма: Философия неприятия и протеста / Сост. И.М. Нахов. М.: Терра, 1996. – 431 с. – (Сокровища мировой лит.: Антич. лит).
233. Антология традиционной вьетнамской мысли, X – начало XIII в. / РАН. Ин-т философии; Сост. В.В. Зайцев, А.В. Никитин. – М., 1996. – 241 с. – Библиогр. с. 218–238.
234. *Баллестрем К.* На пути ко всемирной республике? Размышления в связи с трактатом Канта "К вечному миру": Пер. с нем. // Вопр. философии. – 1996. – № 9. – С. 177–183.
235. *Беркли Д.* Алкифрон или Мелкий философ: Работы разных лет. – СПб.: Алетейя, 1996. – 427 с. – (Памятники религ.-филос. мысли Нового времени; Западная религиозная философия).
236. Св. Василия Великого архиепископа Кесарии Каппадокийской письмо (38) Григорию брату о различии сущности и ипостаси // Историко-философский ежегодник, 1995. – М., 1996. – С. 272–281.
237. *Винкельман И.-И.* Избранные произведения и письма / Вступ. ст. и ред. Б. Пшибышевского. – Репр. изд. – М.: Ладомир, 1996. – 685 с.: ил. – На тит. л. ориг.: М.; Л.: Academia, 1935.
238. *Вольф Ж.-К.* Прагматизм с методом или без такового? Рорти versus Дьюи: Пер. с нем. // Логос. – 1996. – № 8. – С. 190–205.
239. *Делёз Ж.* Логика смысла: Пер. с фр. – М.: Академия, 1995. – 298 с. – (Первые публ. в России).
240. *Диоген Лаэртский.* О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов // Пер. с древнегреч. М.Л. Гаспарова. – М.: Танаис, 1995. – 639 с.; схем. – Указ. имен, предм. указ.: с. 577–630.
241. *Дионисий Ареопагит.* "Таинственное богословие" Дионисия Ареопагита. Послание к Тимофею / Пер. А.Ф. Лосева; Публ. и коммент. А.А. Тахо-Годи; Примеч. В.В. Бибихина // Вопр. классич. филологии. – 1996. – Вып. 11. – С. 286–295.
242. *Жильсон Э.* Лингвистика и философия: Эссе о филос. константах языка // Silentium. – СПб., 1996. – Вып. 3. – С. 510–520.
243. *Зиммель Г.* Избранное / Пер. с нем. А.В. Вранова и др. – М.: Юристь, 1996. – (Лики культуры).
Т. 1: Философия культуры / Сост. С.Я. Левит, Л.В. Скворцов. – 670 с. – Указ. имен: с. 662–666.
Т. 2: Созерцание жизни. – 607 с. – Указ. имен: с. 600–604.
244. *Ибн ал-Араби.* Мекканские откровения (ал-Футухат ал-маккийа) /

Введ., пер. с араб., примеч. и библиогр. А.Д. Кныша. – СПб.: Петербург. востоковедение, 1995. – 283 с.: факс. – (Памятники культуры Востока; Т. 5). – Библиогр.: с. 270–283.

245. *Кант И.* Избранное: В 3 т. / Пер. с нем. Н. Вальденберга и др.; Науч. ред., авт. вступ. ст. и примеч. И.С. Кузнецова. – Калининград: Кн. изд-во, 1995.
Т. 1: О воспитании разума. – 248 с.: ил.

246. *Кант И.* Трактаты: Пролегомены ко всякой будущей метафизике, могущей появиться как наука: Религия в пределах только разума; Логика: Пособие к лекциям. – СПб.: Наука, 1996. – 552 с., 1 л. портр. – (Слово о сущем).

247. Классики мирового религиоведения: Антология: Пер. с англ., нем., фр.; Сост. и общ. ред. А.Н. Красникова. – М.: Канон. 1996. – (История философии в памятниках). – Т. 1. – 493 с.

248. *Климент Александрийский.* Строматы. Кн. V, гл. 11–13 // Историко-философский ежегодник, 1995. – М., 1996. – С. 254–268.

249. *Кукай.* Драгоценный ключ к тайному хранилищу: Гл. 8 / Кукай (Кобо Даиси); Пер. со старояп., вступ. ст. и примеч. Н.Н. Трубниковой // Вопр. философии. – 1996. – № 9. – С. 141–163.

250. *Кукай* (Кобо-Дайси). Трактат о двух учениях, явном и сокровенном, и о различиях (между ними) // Историко-философский ежегодник, 1995. – М., 1996. – С. 340–346.

251. Культурология, XX век: Антология: Аксиология, или филос. исслед. природы ценностей / РАН, ИНИОН. Отд. теории и истории культуры; Отв. ред. И.Л. Галинская; Сост. С.Я. Левит. – М.: ИНИОН, 1996. – 144 с. – (Лики культуры).

252. *Макробий Амвросий Феодосий.* Комментарий на "Сон Сципиона": Кн. 1, гл. 8 // Историко-философский ежегодник, 1995. – М.: Мартис, 1996. – С. 221–230.

253. *Мерло-Понти М.* В защиту философии / Пер. с фр., послесл. и примеч. И.С. Вдовиной. – М.: Изд-во гуманит. лит., 1996. – 247 с. – (Француз. философия XX в.).

254. *Монтень М.* Опыты: В 3 кн. – М.: Терра, 1996. – (Сокровища мировой лит. Фр. лит. XVI в.).
Т. 1, кн. 1 и 2. – 719 с.
Т. 2, кн. 3. – 543 с. – Указ. имен: с. 521–542.

255. *Ницше Ф.* Воля к власти: Опыт переоценки всех ценностей (1884–1888) / Под ред. Г. Рачинского, Я. Бермана; Пер. под общ. ред. Зелинского и др. – М.: ТОО "Транспорт", 1995. – 301 с.

256. О свободе: Антология зап.-европ. классич. либерал. мысли / РАН. Ин-т философии; Отв. ред. М.А. Абрамов. – М.: Наука, 1995. – 463 с. – (Обществ. мысль: Исслед. и публ.).

257. *Ортега-и-Гассет Х.* История как система / Предисл. Л.Е. Яковлевой // Вопр. философии. – 1996. – № 6. – С. 78–103.

258. *Паскаль Б.* Мысли / Пер. с фр., вступ. ст., коммент. Ю.А. Гинзбург. – М.: Изд-во им. Сабашниковых, 1995. – 480 с.: портр. – (Памятники мировой лит.).

259. *Пирс Ч.* Закрепление верования // Вопр. философии. – 1996. – № 12. – С. 106–120.
260. *Пирс Ч.* Как сделать наши идеи ясными // Там же. – С. 120–132.
261. *Плотин.* Сочинения: Плотин в рус. переводах / Сост. М. Солопова. – СПб.: Алетейя, при участии Греко-лат. каб. Ю.А. Шичалина, 1995. – 672 с. – (Антич. б-ка. Философия). – Библиогр.: с. 668–669.
262. *Плотин.* О нисхождении души в тела / Пер. М. Солопова // Историко-философский ежегодник, 1995. – М.: Мартис, 1996. – С. 209–219.
263. *Порфирий.* Отправные положения к умопостигаемому: Фрагменты / Пер. В.В. Петрова // Там же. – С. 233–247.
264. *Райл Г.* Дилеммы // Вопр. философии. – 1996. – № 6. – С. 113–133.
265. *Рикер П.* Герменевтика и психоанализ; Религия и вера / Пер. с фр., послесл., примеч. И.С. Вдовиной. – М.: Искусство, 1996. – 270 с. – Библиогр.: с. 268–269.
267. *Рикер П.* Справедливость между законностью и добром / Пер. М. Рябкова, А. Смирновой / Silentium. – СПб., 1996. – Вып. 3. – С. 345–359.
268. *Рикер П.* Торжество языка над насилием: Герменевт. подход к философии права // Вопр. философии. – 1996. – № 4. – С. 27–36.
269. Римские стоики: Сенека, Эпиктет, Марк Аврелий / Вступ. ст., сост., подгот. текста В.В. Сапова. – М.: Республика, 1995. – 463 с. – (Б-ка этич. мысли). – Указ. имен: с. 454–461.
270. *Рорти Р.* Прагматизм без метода // Логос. – 1996. – № 8. – С. 155–172.
271. *Рорти Р.* Тексты и куски // Там же. – С. 173–189.
272. *Сартр Ж.-П.* Картезианская свобода / Пер. и примеч. В.П. Гайдамака // Там же. – С. 17–31.
273. *Субири Х.Х.* Теологальная проблема человека: Извлеч. из ст. "Теология и современный мир", посвящ. К. Ранеру: Пер. с исп. // Вестн. МГУ. Сер. 7, Философия. – 1996. – № 5. – С. 40–46.
274. *Тиллих П.* Избранное: Теология культуры / Пер. с англ. Е.Г. Балагушкина, О.В. Боровой; Сост.: С.Я. Левит, С.В. Лёзов. – М.: Юристъ, 1995. – 479 с. – (Лики культуры). – Указ. имен: с. 472–478.
275. *Тойнби А.Дж.* Постижение истории: Сборник / Пер. с англ. Е.Д. Жаркова; Сост. А.П. Огурцов; Вступ. ст. В.И. Уколовой. – М.: Прогресс: Культура, 1996. – 607 с. – (Ист. б-ка).
276. *Тэн И.* Философия искусства / Подгот. к изд., общ. ред., сост., имен. указ. и послесл. А.М. Микиша; Вступ. ст. П.С. Гуревича. – М.: Республика, 1996. – 351 с.: ил., 16 л. ил. – (Об идеале в искусстве). – Имен. указ.: с. 337–350.
277. *Фейербах Л.* Сочинения: В 2 т.: Пер. с нем. / РАН. Ин-т философии. – М.: Наука, 1995. – (Памятники филос. мысли).
Т. 2. – 424 с. – Указ. имен: с. 421–422.

278. *Фихте И.Г.* Сочинения / Сост., общ. ред., вступ. ст. и примеч. П.П. Гайденко; Пер. с нем. М.И. Левиной и др. – М.: Ладомир, 1995.
(Т. 1): Работы 1792–1801 гг. – 655 с.: портр. – Указ. имен: с. 649–651.
279. *Фихте И.Г.* Из переписки / Предисл. к публ. П.П. Гайденко // Вопр. философии. – 1996. – № 3. – С. 92–116.
280. Французская философия и эстетика XX в.: Анри Бергсон, Эммануэль Мунье, Морис Мерло-Понти: Пер. с фр. / Предисл. П. Морель; Коммент. А.В. Густырь, И.С. Вдовина. – М.: Искусство, 1995. – 271 с. – (Программа "Пушкин"; Вып. 1). – Указ. имен: с. 267–270.
281. *Хайдеггер М.* Нищета / Пер. А.А. Денежкина // Историко-философский ежегодник, 1995. – М.: Мартис, 1996. – С. 347–357.
282. *Хинтикка Я.* Проблема истины в современной философии: Пер. с англ. // Вопр. философии. – 1996. – № 9. – С. 46–58.

АВТОРЫ ВЫПУСКА

ФЕДОРОВА Ольга Борисовна – канд. филос. наук, ст. науч. сотр. Института истории естествознания и техники РАН

СОЛОПОВА Мария Анатольевна – научный сотрудник Института философии РАН

ШПЕЕР Андреас – Директор Томас Института (Кёльн, Германия)

ШИШКОВ Александр Михайлович – канд. филос. наук, преподаватель кафедры теории и истории мировой культуры философского факультета МГУ

ВАСИЛЬЕВ Вадим Валерьевич – канд. филос. наук, доцент кафедры истории зарубежной философии философского факультета МГУ

ОЙЗЕРМАН Теодор Ильич – академик РАН, советник Института философии РАН

ХЛОПНИКОВ Алексей Максимович – кандидат филос. наук, НИИ МВД.

МЕЛИК Юлия Биляловна – канд. социальных наук, докторант Института философии РАН

КУРАБЦЕВ Василий Леонидович – канд. филос. наук, доцент кафедры философии МГААТМ

МОТРОШИЛОВА Неля Васильевна – доктор филос. наук, зав. отделом истории философии Института философии РАН

ЛЫСЕНКО Виктория Георгиевна – канд. филос. наук, ст. научн. сотрудник Института философии РАН

ТРУБНИКОВА Надежда Николаевна – редактор отдела журнала "Вопросы философии"

СМИРНОВ Андрей Владимирович – доктор филос. наук, ведущий научный сотрудник Института философии РАН

ЧИЧНЕВА Елена Анатольевна – канд. филос. наук, ст. преподаватель кафедры истории зарубежной философии философского факультета МГУ

КАСАВИН Илья Теодорович – доктор филос. наук, ведущий научный сотрудник Института философии РАН

КОЗЛОВСКИ Петер – директор Института философских исследований (Ганновер, Германия)

СОДЕРЖАНИЕ

АНТИЧНАЯ И СРЕДНЕВЕКОВАЯ ФИЛОСОФИЯ

Федорова О.Б. Циклический процесс как модель чувственной вещи в диалоге Платона "Тимей" (некоторые аспекты учения о душе в "Тимее") 5

Солопова М.А. К публикации "Лексикона" Б.А. Фохта 39

Фохт Б.А. Lexicon Aristotelicum (Пособие для изучения Аристотеля как в подлиннике, так и в русском переводе). Краткий лексикон важнейших философских терминов, встречающихся в произведениях Аристотеля (подготовила к публикации М.А. Солопова) 41

Шпеер А. Свет и пространство. Спекулятивное обоснование Робертом Гроссетестом "естественной науки" ("scientia naturalis") (пер. Е.А. Фроловой, А.С. Шишкова) 75

Шишков А.М. Роберт Гроссетест, метафизика света и неоплатоническая традиция 98

НЕМЕЦКАЯ КЛАССИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ

Васильев В.В. Догматизм или критицизм? (к публикации лекций И. Канта по рациональной психологии). 110

Кант И. Лекции по рациональной психологии ("Метафизика L1") (пер. В.В. Васильева) 114

Ойзерман Т.И. Априоризм Канта как теория опытного знания 147

ИСТОРИЯ ОТЕЧЕСТВЕННОЙ ФИЛОСОФИИ

Хлопников А.М. Философское наследие профессора Московского университета И.Г. Буле 162

Мелих Ю. Философия Всеединства Карсавина и концепция единого у Плотина 169

Курабцев В.Л. "Когда человек соприкасается с дыханием Божьим..." (Библия и Лев Шестов) 182

Мотрошилова Н.В. Значение книги С. Франка "Предмет знания" 188

ИСТОРИЯ ВОСТОЧНОЙ ФИЛОСОФИИ

Лысенко В.Г. Огонь: разрушение и созидание. От ведийского мифа и ритуала к атомистической теории вайшешики 203

Трубникова Н.Н. "Сутра-сердце праджня-парамиты" и ее истолкование у Кукая 248

Смирнов А.В. Возможна ли трактовка Универсума как языкового феномена? Саадия Гаон и его «Комментарий на "Книгу творения"»..... 283

ФИЛОСОФИЯ XX ВЕКА

Чичнева Е.А. Феноменология как монадология в контексте проблемы интерсубъективности 308

Касавин И.Т. На пути от письменного стола к библиотеке и обратно: Интерьер лаборатории Хорхе Борхеса 321

Петер Козловски. Супермодерн или постмодерн? Деконструкция и мистика в двух версиях постмодернизма 338

БИБЛИОГРАФИЯ 357

АВТОРЫ ВЫПУСКА 376

CONTENTS

ANCIENT AND MEDIEVAL PHILOSOPHY

Fyodorova O.B. Cyclic Process as the Model of Perceptible Object in Plato's *Timaeus* 5

Solopova M.A. Notes to publication of Lexicon Aristotilicum by Boris A. Vogt 39

Vogt B.A. Lexicon Aristotelicum (publication by M.A. Solopova) 41

Shpeyer A. Light and Space. Speculative Foundations of "Scientia Naturalis" by Robert Grosseteste (trans. by Y.A. Frolova and A.M. Shishkova) 75

Shishkov A.M. Robert Grosseteste, Metaphysics of Light and Neo-platonic Tradition 98

GERMAN CLASSICAL PHILOSOPHY

Vasilyev V. Dogmatism or Criticism? (Introduction to publication of Kant's Lectures on rational psychology) 110

I. Kant. Lectures on Rational Psychology (Metaphysica L 1) (trans. by V. Vasilyev) 114

Oizerman T.I. Kant's Apriorism as a Theory of the Empirical Knowledge 147

HISTORY OF RUSSIAN PHILOSOPHY

Hlopnikov A.M. Philosophical Heritage of the Professor of the Moscow University I.G. Bulye 162

Mehlich J. Karsavin's Philosophy of the "Unitotality" and Plotinus' Concept of the "One" 169

Kurabtsev V.L. "When Human Being Comes into Contact with the Devine Breath" (The Bible and Leo Shestov) ..... 182.

Motroshilova N.V. "The Subject of Knowledge" of S.L. Frank 188

HISTORY OF ORIENTAL PHILOSOPHY

Lysenko V.G. Fire: Distruction and Creation. From Vedic Myth and Ritual towards Atomism of the Vais'esika 203

Trubnikova N.N. "Heart-sutra Prajnya-paramita" and its Interpretation by Kukaya 248

Smirnov A.V. The Universe as a Phenomenon of Language: Sa'adiah Gaon's Commentary on the *Book of Creation* 283

XX CENTURY PHILOSOPHY

Chichneva E.A. Phenomenology as Monadology in the Context of Inertsubjectivity 308

Kasavin I.T On the Way from the Desk to the Library and Back: Cultural Lab of J. Borges 321

Kozlovsky P. Supermodernism or Postmodernism? (Deconstruction and Mysticism in Two Versions of Postmodernism) 338

BIBLIOGRAPHY 357

CONTRIBUTORS 376

Научное издание

Историко-философский ежегодник

'97

Утверждено к печати
Ученым Советом
Института философии РАН

Заведующая редакцией "Наука – экономика, философия, право" *Р.С. Головина*

Редактор *В.С. Егорова*

Художественный редактор *Г.М. Коровина*

Технический редактор *З.Б. Павлюк*

Корректоры *З.Д. Алексеева, Ю.Л. Косорыгин, Н.И. Харламова*

Набор и верстка выполнены в издательстве на компьютерной технике

ЛР № 020297 от 23.06.1997

Подписано к печати 30.03.99

Формат 60 × 90 $^{1}/_{16}$. Гарнитура Таймс

Печать офсетная

Усл.печ.л. 24,0. Усл.кр.-отт. 24,0. Уч.-изд.л. 29,6

Тираж 440 экз. Тип. зак. 3265

Издательство "Наука"
117864 ГСП-7, Москва В-485, Профсоюзная ул., 90

Санкт-Петербургская типография "Наука"
199034, Санкт-Петербург В-34, 9-я линия, 12

В ИЗДАТЕЛЬСТВЕ "НАУКА" ГОТОВЯТСЯ К ПЕЧАТИ:

Б.Ф. Ломов
МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ
И ТЕОРЕТИЧЕСКИЕ ПРОБЛЕМЫ ПСИХОЛОГИИ.
30 л.
(Сер. "Памятники психолог. мысли"). – ISBN 5-02-008309-7 (в пер.).

В монографии дана развернутая характеристика состояния и тенденций развития отечественной и зарубежной психологии в 70–80-е годы XX в., обсуждаются перспективные направления психологической теории, ее связей с практикой. Анализируются базовые категории и проблемы психологии – отражение, деятельность, общение и личность, биологическое и социальное в детерминации психики человека. Рассмотрены важнейшие проблемы методологии психологии – законы и категории, принципы и движущие силы развития психологического познания, его уровней и структуры.

Для психологов, философов, социологов, педагогов, широкого круга читателей.

Б.Л. Васюков
ФОРМАЛЬНАЯ ФЕНОМЕНОЛОГИЯ.
Институт философии.
15,5 л.

ISBN 5-02-008313-5 (в пер.).

Книга посвящена построению феноменологически ориентированных формальных языков, которые позволяют интерпретировать рациональные моменты философских учений таких выдающихся философов XX века как Ф. Бретано, Э. Гуссерль, А. Мейнонг, К. Твардовский, Р. Ингарден, Ж.-П. Сартр. Приводится обширный материал, иллюстрирующий основные положения формальной феноменологии, которую можно квалифицировать как новое самостоятельное направление логико-философской мысли. Это новая область научного знания, возникшая на стыке сразу нескольких философских дисциплин – онтологии, логики, феноменологии.

Для философов, логиков и всех интересующихся проблемами философской логики и современной философии.

АДРЕСА КНИГОТОРГОВЫХ ПРЕДПРИЯТИЙ
ТОРГОВОЙ ФИРМЫ "АКАДЕМКНИГА"

Магазины "Книга—почтой"

121009 Москва, Шубинский пер., 6
197345 Санкт-Петербург, ул. Петрозаводская, 7

Магазины "Академкнига" с указанием отделов "Книга—почтой"

690088 Владивосток, Океанский проспект, 140 ("Книга—почтой")
620151 Екатеринбург, ул. Мамина-Сибиряка, 137 ("Книга—почтой")
664033 Иркутск, ул. Лермонтова, 289 ("Книга—почтой")
660049 Красноярск, ул. Сурикова, 45 ("Книга—почтой")
117312 Москва, ул. Вавилова, 55/7
117192 Москва, Мичуринский проспект, 12
103642 Москва, Б. Черкасский пер., 4
630091 Новосибирск, Красный проспект, 51 ("Книга—почтой")
630090 Новосибирск, Морской проспект, 22 ("Книга—почтой")
142292 Пущино, Московской обл., МР "В", 1 ("Книга—почтой")
443002 Самара, проспект Ленина, 2 ("Книга—почтой")
199034 Санкт-Петербург, В.О., 9-я линия, 16
191104 Санкт-Петербург, Литейный проспект, 57
199164 Санкт-Петербург, Таможенный пер., 2
194064 Санкт-Петербург, Тихорецкий проспект, 4
634050 Томск, Набережная реки Ушайки, 18 ("Книга—почтой")
450059 Уфа, ул. Р. Зорге, 10 ("Книга—почтой")
450025 Уфа, ул. Коммунистическая, 49

По вопросам приобретения книг
просим обращаться также
в издательство по адресу:
117864, Москва, ул. Профсоюзная, 90
тел. (095) 334-98-59
