



Все испытывайте, хорошего держитесь.
Ап. Павел (1 Фес 5 : 21)

ВЕСТНИК

РУССКОЙ
ХРИСТИАНСКОЙ
ГУМАНИТАРНОЙ
АКАДЕМИИ

2011
том 12
выпуск 4

*Издается
с 1997 г.*

Научный журнал

*Выходит
4 раза в год*

Издательство
Русской христианской гуманитарной академии
Санкт-Петербург

Журнал является научным изданием
Русской христианской гуманитарной академии.
Издается с 1997 г. С 2009 г. выходит 4 раза в год

Главный редактор

Д. В. Шмонин

Зам. главного редактора

А. А. Ермичев

Редакционная коллегия:

Е. Г. Андреева, Д. К. Бурлака, Т. В. Ермакова, К. Е. Нетужилов,
П. Ю. Нешитов (*отв. секретарь редколлегии*), О. Е. Иванов,
М. В. Руднева, Р. В. Светлов, Т. Ф. Фадеева, А. А. Хлевов

Вестник Русской христианской гуманитарной академии.
2011. Том 12. Вып. 4. — СПб.: Изд-во РХГА, 2011.
ISSN 1819-2777

СОДЕРЖАНИЕ

ФИЛОСОФИЯ РЕЛИГИИ. РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ

<i>Хоружий С. С.</i> Этика исихазма в ее двух исторических формациях	8
<i>Малкова Н. А.</i> Тема семьи и власти в «Повести о Петре и Февронии»	30
<i>Янишевская И. В.</i> Молитвослов Мережковских	36

ПРЕЕМСТВЕННОСТЬ И НОВИЗНА В ИСТОРИИ ФИЛОСОФИИ

<i>Мухелишвили Н. Л., Вдовина Г. В.</i> Ментальное слово и внутренняя речь: к концепции мышления в схоластических курсах раннего Нового времени	43
<i>Златопольская А. А.</i> Вольтер и Руссо в русской мысли XVIII–XIX века	55
<i>Филиппов Г. Г.</i> Камо грядеши, или о недалёком будущем философии.	64
<i>Бразговская Е. Е.</i> Алгоритмы отображения метафизических абстракций.	73

Публикация

<i>Чертов Л. Ф.</i> Пространство и смысл в философии Э. Кассирера	83
<i>Кассирер Э.</i> Мифическое, эстетическое и теоретическое пространство (доклад на четвертом конгрессе по эстетике и теории искусства. Гамбург, 1930)	85

ПЛАТОНИЗМ В КУЛЬТУРЕ

Материалы XVIII конференции «Универсум Платоновской мысли»

Анализ диалогов Платона и размышления на тему платонизма

<i>Степанова А. С.</i> К истолкованию замысла диалога «Федр» Платона	98
<i>Батракова И. А.</i> Отношение души и бытия в философии Платона	103
<i>Дробышев В. Н.</i> Платон и лектон.	107
<i>Косых М. П.</i> О «третьем состоянии»	111
<i>Иваненко А. И.</i> Жупел платонизма.	115
<i>Лебедев С. П.</i> Физика и метафизика в философии Платона.	117
<i>Малышкин Е. В.</i> Молчание козлов	122
<i>Караваева С. В.</i> Начало и Первоначало: возможность их различения в контексте античной философии.	127
<i>Сяськов Б. Н.</i> Цитаты Пиндары в сочинении Платона «Государство».	131

<i>Дорофеев Д. Ю.</i> Письма Платона и культурная антропология античной эпистографии	136
<i>Тыжов А. Я.</i> Рецепция Платоновской философии в историописании Полибия	141
<i>Семенков В. Е.</i> Аристотель как первый философ профессионал	145
<i>Дёмин Р. Н.</i> Эмбрион как гносеологический субъект: «Гарбха-упанишада», «Федон» и философская мысль древнего Китая	149
<i>Артемьев Т. М.</i> Иммунологическая теория катарсиса	154
<i>Курдыбайло Д. С.</i> Умопостигаемый топос, рождающийся из сущей нелепости	160
<i>Светлов Р. В., Галанин Р. Б.</i> «Меграский» диалог «Теэтет» и платоновские стратегии определения знания	164

Платонизм и христианский Запад

<i>Тимофеева Н. Ю.</i> Сократический характер этики Абельяра	183
<i>Курдыбайло И. П.</i> Античный космос и христианская мистика в поэзии Данте Алигьери	187
<i>Капилуни С. М.</i> Итальянские гуманисты Ренессанса и его историки: новый взгляд на «чудеса» множественности и природы	191
<i>Смагин Ю. Е.</i> Философско-научная мысль Нового времени и античное наследие	196
<i>Рохмистров В. Г.</i> Бытие и мышление: картезианская критика	200
<i>Журавлева А. С.</i> Проблема повторения: Платон и Лейбниц	204
<i>Крюков А. Н.</i> «Идея», «идеальное» у Платона и Канта	208
<i>Ноговицин О. Н.</i> Формальная структура вопроса о возможности практической лжи у Платона и Канта	213
<i>Протопопов И. А.</i> Проблема доказательства бессмертия души. От Канта к Платону	219
<i>Мурский В. В.</i> Философский метод Платона и Фихте	223

Платонизм и христианский Восток

<i>Беневич Г. И.</i> Краткая история «промысла». От Платона до Максима Исповедника	227
<i>Пантелеев А. Д.</i> Сократ в христианских апологиях и мученичествах II–III вв.	231
<i>Толстенко А. М.</i> Понятие сущности и силы в учении Филона о Боге	235
<i>Брудасова М. А.</i> Христианство Перегринна: к вопросу об отношении киников и христиан	239
<i>Приходько М. А.</i> Элементы христианской философии культуры в критике античного искусства Татианом Ассирийцем	245
<i>Сильян М. С.</i> Становление понятия «интенциональность» и философия блаженного Августина	250
<i>Душин О. Э.</i> Проблема имени Бога в христианском неоплатонизме: Дионисий Ареопагит, Ансельм Кентерберийский и русское имяславие	254
<i>Маковецкий Е. А.</i> Порядок человека в диалогах о бессмертии	258
<i>Щукин Т. А.</i> Триадология Иоанна Дамаскина в интерпретации Михаила Пселла (на примере 1-й главы трактата «О всеобщем учении»)	262
<i>Бирюков Д. С.</i> Тема Божественных энергий как «привходящего» в паламитском учении ..	267

Платонизм и современность

<i>Сотникова Н. Н.</i> Антидемократические идеи Платона в философско-правовой концепции О. Шпенглера	271
<i>Медведева О. А.</i> Эпизод: бесплодная случайность или поэтический прием? (Платон, Аристотель, М. Кундера)	275
<i>Голбан Н. В. М.</i> Хайдеггер как антиплатоник	282
<i>Галанин Р. Б.</i> Хайдеггер, софистика, риторика	286

КУЛЬТУРА И ОБРАЗОВАНИЕ

<i>Заиченко Н. А.</i> Измерение феномена «школа»: гуманитарный подход.	293
<i>Кочергина В. К.</i> Русская и финская модели коммуникативного поведения в академической сфере (принципы сравнительного исследования)	301

Публикация

<i>Шмонин Д. В.</i> «Порядок и устройство». К публикации раздела «Ratio studiorum» (1599) . . .	308
Порядок и устройство занятий в Обществе Иисуса	311

ПРИМЕТЫ ВРЕМЕНИ

<i>Василькова С. Н.</i> Будущее философии или философия будущего	327
--	-----

КРИТИКА И БИБЛИОГРАФИЯ

Памяти Анатолия Ильича Маилова	337
<i>Маилов А. И.</i> К философской автобиографии.	340
Наши авторы	362
Аннотации	366

С. С. Хоружий

ЭТИКА ИСИХАЗМА В ЕЕ ДВУХ ИСТОРИЧЕСКИХ ФОРМАЦИЯХ

1

Этическая мысль Православия, этическое измерение православного сознания носят своеобразный, даже парадоксальный характер. С одной стороны, весьма часто замечают, что весь мир этого сознания, всю оптику православного видения реальности отличает острая этицизация, нравственная окрашенность; православный взгляд воспринимает все явления и события первым долгом — под углом нравственной их оценки. К примеру, вот выводы Г. П. Федотова в его известном исследовании древнерусской религиозности: «Сосредоточенность на этических проблемах проходит через всю религиозную литературу Руси... Доминирующим направлением [в духовной культуре Древней Руси] было этическое»¹. С другой стороны, однако, этот напряженно-нравственный подход к реальности странным образом не выражал себя и не закреплял в отчетливых системах этических норм, законов и правил, в этических учениях и доктринах. О Византийском периоде Православия о. Иоанн Мейендорф писал так: «Во всей религиозной литературе Византии едва ли возможно отыскать какое-либо систематическое рассмотрение христианской этики или поведения; скорей — лишь бесчисленные примеры моральной экзегезы Писания и аскетические трактаты о молитве и духовности. Отсюда следует, что византийская этика была ярко выраженной «богословской этикой». Разумеется, признавалось базовое положение о том, что всякий человек, будь он христианином или нет, создан по образу Божию и потому призван к общению с Богом и к «обожению»; но никогда не делалось ни единой попытки построить «секулярную» этику для человека «вообще»»². Этический дискурс в Византии был достаточно богат, он включал в себя и труды вершинных фигур византийской мысли — скажем, нравственные главы в составе «Глав различных в пяти сотницах»

¹ Федотов Г. П. Христианство Киевской Руси // Он же. Собр. соч. в 12 тт. — Т. 10. — М., 2001. — С. 347.

² Meyendorff J. Byzantine Theology. Historical Trends and doctrinal Themes. — Mowbrays. London and Oxford, 1975. — P. 226.

преп. Максима Исповедника, «Десятословие Нового Завета» и многие гомилии св. Григория Паламы, и др. Но даже и по отношению к ним суждение о. Иоанна остается справедливо: тут нет «систематического рассмотрения христианской этики». Данное суждение можно дополнить: мы замечаем, что, следом за византийскими первоисточниками, цельного представления, единой реконструкции византийской этики нет даже и в основных современных изложениях византийской богословско-философской мысли. Вот три систематизирующих труда, принадлежащие к трем последовательным научным поколениям: «Византийская философия» Б. Татакиса (1949), «Богословие и философия в Византии» Г. Подскальского (1977), «История византийской философии» В. М. Лурье (2006). Невероятно, но факт: ни в одном из них не имеется ни единого раздела, посвященного этике³. Это — Византия, но в мире русского Православия ситуация с этикой не меняется; уклонение от «систематического рассмотрения» здесь, пожалуй, выражено еще сильнее (если не считать старой семинарской науки, крившейся по западным образцам).

Как же это согласуется меж собой, обостренное нравственное чутье православного человека, всепроникающий этицизм православного мироотношения — и отсутствие этических учений и построений, отсутствие систематического упорядочения, кодификации этической позиции Православия? Это — существенный вопрос. Ниже мы постараемся на него ответить, но можно сразу и наперед сказать, что корень вопроса — в глубоко личностном характере православного нравственного чувства и мышления. Это делает православную этику трудно формализуемой и систематизируемой, отдаляет ее от нормативного дискурса. В свою очередь, эти ее особенности радикально отличают ее от классической европейской этики Нового Времени, и в этом смысле, она является «неклассической этикой». Как таковая, она обнаруживает, как мы увидим, некоторые неожиданные сближения с современными поисками этической мысли.

Начнем с выяснения крупной структуры православной этики. Православный разум предпочитает всегда базироваться на опыте, а не на отвлеченных постулатах; но опыт он понимает расширенно, с непременным включением в его сферу духовного и религиозного опыта в его основных видах. Во всем многообразии антропологического опыта выделенную роль играет *опыт конститутивный* — такой, в котором конституируется, формируется сама личность человека, структуры его идентичности. Для православного сознания, этот конститутивный опыт есть опыт христоцентрического Богообщения — восхождения к соединению со Христом в Св. Духе, которое реализуется как совершенное соединение человеческих энергий с не-

³ Хотя в новом греческом богословии это зияние понемногу и начинает заполняться. Из трудов известных, переведившихся в России, можно, например, указать главу «Этическое измерение Ничто» в известной книге «Личность и Эрос» Х. Яннараса, а также главу «Нравственный аспект обожения» в работе Г. Мандзаридиса «Обожение человека по учению святителя Григория Паламы». В недавней литературе появляются детальные работы С. Харакаса, В. Гурояна и др., охватывающие как исторические основания, так и новейшую проблематику православной этики; см., например: Harakas S. S. Wholeness of Faith and Life: Orthodox Christian Ethics. P. 1. Patristic Ethics. P. 2. Church Life Ethics. P. 3. Orthodox Social Ethics. — Holy Cross Orthodox Press. MA. 1999; Idem. Living the Faith. The Praxis of Eastern Orthodox Ethics. — Minneapolis, Minn. 1992. Guroian V. Ethics after Christendom. Toward an Ecclesial Christian Ethic. — Grand Rapids. 1994. Следует также указать новый основательный обзор католического богослова Б. Петра: Petra B. L'Etica Ortodossa. Storia, fonti, identità. — Assisi, 2010. Однако и в этой новой литературе мы не найдем систематического обсуждения этики православной аскезы.

тварной Божественною энергией, благодатью. Это — особый, уникальный род опыта, ибо в нем актуально совершается претворение человека, во всей цельности его сущности, в иной способ бытия, что Православие именует «превосхождением естества», а философия — онтологическим трансцендированием. В своей уникальности, он отнюдь не достигается ни в каких практиках обыденного существования человека, но требует особой же бытийной стратегии — такой, в которой человек стремится осуществить альтернативу всему строю и способу своего эмпирического бытия. В обычной мирской жизни, человек лишь частично и урывочно получает подобный опыт; но он также устраивает специальную практику, всецело посвященную культивации данного рода опыта — его обретению, хранению и воспроизводству во всей его полноте и чистоте. Это — практика исихастской аскезы. После длительного периода недопонимания и недооценки, исихазм ныне признан стержнем и средоточием православной духовности.

Естественно ожидать, что стержневая роль исихазма сказывается и в сфере этики: стержнем и порождающим ядром этики Православия должна, видимо, служить исихастская этика. Но что это, однако, такое — «исихастская этика»? Разумеется, это этика, выработанная исихастской традицией; но априори, она могла предназначаться для всех христиан (православных), мыслиться как общеправославная, общецерковная этика, либо же она могла создаваться как «внутренняя этика» традиции, предназначенная лишь для ее участников, членов аскетического сообщества. Сообщество аскетов рождалось ради «единого на потребу», с одной целью обретения опыта духовного восхождения и Богообщения. И, как быстро обнаруживалось, обретение этого уникального опыта требует строгой методической дисциплины и особой организации всего существования подвижника — требует создания некоторого цельного способа «жизни в подвиге». Эта жизнь в подвиге необходимо включала в себя и этические аспекты: отношение к Богу, отношение к собратьям-аскетам, отношение к покинутому мирскому обществу — все это было прямо и тесно связано с этическими вопросами. Иными словами, становление аскетической традиции необходимо предполагало и создание определенной «внутренней этики» исихазма.

Ясно, однако, что подобная этика заведомо не могла остаться единственною этической моделью, этической формацией в Православии, не могла собою исчерпывать православную этику как таковую. На другом полюсе по отношению к этике строгой аскезы, охватывающей узкое исихастское сообщество, не могла не существовать некоторая этика широкого православного сообщества, этика общецерковная, которая с необходимостью начинала складываться сразу же с образованием этого сообщества, с основанием Церкви (хотя она и избегала, как мы говорили, своего облечения в форму законченных систем и доктрин). Так возникает структурирование этического пространства Православия. Далее, в исихастском русле складываются и еще этические формации. В периоды, когда исихастская традиция переживает подъем, выходит за собственные пределы и обращается к окружающему обществу для духовного учительства, — это ее служение несет и существенное этическое содержание. Тем самым, «внутренняя этика» исихазма здесь получает развитие, образуя некоторый новый извод, несколько уже иную этическую формацию. Яркий пример этого мы находим в русском старчестве. Как не раз указывалось, оно представляло собою новое творческое явление в истории исихазма — и это новое творчество явным образом выражалось и в сфере этики; старцами в их служении вырабатывалась некоторая этика, имевшая свой существенные особенности и отличительные черты.

Затем, наряду с созданием нового извода своей внутренней этики, традиция в эти же периоды подъема создает и еще одну этическую формацию. Ведь те учительство, наставничество, помощь, которые несли старцы, на львиную долю также имели нравственную природу. Наставление к духовной и молитвенной жизни, нравственное научение, житейский совет — таковы были главные русла старческого душепопечения, и если в общении старцев с монахами большее внимание уделялось первому из них, то в окормлении мирян скорей преобладало второе. В пору расцвета старчества, душепопечительства старцев искали обширные массы православного люда всех сословий, занятий, возрастов. Они составляли то, что синергийная антропология называет «примыкающим слоем» духовной традиции, — сообщество тех, кто тяготел к этой традиции и ориентировал на нее свой внутренний мир и уклад своего существования, в меру сил и возможностей усваивая ее духовные и нравственные установки с помощью старческого совета и научения. И верным будет сказать, что та этика, которую внедряли поучения старцев, отвечая этой стратегии частичного, «икономического» усвоения исихазма, представляла собой некоторую промежуточную формацию между всеобщей, общехристианской этикой и внутренней этикой аскетического сообщества — как самой малоограничительной и самой строгой, в известной смысле, минималистской и максималистской формациями. В итоге, в этическом пространстве Православия появляется еще одна формация — «этика примыкающего слоя исихастской традиции».

Как можно полагать, крупная структура православной этики теперь достаточно очертилась. Она приближается к концентрической модели, поскольку ее образуют формации, отвечающие последовательно сужающимся сообществам: общехристианская этика — этика примыкающего слоя — внутренняя этика исихастской традиции. Последняя, в свою очередь, имеет две различающиеся репрезентации: исихастская этика, соответственно, в фазе формирования традиции и в фазе выхода традиции в мир. Ниже мы рассмотрим поочередно эти две формации исихастской этики. Две прочие из перечисленных формаций мы оставим в стороне: за обсуждением общехристианской этики можно отослать к литературе, тогда как этика примыкающего слоя, как формация промежуточная, не несет в себе существенных автономных принципов.

2

В зарождении и становлении исихастской аскезы порождающую и формообразующую роль играло неодолимое стремление к исходу из мира, импульс полного, абсолютного разрыва со всем мирским укладом: *порыв в пустыню*. Столь же формообразующую роль это стремление, этот импульс ухода и разрыва с миром играли и для нарождавшейся исихастской этики. Но надо подчеркнуть сразу: строившаяся жизнь в подвиге отнюдь не ставила целей создания некоей собственной этики. Она полностью принимала для себя устои этики Нового Завета, данные в Нагорной Проповеди, в заповедях Христа. Больше того, подвижники считали, что этим устоям они должны следовать много строже, чем простые миряне. Уже в самой ранней монашеской литературе мы прочтем: «Бог снисходит ко грехам в миру, но не снисходит ко грехам в пустыне.... Не по мирской мерке взыскивается с того, кто удалился от мира»⁴.

⁴ Великий Патерик или Великое собрание изречений старцев: Систематическая коллекция. — М., 2005. — С. 42.

Однако при всем том, влияния и воздействия всевластного, всепоглощающего импульса Ухода с неизбежностью сказывались и в сфере этики, придавая этическому поведению, нравственным установкам исихастской анахорезы многие специфические особенности.

Прежде всего, бросалось резко в глаза, каким озадачивающим, парадоксальным образом нередко тут обращаются с заповедью о любви к ближнему. Литература раннего монашества, начиная с «Апофтегм», полна описаниями случаев, в которых отцы-пустынники проявляют и проповедуют то, что с обычных мирских позиций есть крайний индивидуализм и эгоизм, равнодушие к ближним, порой жестокость. Вот — авва Муций, бывший в обители вместе с восьмилетним сыном своим, видит, как сына держат в лохмотьях, без вины часто бьют, так что тот плачет — однако «не трогали его обиды, ему [сыну] наносимые, но еще и радовался» тому, что сам при этом «усовершался в смирении»⁵. К авве Марку, ученику аввы Силуана, пришла мать повидать его. «Он вышел, из послушания к старцу, закрыл глаза свои и сказал: — Здравствуйте, здравствуйте, здравствуйте! — и не видал никого»; а когда в другой раз мать «со слезами умоляла» старца отпустить Марка с ней повидаться, и тот отпустил, Марк «начал плакать и — не пошел»⁶. Общие же наставления анахоретов прямо и четко говорят: «Всеми силами старайся разорвать всякий союз мирской⁷... Если не устранимся от плотского родства и общения житейского... невозможно нам достигнуть цели своей — святой любви к Богу и блаженного безмолвия»⁸. К самым знаменитым страницам пустынноческой духовности принадлежат апофтегмы об авве Арсении, знатном царедворце, затем — великом подвижнике. «И был к нему глас: Арсений! бегай от людей, — и спасешься». Арсений «бегал» и от собратьев-монахов, так что однажды «авва Марк сказал авве Арсению: для чего ты бегаешь от нас? Старец отвечал ему: Бог видит, что я люблю вас, но не могу быть вместе и с Богом, и с людьми»⁹.

В последних словах старца — емкая формула, дающая ключ к пониманию этих черт *ранней* (подчеркнем!) исихастской этики. Создание исихастской практики было духовным и антропологическим творчеством, и это творчество требовало полнейшей концентрации на собственном внутреннем мире, который надо было пристально наблюдать, с тем чтобы радикально трансформировать. Для этого, в свою очередь, надо было еще найти, развить нужные средства и методы, коих не имел прежде ни языческий, ни христианский опыт. Как мы знаем сегодня, этой практике предстояло стать духовным искусством восхождения к обожению по «райской лестнице» из многих ступеней; и строгий канон этого искусства, сложный, изощренный и разветвленный — *органон* исихастской практики — выработывался в сообществе подвижников в течение тысячелетия, с 4-го по 14-й век. Т.о., задание практики, изначально предполагавшее исход из мирского существования в устремлении к иному, Божественному бытию, оказывалось к тому же заданием небывалого рода и масштаба, заданием, требовавшим каких-то еще неведомых коренных трансформаций всего себя; и вкуче все это говорило,

⁵ Преп. Иоанн Кассиан Римлянин. Писания. — Св.-Троицкая Сергиева Лавра, 1993. — С. 39.

⁶ Достопамятные сказания о подвижничестве святых и блаженных отцов. — М., 1846. — С. 199–200.

⁷ Наставления монаха Исайи пречестной монахине Феодоре // Митерикон. — СПб., 1996. — С. 148.

⁸ Там же. С. 232.

⁹ Достопамятные сказания о подвижничестве святых и блаженных отцов. — М., 1846. — С. 15, 17.

что разрыв с миром тут должен быть полнейшим, абсолютным. Отрыв, отталкивание от мирского существования и уклада в раннем исихазме достигали предельного градуса: аскетический опыт говорил, что только так может продвигаться духовное делание, и подвижник доподлинно не может «быть вместе и с Богом, и с людьми».

Итак, в силу веских причин, исихастская этика складывалась как этика сугубо личного спасения, добываемого на путях совершенного разрыва с миром и отсечения всякого общения, в истовой уединенной работе тотальной трансформации себя. Несомненно, то была этика со значительным индивидуалистическим уклоном; но важно заметить, что этот уклон не достигал полноты господства и, вопреки частым идеологическим обвинениям, эгоистический индивидуализм и бездушно безразличие к ближним отнюдь не были определяющими чертами аскетической этики. Даже приведенная нами фраза Арсения, суровейшего из анахоретов, начинается словами «я люблю вас». Заповедь любви к ближнему никак не предавалась забвению, сколь мало совместимыми с нею ни виделись бы отдельные акты аскетического поведения. Принципы участия к ближнему, творения милостыни, добродетели прочно переходят из общехристианской этики в этику аскезы, свидетельства чего изобилуют в раннемонашеской литературе. В собраниях апофтегм читаем, к примеру: «Старец говорит:... если ты еще не приносишь хлеб... кому-то другому, сатана не оставит тебя своими искушениями»; «Вера есть: проводить жизнь в смиренномудрии и творить милостыню»¹⁰, и т.д. и т.п. А краеугольное положение о неотрывности любви к Богу от любви к ближнему не только не забывалось, но и получило развитие в ярком образе, что стал широко известен как «круг аввы Дорофея». Дорофей Газский (6 в.), ученик великих старцев Варсануфия и Иоанна Газских, в своих «Поучениях» иллюстрирует отношение этих двух видов любви образом круга, в котором радиусы, сходясь к центру, при этом сближаются и между собой: «Если круг есть мир сей, а самый центр круга Бог, радиусы же, идущие к центру, — пути жизни человеческой, то насколько святые... приближаются к Богу, столько приближаются и друг к другу... Такова природа любви: сколько приближаемся к Богу любовью к Нему, столько соединяемся любовью и с ближним»¹¹. Как мы указывали¹², «круг аввы Дорофея» заключает в себе особую «теоцентрическую модель общения», в которой общение людей опосредуется их связью с Богом, имеет свою основу в этой связи. Равным образом, этот круг должен быть понят и как этический принцип: как парадигма христианской любви, согласно которой любовь к ближнему находит свое незыблемое основание в любви к Богу и от этой любви питается. Наконец, уже в раннем исихазме зарождается мотив, который, развиваясь и углубляясь, займет в дальнейшем важное место в исихастской духовности: мотив всеобщего, общецерковного и даже общечеловеческого смысла и значения подвига, осознание того, что этим смыслом является не одно лишь индивидуальное спасение, но спасение всех. На эту тему — ряд глав в основоположном трактате Евагрия Понтика «Слово о молитве» (4 в.); вот главные из них:

«40. Праведно молиться не о своем только очищении, но и об очищении всякого человека.

124. Монах тот, кто, от всех отделяясь, со всеми состоит в единении.

¹⁰ Великий Патерик. — С. 28, 32.

¹¹ Авва Дорофей. Душеполезные поучения и послания. — Тула, 1991. — С. 88.

¹² См. Хоружий С. С. К феноменологии аскезы. — М., 1998. — С. 81–82.

125. Монах тот, кто почитает себя сущим со всеми и в каждом видит себя самого»¹³.

Сказанного достаточно, чтобы признать: исихастская этика, уже и в ранний период (и еще более, как увидим, в зрелый поздний период) — никак не этика «спасения одного себя», не этика эгоизма и самоизоляции; при всей своей специфике, она остается этикою христианской любви, пускай и в особом «аскетическом изводе». В подкрепление этого вывода можно указать еще, что в ранней аскетической литературе появляется и такой мотив как любовь-сострадание ко всей твари. Этот мотив выразился в понятии «сердца милующего»; оно возникает впервые у Исаака Сирина в ярком описании, которое стоит привести: «Что такое чистота? Кратко сказать: сердце, милующее всякую тварную природу... И что такое сердце милующее?... Возгорение сердца у человека о всем творении, о человеках, о птицах, о животных, о демонах и о всякой твари. При воспоминании о них и при воззрении на них, очи у человека источают слезы от великой и сильной жалости, объемлющей сердце. И от великого терпения умиляется сердце его, и не может он вынести, или слышать, или видеть какого-либо вреда или малой печали, претерпеваемой тварью. А посему и о бессловесных, и о врагах истины, и о делающих ему вред, ежечасно со слезами приносит молитву... а также и об естестве пресмыкающихся молится с великою жалостью»¹⁴. Легко согласиться, что в этом пассаже — целая этическая программа. Здесь исихастская этика приобретает космическое измерение, становится этикой вселенской любви-жалости, космического сочувствия-сострадания. Недаром данный мотив преп. Исаака был замечен, выделен и стал редкостно влиятелен и продуктивен в русском исихазме и русской духовности вообще, разившись в понятие и обширную тему «умиления», звучащую, в частности, уже в наше время у Достоевского, у преп. Силуана Афонского¹⁵. Умиление — сложный комплекс, где слиты любовь — жалость — любование, это очень своеобразный род любви, сочетающий в себе этические и эстетические аспекты, и в таком сочетании — чрезвычайно характерный для русского православного сознания. Несомненно, существует цельная православная «культура умиления», и она имеет свои истоки в исихастской аскезе. На самом раннем этапе, в «Апофтегмах», умиление фигурирует обычно рядом с плачем, слезами, как «благодатный дар умиления и слез». Здесь мы еще не заметим в нем эстетического, художественного момента, и можно, вероятно, считать, что его внесение составляет особый вклад русского исихазма, русской религиозности. Этот вопрос заслуживает отдельного исследования.

Далее, в любой развитой практической этике одним из основных разделов обычно служит учение о пороках и добродетелях. Этика исихазма, несомненно, принадлежит к данному виду, и в ней это правило также выполняется — хотя и своеобразно, далеко расходясь с системами классической европейской этики. В исихастском дискурсе, пороки выступают как страсти человека, и борьба со страстями, или «невидимая брань» (по ставшему нарицательным названию известного аскетического трактата) становится самостоятельным разделом исихастской практики, одним из главных ее заданий на начальных ступенях, вслед за «умопремой», знаменующей прохождение

¹³ Евагрий Понтийский. Слово о молитве. Добротолюбие. — Т. 2. — Св.-Троицкая Сергиева Лавра. 1992. — С. 211, 222.

¹⁴ Преп. Исаак Сирин. Слова подвижнические. — М., 1993. — С. 207–208.

¹⁵ См. об этом: Хоружий С. С. Опыт Преображения у преп. Силуана Афонского // Богословские труды. — Т. 42. — 2009. — С. 194–195.

Брат Духовных и вступление на путь подвига. Уже в раннем исихазме 4–7 вв. возникает детальная опытная наука о страстях. Ее первое изложение, представленное Евагрием Понтиком в его главном труде «Практик» и долго бытовавшее в качестве отдельного сочинения «Об осьми помыслах», может рассматриваться как первый этический трактат в исихазме. Здесь выделена знаменитая осьмерица страстей, начало которой (по возрастанию греховности) составляет, по Евагрию, чревоугодие, конец же — гордость. Здесь же — сжатая, но тонкая аналитика страстей, описывающая их признаки и взаимосвязи, указывающая приемы и методы борьбы с ними. У других учителей аскезы эта аналитика получает обширное развитие; большой детальности и пристальной точности достигает проследивание всех механизмов страсти, начиная с ее зарождения, в котором различаются целых пять стадий. Для нас важнее, однако, что исихастская наука о страстях не ограничивается подобною прикладной феноменологией, но глубоко раскрывает их религиозно-онтологическую, психолого-антропологическую и нравственную природу. Страсть квалифицируется как «противоестественное» устройство души, характеризующееся определенной структурой. Предвосхищая многие выводы современной психологии и психоанализа, исихасты усматривают в страстях циклические явления психики и сознания: такие конфигурации человеческих энергий, которые, устойчиво воспроизводясь, делают невозможным всякое преобразование себя и, в частности, духовное восхождение. Здесь уже присутствует принципиальный для исихастской этики мотив тесной связи этики и онтологии: страсти имеют онтологическое измерение, коль скоро они ущербляют отношение человека к Богу; худшая же из них, гордыня, напрямую преграждает, блокирует актуализацию этого отношения.

Весьма показательно, что при столь богатом и развитом дискурсе страстей, дискурс добродетелей в исихазме, напротив, беден, о них говорится несравненно меньше. Разумеется, весьма распространена, традиционна симметричная картина, когда добродетели и страсти (пороки) выступают как полярно противоположные явления, которые друг другу противостоят и друг с другом борются; классические примеры таких полярных пар являют, скажем, блуд и целомудрие, скупость и щедрость. Но, пристально взглянув, мы заметим, что подобная симметрия утверждается и проводится, как правило, лишь на практическом или точнее, тактическом уровне, когда речь идет о привлечении для борьбы со страстями — противоположных им добродетелей. На более глубоком уровне, когда рассматриваются феномены и структуры сознания, мы уже отнюдь не найдем симметричной картины, ибо, в отличие от страсти, добродетель не имеет отчетливой дефиниции как некоторый тип устройства человеческих энергий или психологических структур. Ввиду этой структурной неопределенности, в исихазме никогда не был отчетливо определен круг добродетелей, и не было выработано какой-либо общепринятой номенклатуры их, аналогичной классической осьмерице страстей (хотя различные классификации добродетелей предлагались — в частности, и Евагрием в «Практике»). В своем употреблении понятие добродетели осталось ограничено сферой прикладной этики, тогда как в более важной проблематике оснований этики и ее онтологических/богословских аспектов участвуют лишь выступающие сами по себе отдельные ключевые добродетели, как то смирение и послушание. Будучи, несомненно, «этикой борьбы со страстями», исихастская этика едва ли может быть названа «этикой добродетелей».

В связи с борьбой со страстями, стоит отметить еще одну характерную черту этой этики, которую можно назвать *позитивной переоценкой негативных эмоций*. Исихазм утверждает важность и ценность отрицательных переживаний человека, всевозмож-

ного «негатива» в наших чувствах и восприятиях — скорбей и страданий, унижений и оскорблений... Он настойчиво призывает стремиться к ним, делать их постоянным фоном душевной жизни: «Возлюбите скорбь больше чем отдохновение, и бесчестие более славы... Монах должен всегда иметь в себе скорбь... К каждому своему делу подмешивай немного скорби: и к еде, и ко сну, и к работе»¹⁶. Сюда присоединяется столь же настойчивый призыв к плачу духовному: «Впав в грех, человек нуждается в плаче... Мы должны всегда плакать»¹⁷. Именно такой опыт признается нравственно благотворным, полезным, и его культивация придает характернейшую окраску индивидуальной этике подвижника. Здесь следует провести сравнение со стоицизмом, также утверждающим нравственную полезность «негатива» (и оказавшим известное влияние на христианскую аскезу в ее становлении). Определенные сходства со стоической этикой очевидны, но явны и глубокие различия. Стоики культивируют индивидуальную этику суровой сдержанности, обуздания страстей, постоянной готовности к любым испытаниям и несчастьям (знаменитое упражнение *praemeditatio malorum*). В исихазме — те же, казалось бы, обуздание и готовность, однако на поверку, здесь в корне иное отношение к негативному опыту человека. Он переживается в совершенно другом эмоциональном ключе, в усиленной, заостренной форме, доводимой до крайности, до пароксизма. Это не греко-римская, а сугубо восточная эмоциональная атмосфера, не «Афины», а «Иерусалим»; но эти этнокультурные различия еще не главное: важнее то, что это уже не язычество, а христианство. Страдания и испытания подвижника ставятся в перспективу Крестных страданий Христа, и это означает принципиальный сдвиг нравственной установки: целью и ценностью делается теперь не усовершенствование характера, не тренинг чувств для возможных испытаний, а само непосредственное, реальное вкушение скорбей и страданий, воспринимаемое как «несение Креста», как «прижигание Иисусово», по слову аввы Зосимы.

Вообще, практическая этика позднего (Римского) стоицизма — в ближайшем соседстве и родстве с исихастской этикой, и нам следует более отчетливо определить характер соотношения двух школ. Сближения их всесторонни, начиная с самых общих, типологических. В поздний период, в стоицизме все в большей мере «В этике на первый план выходит практическая аскетика... Этика становится аскетикой»¹⁸; к примеру, по учению Эпиктета, нравственные цели достигаются «при помощи самой разнообразной аскезы» и «приобретения аскетических привычек». По типу дискурса, практическая этика Поздней Стои определяется как «паренетическая этика», т.е. этика наставлений и увещаний. Очевидным образом, эта характеристика справедлива и для этики исихазма, представляемой в «Апофтегмах» и аскетических трактатах — внутренней литературе подвига, имеющей назначение практического руководства. Итак, если в Поздней Стое — «аскетическая этика», то в исихастской аскезе, в свою очередь — «паренетическая этика», и перед нами два однотипных учения. Что до конкретных тем, то в них сближений и совпадений множество, и к вышеотмеченным легко добавить немало других.

Исторически же, исихазм возникает в пору, когда стоицизм как школа уже завершил свой путь, однако остался органической частью позднеантичной культуры и сохранял сильное влияние. «В первые века н.э. стоические идеи обладали еще значительной

¹⁶ Великий Патерик. — С. 31, 103, 121.

¹⁷ Там же. С. 101, 110.

¹⁸ Столяров А. А. Стоя и стоицизм. — М., 1995. — С. 285, 218–219.

энергией»¹⁹. В такой ситуации, неизбежен вывод, что все совпадения и сближения суть попросту заимствования у стоиков. Как хорошо известно, «внимание христианских авторов к практической аскетике стоиков было велико с самого начала»²⁰, и потому заимствования могли быть не опосредованными, а самыми прямыми. Как отмечает А. А. Столяров, они доходили и до «простого плагиата»: к примеру, «“Руководство” [Эпиктета], переложенное для нужд монастырской жизни, приписывалось Нилу Анкирскому (7 в.). Сочинение Псевдо-Нила воспроизводит текст Эпиктета; заменяются лишь те места, которые режут слух христианина»²¹.

Возникающая картина если не полной, то, во всяком случае, глубокой и всесторонней зависимости этики аскезы (и шире, практической этики раннего христианства) от «паренетической этики» стоицизма достаточно подкреплена источниками и давно признана в науке; совсем недавно ее снова воспроизводит Мишель Фуко, описывая отношение своих моделей практик себя, «позднеантичной» и «христианской». Мы, разумеется, не будем ее оспаривать, но заметим, что она требует уточнений. Напомним для сравнения не столь давнюю ситуацию в фундаментальной богословско-онтологической проблематике. Классическая западная наука вскрывала античные корни базовых понятий и принципов тринитарного и христологического богословия Отцов Церкви, трактуя о «платонизме Отцов» и ставя во главу угла — опять-таки факторы влияний, заимствований и зависимости. В наше время, однако, эта трактовка в значительной мере сменилась иной, новой: как демонстрировал, к примеру, о. Георгий Флоровский, «нужно было перековать античные слова, переплавить античные понятия»²². Постепенно в характеристике отношения между античными учениями и святоотеческой мыслью произошел важный сдвиг: вместо терминов «заимствование» и «зависимость», ключевым термином для передачи этого отношения стала «переплавка»: переосмысляющее претворение в тигле нового, аутентично христианского опыта. И, по нашему убеждению, *нужен и назрел аналогичный сдвиг в сфере этики.*

Вернемся, скажем, вновь к темам борьбы со страстями и апологии негативного опыта. В последней мы сразу же обнаружили и отметили «сдвиг нравственной установки», рождаемый поставлением негативного опыта человека в перспективу страданий Христа, Крестного Пути. Но и в первой нетрудно заметить подобный сдвиг. Да, борьба со страстями — обширная, разработанная богато часть паренетической этики стоиков. Однако в этой борьбе стоик ищет достичь своей неподвластности страстям, а общая его цель, «телос» его практики себя — его совершенная внутренняя свобода. Его отношения с собою — в дискурсе власти. Исихаст же ищет достичь полного искоренения страстей, а общая цель его практики — обожение, энергийное соединение со Христом в Святом Духе — носит уже не эмпирический, а мета-эмпирический и мета-антропологический характер. Его отношения с собою — в дискурсе бытийного претворения себя, онтологической трансформации. Сдвиг налицо, и можно согласиться, что его содержание может в обоих случаях быть охарактеризовано как переплавка в тигле христоцентрического устремления и опыта.

Итак, зависимость не затрагивает аутентично христианского существа этических установок исихазма, равно как и не нарушает примата, производящей функции

¹⁹ Там же. С. 330.

²⁰ Там же. С. 316.

²¹ Там же. С. 336–337.

²² Флоровский Г. В. Восточные Отцы IV в. — Париж, 1931. — С. 75.

этого существа в исихастском этическом дискурсе. Это делается еще очевидней, если учесть, что существуют и важные слагаемые исихастской этики, вовсе или почти отсутствующие в этике стоицизма и ей чуждые. Таковы, в первую очередь, покаяние и смирение, взятые как этические установки. Покаяние — сокрушение о содеянных грехах и напряженный порыв к избытию, преодолению греховности — стержневой нравственный импульс исихастского сознания, с которым связаны едва ли не все главные установки индивидуальной этики исихазма. Отметим важный для нас момент: покаяние необходимо включает исповедание грехов своих, по возможности полное раскрытие своей внутренней реальности навстречу слову и суду Божию; и в этом оно выступает как активность, в которой человек открывает, размыкает себя — как *размыкающая установка*. Поскольку же в стоицизме отсутствует концепция греха и греховности, то вся разветвленная культура покаяния (как исихастского, так и общеправославного) покаяния, культивирующая предельные эмоциональные состояния и экстремальные психопрактики (как то духовный плач и под.), практически не соприкасается с ним. Что же до смирения (смиреномудрия), то это также — стержневая нравственная установка исихастского сознания, как и православного вообще, один из ключевых принципов новозаветной этики. Не требует доказательств, что весь пафос смирения, пафос вопиющего недостойнства грешного человека пред Богом, всецело чужд стоицизму, пафос которого — неотъемлемое достоинство человека, присущее ему при любом жребии и любых обстоятельствах. Это расхождение имеет глубокие корни, онтологические, ибо смирение — одна из тех ключевых установок, в которых христианская этика соединяется с онтологией; с этой его природой и связан в немалой мере сильнейший акцент на смирении и в аскезе, и во всем христианском этосе. Смирение — антоним, полярная противоположность гордыни; и как гордость замыкает человека от Бога, так смирение, в котором человек постигает, что все его усилия, все достоинства и заслуги и мудрования, не откроют путь к Богу, если не увидеть их недостаточность и ничтожность, и не воззвать, не оглядываясь на них, простой истовой молитвой мытаря, — делает человека разомкнутым, открытым для встречи с Богом, коль скоро Он «смирненным дает благодать» (Притч 3,34). Таким образом, смирение, как и покаяние, — *размыкающая установка*. В силу такой природы, оно наделено не только онтологическим, но и персонологическим содержанием, играя существенную роль в выстраивании личностных структур человека в его восхождении к соединению с Богом.

Это беглое обозрение исихастской этики (ранней, изначальной) позволяет сделать и некоторые заключения, выводящие к теме о ее современной актуальности. Мы выяснили основные черты этой первой формации этики исихазма: это — практическая этика и по преимуществу, индивидуальная этика (хотя ведущие установки этики социальной, этики отношения к ближнему и к обществу, здесь намечены); это также этика строгого Ухода, сугубого разрыва с миром; этика борьбы со страстями; этика покаяния и смирения. Этот ряд черт позволяет сделать два дальнейших вывода, тесно связанных между собой. Во-первых, исихастская этика имеет всецело опытную природу, она базируется не на теоретических постулатах, но только на опыте, причем исключительно антропологическом, а не социальном; это — *опытная этика*. Во-вторых, суждения в рамках этой этики суть нравственные квалификации действий и помыслов, устремлений, импульсов человека; иначе говоря, это — суждения об устройении энергий человеческого существа, а не о каких-либо его сущностных, эссенциальных свойствах. Эта этика не обращается вообще к концепту сущности человека и прочим понятиям

эссенциалистского дискурса, это — *энергийная этика*. Данный вывод, определяющий общую природу этического дискурса исихазма, принципиален; энергийной природой этого дискурса объясняется целый ряд его существенных особенностей. Одна из таких особенностей — вышеотмеченная неразвитость речи о добродетелях, исихастской аретологии. Добродетели естественно осмысливаются и концептуализуются лишь в эссенциалистском дискурсе, как «добрые начала, заложенные в природе/сущности человека». Напротив, в этике энергийной для их объединенной трактовки нет почвы: в отличие от страстей, со всем их ансамблем нельзя связать какого-либо единого типа устройства человеческих энергий.

В значительной мере, эта энергийная природа этики усваивается и православием в целом. Здесь получает объяснение та черта православной этики, о которой говорилось в начале: уход от строительства систем, общих учений и доктрин. Подобное строительство производится всегда из тех или иных сущностных элементов, которые подчиняются Аристотелевым правилам силлогистического рассуждения и категориального построения. Но в дискурсе энергий, дискурсе личного общения не следуют этим правилам — и соответственно, не строят систем. «Не идет к этому делу система» — такой оговоркой преп. Феофан Затворник не раз сопровождает свои духовные и нравственные наставления. Если же учесть и другую общую квалификацию — опытный характер исихастской этики, к которому опять-таки тяготеет и православие в целом, — объяснится и другая черта, указанная в начале в цитате о. Иоанна Мейендорфа. Если этика всегда остается на почве опыта духовной жизни, тогда пространство ее суждений, «этическое пространство» ограничивает себя пространством данного опыта, и она уклоняется вести речь о «человеке вообще», оставаясь тем, что о. Иоанн именует здесь «богословской этикой».

Понятно также, что энергийная этика *не является нормативной этикой*; как иногда говорят, если в ней и существует какая-либо норма, то это — «норма Христа», специфически связанная с личным бытием и (Бого) общением и отнюдь не являющаяся нормой в смысле обычного ее эссенциалистского понимания.

Заметим теперь, что все обнаруженные нами свойства расходятся с классической европейской этикой Нового Времени, характеризуя этику исихазма как сугубо *неклассическую этику*. В современной ситуации кризиса классической этики, эта черта представляет особый интерес, делая данную этику актуальной в контексте идущих поисков новых неклассических оснований этического дискурса. Далее мы увидим, что в этической формации зрелого исихазма неклассические особенности выступают еще более выпукло и дополняются новым содержанием.

3

Без всякого сомнения, импульс Ухода, разрыва с миром был движущим и формообразующим импульсом в становлении исихастской аскезы и ее этики; он выразился во множестве самых экспрессивных призывов: «Бежим, братия, из мира как бегут от змеи... Чем оправдаемся за нашу схиму... если, отрекшись от мира, опять в нем вращаемся?... Даже в пустыне спастись — мука, как же мы спасемся, находясь среди мирских людей?»²³ и т.д. и т.п. А яркий пример Арсения говорит, что анахореза

²³ Великий Патерик. — С. 21, 23.

требовала и вообще «бегать от людей», включая сюда и других пустынников. (Ср. еще о том же: «Говорили об авве Феодоре из Фермы, что три такие главные добродетели он ставил выше всех: нестяжание, аскезу и избегать людей»²⁴.) Но так же без всякого сомнения, с течением столетий, в стратегии исихастской жизни импульс Ухода сменяется импульсом Возврата. Другое множество выразительных свидетельств рисует вместо «бегства от людей» — полярно противоположные установки. У преп. Паисия Величковского Возврат распространяется пока лишь на собратьев-монахов, но зато достигает великой активности: «Старец по целым дням был занят с братией, двери его келлии не закрывались иногда до девяти часов вечера. Одни уходили, другие приходили...»²⁵. У Оптинских же старцев снимаются уже все ограничения и барьеры в общении, а его интенсивность еще более нарастает. Таким было служение Старца Амвросия: «К нему шли и писали люди разных званий и состояний, пола и возраста... С утра до вечера Старец принимал посетителей... Набьется полная келья, Старец едва выбирался из толпы, нередко оставляя в руках народа и верхнюю свою ряску... И опять и опять принимал и толковал, толковал и принимал, иногда часов до одиннадцати ночи... На следующий день его опять ожидали те же непрерывные толки»²⁶. Но даже и этот предельный, казалось бы, Возврат — еще не предел. В служении о. Алексия Мечева, несомненно, также принадлежащем к исихастскому руслу, старчество становится «старчеством в миру», и в нем достигается еще новая грань Возврата, грань общения старца-исихаста с ближними. О. Алексей, «старец в миру», — уже не монах, и живет не в монастыре, не в келии, а среди своей паствы. Он связан с нею тесно и постоянно, отнюдь не так как старец-монах с наезжающими к нему, и у него вокруг — не столько его «посетители», сколько скорее его семья — «паства-семья, связанная внутри себя узами любви», как характеризовали мечевскую общину. «Покаяльная семья» — это понятие, известное в христианстве Древней Руси, было возрождено вновь именно с появлением старчества в миру. О главе же «семьи», батюшке Алексии, сказано было: «Он жил на людях, посреди людей, для людей; никогда, кажется, не был один»²⁷. Отношение к мирским узам, мирской семье теперь тоже уже другое. Авве Муцию, убежденному, что с принятием им монашества, у него нет больше сына, чрез века отвечает наш современник старец Иоанн Крестьянкин: «В отношении принятия монашества... Надо отдать долг прошлой жизни — дорастить сына до совершеннолетия, участвуя и в его воспитании, и в материальной поддержке»²⁸.

Контраст с ранней анахорезой неизмерим — но при всем том, логика такого развития не только понятна, но и абсолютно закономерна. При всей неизбежности и необходимости Ухода в зачине исихастской аскезы, Возврат изначально признавался ею как надлежащее. Вот апофтегма, приписываемая самому основателю этой аскезы, Антонию Великому: «Сказал авва Антоний: “Древние отцы выходили из града в пу-

²⁴ Там же. С. 25.

²⁵ Прот. Сергей Четвериков. Старец Паисий Величковский. — Париж, 1988. — С. 119.

²⁶ Схиархимандрит о. Агапит (Беловидов). Жизнеописание оптинского старца иеросхимонаха Амвросия. — М., 1900. — С. 82–85.

²⁷ Дурьлин С. Памяти о. Алексея // Отец Алексей Мечев. Воспоминания. Проповеди. Письма. — Париж, 1989. — С. 26.

²⁸ Письма архимандрита Иоанна (Крестьянкина). — Свято-Успенский Псково-Печерский монастырь. 2004. — С. 434.

стыню и были исцелены, и сами становились врачами. И вернувшись оттуда назад, исцеляли других...»²⁹. Этот же мотив Ухода с последующим Возвратом проводится и в «Житии Антония», автором коего принято считать св. Афанасия Великого. Как указывает Мейендорф в приводившейся цитате¹, обожение всегда понималось отнюдь не как цель, телос одной только исихастской практики, но как цель христианской жизни и тем самым — как общечеловеческое, соборное задание. Едва ли оспаривалось, что исихасты должны стать учителями, помощниками, поводырями другим в исполнении этого задания; но до поры, как далее говорит та же Антониева апофтегма, им надо было следовать указанию «Врачу, исцелися сам» (Лк 4,23). Искомым «исцелением врача» было достижение аскезою зрелых форм, создание искусства Умного делания, метода и Органона исихастской практики.

Когда же эти внутренние задачи аскезы в существенном получили решение — т.е. ко времени Исихастского Возрождения 14 в. — Возврат начинает постепенно осознаваться как реальное задание исихаста и как стратегия исихастской традиции в целом (причем одновременно получает распространение дополняющая, «симметричная» идея: миряне могут — или даже должны, призваны — заниматься исихастской практикой, искусством непрестанной молитвы, не становясь монахами и оставаясь в миру). Большинство крупнейших фигур Исихастского Возрождения, включая и св. Григория Паламу, были активно вовлечены в религиозную, культурную, даже и политическую жизнь Византии. Св. Григорий Синаит избегает такого вовлечения, однако он направляет своего ученика Исидора, будущего патриарха, с Афона в Фессалоники, а в дальнейший период его подвижничества в Парории целый ряд его лучших учеников, греков и славян, также возвращаются в мир, чтобы играть ведущую роль в распространении исихазма в Византии и славянском мире. Возврат постепенно становится признанной и магистральной стратегией исихастской жизни. Затем крушение Византии сказывается неизбежным и длительным кризисом аскетической традиции; но по мере преодоления кризиса, начиная с 18 в., вновь возрождается и тема Возврата — на сей раз, в контексте Филокалического возрождения в Греции и России. И здесь происходит не просто восстановление прежней тенденции и стратегии, но творческое создание новых форм. Русское старчество, возникающее и активно развивающееся с середины 19 в., — новое явление в истории исихазма, осуществляющее Возврат по-новому, существенно глубже. Русские старцы — искушенные исихасты, избравшие миссию духовного руководства обширными массами мирян и в этом руководстве осуществлявшие передачу, трансляцию исихастской духовности окружающему христианскому обществу. Выше мы видели, какой поглощающей была эта миссия и как интенсивно происходила передача. С появлением «старчества в миру» эта передача, это взаимодействие аскезы и социума достигают, быть может, предельной углубленности, и Возврат исихазма в мир близится к полноте.

Итак, фаза Возврата, выхода традиции в мир — несомненная реальность исторического пути исихазма, и наша тема требует поставить вопрос: какие изменения исихастской этики несла эта фаза? Какова этика Возврата? Для ответа мы, естественно, обратимся к самой яркой и полной форме Возврата, представленной в русском старчестве. Вглядимся в служение русского старца — и нам ясно выступят нравственные принципы этого служения.

²⁹ Великий патерик. — С. 13.

В самом общем определении, общем своем характере, служение русских старцев — это *общение*: общение с окормляемыми, пасомыми. Общение — обычнейшая стихия, но тут своеобычное, даже уникальное общение, у него целый ряд особых отличий. Прежде всего, это сугубо личное и неформальное общение, «на человеческом уровне», не заключаемое в рамки никаких правил, регламентов и институтов, будь то светских или церковных. Далее, это общение отличается необыкновенной широтой, круг его едва ли не безграничен: *старец принимает всех* — всех православных и даже не только православных (хотя, безусловно, в своем служении он представляет православную духовную традицию и ей следует). И самое существенное, в этом общении достигается и необычайная глубина, ибо старцу по его духовному дару, харизме старческого служения, открыты помыслы, открыт внутренний мир того кто пред ним. Беседа со старцем затрагивает глубинные содержания и основания этого мира и может изменять их, так что акт общения со старцем становился кардинальным жизненным событием для человека. Надо добавить, что свою глубину, значительность это событие обрело также благодаря многим особым моментам, особым граням, которые умел вносить в общение старец; талант, искусство общения были важной частью его харизмы. Так пишут о старце Амвросии (Гренкове): «От живости Батюшки выражение лица его постоянно менялось. То он с лаской глядел на вас, то смеялся... то радостно сочувствовал... то тихо склонял голову... то на минуту погружался в размышление... то решительно принимался качать головой... то разумно и подробно, глядя на вас, начинал объяснять, как надо устроить ваше дело»³⁰. О старце Амвросии сохранилось множество рассказов, и в них этот перечень реакций дополняется массой ярких конкретных иллюстраций. Стихия общения предстает здесь расцвеченной богатейшей гаммой модальностей и оттенков, благодаря чему акт общения достигает максимальной интенсивности, многомерности и полноты. Общение старцев демонстрирует нам все уникальные личностно-антропологические возможности, какие заключает в себе феномен личного общения. В свете сегодняшнего распространения новых видов общения, связанных с виртуальной средой и уже заметно вытесняющих личное общение, встречу лицом к лицу, общение старцев можно рассматривать как своеобразный эталон для сопоставления, позволяющий понять, какие качества — более того, какие миры! — человеческого общения неотвратимо теряются нами в этих видах.

Для нас же сейчас важен другой вопрос — о целях, о содержании этого общения. Сразу же ясно, что эти цели и содержание прямо связаны с этикой, имеют этическую природу. Прежде всего, к особым отличиям общения старцев принадлежит и огромная, безмерная участливость к человеку, заботливое вхождение в его ситуацию. Жизнеописание Амвросия говорит: «Батюшку нельзя себе представить без участливой улыбки... без заботливого взора... и без того оживления во всем, с которым он вас выслушивает, и вы понимаете, что в эту минуту он весь вами живет, и что вы ему ближе чем сам себе»³¹. Это готовное и полное принятие ближнего, разделение его опыта и его забот имеет несомненные нравственные мотивы. Львиная доля приходящих к старцу приходит не просто с «опытом», а с тяжким грузом, всех сущих видов его: начиная от болезней и бедности, включая душевное горе, всевозможные страдания и скорби, несчастья, распри... и заканчивая духовными сложностями, тупиками запутавшегося

³⁰ Схиархимандрит о. Агапит (Беловидов). Жизнеописание оптинского старца иеросхимонаха Амвросия. — М., 1900. — С. 182–183.

³¹ Там же. С. 182.

человеческого сознания. И истинный смысл, истинное содержание общения старца состоит в снятии этого груза путем взятия его на себя, переложения на свои плечи. Именно для этого старец в общении «весь вами живет» и вы ему делаетесь ближе чем себе самому, и именно для этого ему требуется все искусство личного общения со всеми оттенками, для этого его прозорливость и внимательность, участливость, ласка. Ибо иначе вашего груза у вас не взять, скорби не снимаются по внешнему указанию и распоряжению — но они могут быть сняты, облегчены изнутри, в устройении общей, единой икономии общения меж вами и старцем. И есть великое изобилие свидетельств того, что это доподлинно совершалось. «Когда люди входили к нему со своими скорбями и невзгодами, душам их становилось вдруг легко и свободно. Все как-то прояснялось и было невыразимо утешительно»³². Одна из духовных дочерей Амвросия писала: «Приходили сюда, обливаясь горькими слезами скорби, а выходили со слезами радости, отчаянные — утешенными и ободренными»³³. Взятие старцем на себя ноши Другого было несомненной реальностью, повседневной реальностью его служения.

Существенно, что и вхождение внутрь вашего мира, и последующее облегчение вам ноши вашей целиком зиждутся у старца на его духовной харизме; имея общие элементы со светской психотерапией, психологическим консультированием, труд старца имеет и коренные отличия от них. Труд этот движим иными силами, успех ему обеспечивает не «профессиональное мастерство», а благодать, стяжать которую ему помогает твердое стояние в духовной традиции и в искусстве Умного Делания. О каждом из старцев можно прочесть, как в ответ на хвалы его деяниям он отвечал — нередко и с резкостью — что сам он ничего не может содеять, а дело его исполняется лишь милостью и благодатью Господней. (Об этом еще скажем далее.) Иными являются и плоды этого труда. То устройство внутреннего мира, внутренней жизни, которого старец вам дает возможность достичь, — не просто снятие душевной травмы и «нормальное» состояние сознания, но Богоустремленное устройство; это — поставление сознания в перспективу жизни во Христе, введение его в русло сей жизни.

Постоянное, каждодневное взятие на себя ноши Другого, множества и множества нош — тягчайший труд, измощающий и едва ли посильный для любого. Старец же Амвросий, как и старец в миру о. Алексей Мечев были немощны и болезненны. Список болезней Амвросия, большую часть тяжелых и опасных, в том числе, с сильными кровотечениями, мог бы занять страницу; в течение многих лет он ничего почти не мог есть и так был изнурен, что «не мог и в ризы облачаться». Записки о нем говорят постоянно, как он «полностью выбивался из сил», и даже в письмах его, где о себе всегда — очень сдержанно, проскальзывает: «едва добредешь до кровати», «лежал почти без чувств». Отец же Алексей Мечев, как приходской батюшка, не только принимал своих пасомых, но и ездил сам в их семьи, «чай пить», как он говаривал, — и эти долгие встречи, где надо было войти и изнутри направить ко благу уж не один мир, а целый круг отчаявшихся сознаний, отравленных взаимной враждой, требовали настолько предельного усилия, что он возвращался в тяжелом изнеможении, в полной обессиленности. Немощи, сильные боли не оставляли и его постоянно.

Неизбежен вопрос: почему же до последних дней жизни старцы не оставляли своего служения ближнему, столь тяжкого, непосильного, разрушительного для их

³² Там же.

³³ Там же. С. 96.

естества? Чем могло держаться оно, что давало для него силы? Ответ, разумеется, очевиден. В заключение мы подошли к главному условию старческого служения и источнику его сил: поддерживать и питать такое служение способно единственное, *любовь*. Это — лейтмотив всей темы о русском старчестве: будь то простые описания этого явления или попытки его анализа, но речь о русском старчестве всегда становится речью о любви. Из всех рассказов о русских старцах выступает, прежде всего, их безмерная наделенность даром любви, это — главное свойство их и главное, всепроникающее качество их общения. В этом даре соединяются органически обе заповеди Христа: служение старца — любовь к ближнему, но силы для этого служения он почерпает в любви к Богу. Стремясь к Богу, старец-подвижник достигает вершин Умного делания, достигает синергии, соработничества с благодатью — и получает по благодати силы, делающие его любовь к ближнему неисчерпаемой, безграничной. «Любить ближних... было жизнью и дыханием его»³⁴, — говорит жизнеописание старца Амвросия. О старце же Алексии Мечеве свидетель, близко знавший его, пишет: «О любви были все наставления, все слова, все проповеди о. Алексея... Единое и высочайшее, чему служил он, — любовь»³⁵. И такие свидетельства изобилуют о каждом из русских великих старцев; ради еще одного примера, вот — о преп. Серафиме Саровском: «Какое откровение любви к людям явил старец!... Как он деятельно и легко любил!... Он весь как бы трепетал любовью, безграничной силой сочувствия и сострадания... Она звучала в словах и обращениях его к людям, так умирительно тепло звал он всех: *Радость моя!*»³⁶.

Эти простые констатации, которыми полна литература о старцах, — по сути, готовые характеристики некоторой цельной этики. Любовь, которою исполнены и движимы жизнь и служение старцев, — это любовь Христова. Она всюду и всегда, во всем христианском дискурсе, признается и объявляется высшим началом христианского существования и, в первую голову, его этики; однако чаще всего это признание остается на львиную долю лишь формальным и риторическим. Но с русским старчеством обстоит иначе: здесь любовь Христова предельно наглядна и действенна, ежедневно воплощаясь в делах, в служении старца. И это значит, что здесь она, действительно, в полной мере актуализует свою природу — разворачивается на практике в *цельную этику любви Христовой*. Эта-то этика и есть «этика Возврата», этическая формация, создаваемая исихастской традицией в ее поздний, зрелый период. Из сказанного выше уже отчетливо выступают ее главные черты.

Прежде всего, стержень и ядро этой этики — определенное отношение к ближнему, к Другому (соответственно, в христианском или философском дискурсе); и, как мы видели, это отношение есть совершенное *принятие Другого*. Эта формула должна в данном случае пониматься в самом сильном смысле: она несет специфическое и глубокое содержание, означая отнюдь не «хорошее» или «участливое» отношение к Другому, но буквально — всецелое принятие Другого в себя, его внутреннего мира — в мир старца. При этом, разумеется, боли, скорби, проблемы Другого тоже переходят к старцу, реально воспринимаются и (со) переживаются им. Беря их на себя, старец вбирает их в христоцентрическую перспективу своего мира, и в свете благодати Христовой ему открывается путь облегчения скорбей, решения проблем. Важную роль

³⁴ Там же. С. 127.

³⁵ Дурьлин С. Цит. соч. — С. 24–25.

³⁶ Поселянин Е. Преподобный Серафим, Саровский чудотворец. — СПб., 1908. — С. 31.

при этом играет молитва: наряду с исихастской молитвой, Умным Деланием о молитве Иисусовой, служение старца включает и молитву за Другого, и это — существенная часть его принятия Другого. Итак, этика старческого служения — это *этика принятия Другого*, в описанном сильном, предельном смысле концепта принятия. Стоит указать, что современная наука обнаруживает в установке принятия Другого глубокие психологические и психотерапевтические аспекты. «Принятие» — один из базовых принципов в психотерапии Карла Роджерса, который означает «готовность принимать свидетельства субъективного опыта пациента в их таковости... как самодостаточную реальность, которая может рассчитывать на доверие»³⁷.

Следующее из ключевых свойств этой этики, а равно и определяющей ее любви Христовой, — их *сверхнормативный* характер. Как мы говорили, старец принимает всех, и это значит, что круг тех, на кого распространяется его служение любви, никем и ничем не ограничен, нет никаких признаков, нормативов, которые разделяли бы тех, кто «достоин» и кто «недостоин» этой любви, никто из ее круга не исключен. В этом своем качестве, служение любви старца следует искупительной жертве Спасителя, также сверхнормативной — приносимой за всех без исключения. Этика старческого служения не рассуждает, не регламентирует, кому подается, а кому не подается помощь старца, у кого снимается, а у кого не снимается ноша его испытаний и скорбей; это — *этика сверхнормативной любви Христовой*.

Оба указанные свойства — новые для исихастской этики, это — отличительные свойства ее второй, более поздней формации, «этики Возврата»³⁸. Стоит подчеркнуть, что оба они отчетливо направляются христоцентрическими ориентирами: если сверхнормативность следует образу Искушения, искупительной жертвы Христа, то в предельном принятии Другого можно видеть следование кенозису Христа. Есть и другие заметные отличия двух формаций. Так, индивидуалистические тенденции, сопутствовавшие Уходу, практически исчезают, и кроме того, поскольку служение старцев несет и черты социального служения, то новая этическая формация есть уже не только индивидуальная, но и социальная этика. Но, обладая отличиями, эта формация сохраняет также и устои предшествующей формации, описанной нами выше этики Ухода. В первую очередь, нисколько не умаляется значение покаяния и смирения. Смирение истово блюдет старцем для себя самого, и одновременно в его наставлениях, его духовном руководстве звучат постоянные призывы к смирению, проводится научение смирению. Об Амвросии пишут: «Проповедовалось старцем главным образом смирение — основа жизни духовной»³⁹. Наряду с любовью, смирение — самая яркая, выступающая черта в облике старца, и обе эти черты всегда

³⁷ Василюк Ф. Е. На подступах к синергийной психотерапии: история упований // Фонарь Диогена. Проект синергийной антропологии в современном гуманитарном контексте. — М., 2010. — С. 627.

³⁸ Стоит здесь отметить, что присутствие этих свойств замечается также и в этических установках преп. Силуана Афонского, хотя он, будучи старцем афонским, отнюдь не принадлежал к обсуждаемому нами русскому старчеству в России. Отличительные особенности подвига Силуана — это настойчиво утверждаемые им молитва за весь мир, плач за весь мир, любовь к врагам. Но любовь к врагам не есть ли принятие Другого, а плач и молитва за весь мир — разве не проявление сверхнормативной любви Христовой? Возможно сказать, что, в известном смысле, этика Силуана, не совершившего возврата в мир, есть тем не менее этика Возврата, а не этика Ухода.

³⁹ Схиархимандрит о. Агапит (Беловидов). Жизнеописание оптинского старца иеросхимонаха Амвросия. — М., 1900. — С. 97.

вместе, рядом, образуя как бы нераздельную двоицу, союз любви и смирения, какой видим мы и в служении Самого Христа. Борьба же со страстями, как и в этике раннего исихазма, как и в этике общеправославной, остается основным и центральным полем нравственной практики. Наконец, вполне очевидно и сохранение определяющих свойств внутренней природы исихастской этики: вторая ее формация, как и первая, есть этика опытная и энергийная.

4

Наша характеристика двух формаций этики исихазма, при всей беглости, все же позволяет их сопоставить с современными тенденциями этической мысли. Тема о современном значении, о потенциях этических установок исихазма (как и других духовных традиций) весьма содержательна, и сейчас мы только укажем в ней некоторые вехи. Первые замечания уже были нами сделаны в конце обсуждения ранней формации. Мы констатировали, что эта формация — не эссенциалистская и не нормативная этика и тем самым, в проекции на историю европейских этических учений, — этика неклассическая (если под «классической» понимать, как принято, этику Нового Времени, стоящую на фундаменте базовых принципов и концептов Аристотеля, Декарта, Канта). Во второй, зрелой формации эти неклассические свойства значительно углубляются; отличия от классической этики принимают более позитивный характер, выражаясь не только в отказе от классических оснований, но и в развитии содержательных альтернатив этим основаниям. В первую очередь, такую альтернативу мы обнаружим в богатейшей этической практике русского старчества, где воплощалась в жизнь этика сверхнормативной любви Христовой.

Мы обозначили основной принцип этой этики как принятие Другого, предполагающее взятие на себя его тягот, скорбей, страданий и осуществляемое путем совключения Другого, в молитве и по благодати, в общую икономию обращенности и устремленности ко Христу, приобщения к Его жертвенной любви. Главные слагаемые этой установки принятия удачно суммирует афористическая формула преп. Феофана Затворника: «Безжалостность к себе, готовность на всякую услугу другим и предание себя всецело Господу с молитвенным в Нем пребыванием — се производители жизни духовной»⁴⁰. В последние десятилетия ведущей тенденцией в этике (как и в персонологии) стала ориентация на Другого, принятие и проведение в той или иной форме идеи примата и приоритета Другого. Наиболее основательное выражение эта тенденция получила в этике Э. Левинаса, без сомнения, самой влиятельной этической теории конца 20 в. Стержневой принцип этой этики — ответственность за Другого, по Левинасу, — первичное и фундаментальное отношение, конституирующее не только этическую сферу, но и субъекта, личность. Ответственность за Другого — это левинасовская трактовка принципа любви к ближнему, любовь-милосердие, и Левинас тесно сближает этот свой принцип с положением Достоевского: *Я (каждый) за всех виноват*. И нельзя не увидеть, что существует немалая общность принципа Левинаса также и с принятием Другого в этике русских старцев.

⁴⁰ Святитель Феофан Затворник. Письмо 312 // Собрание писем. — Вып. 2. — М., 1898. — С. 177–178.

Сопоставление двух соответствующих формаций этики — большая тема, заслуживающая особого исследования; сейчас мы лишь обозначим главные пункты. В основных чертах, обе формации довольно близки и родственны. Левинас указывает, что его принцип выражает начало любви, так что его этика — определенная вариация этики любви, хотя он и избегает этого термина. При этом, философия Левинаса критикует и отбрасывает эссенциальный дискурс, равно как дискурс регламентов, норм, обязательных внешних правил и т.п. Отсюда явствует, что ответственность за Другого — заведомо не эссенциалистский концепт и принцип⁴¹, и на языке любви, этой ответственности соответствует любовь сверхнормативная; как и служение старца, круг ответственности за Другого объемлет всех. К пунктам близости принадлежит и усиленно утверждаемая Левинасом «асимметрия» отношения Я — Другой, решительный приоритет, отдаваемый в этом отношении нуждам и интересам Другого: по Левинасу, даже и вообще «нравственное сознание можно определить как сознание привилегии Другого по отношению ко мне»⁴². В русском же старчестве, эта привилегия — нагляднейшая черта, прочно закрепленная уже в самом слове «служение». Что же до различий, то, разумеется, они должны быть не менее сильны, уже в силу христианских оснований исихастской этики и иудейских, пусть не ортодоксальных, — этики Левинаса. Но даже и в религиозных аспектах две формации имеют точки общности: так, если в служении старцев принятие Другого, взятие на себя его ноши осуществляется по благодати, благодаря связи с Богом, то реализация ответственности за Другого также, по Левинасу, опирается на Бога: «Именно Бог помогает быть ответственным»⁴³. Но тут уже не могут не начаться расхождения. Есть все основания сказать, что в истовом служении ближним у русских старцев, служении, которого они не оставляли до последнего дня, преодолевая немощи и страдания, — была и ответственность за ближнего, за Другого. Однако она имеет иную природу, нежели концепт Левинаса. Ответственность старца — это ответственность пред Христом, отношение, размыкающее человека к Богу и органически интегрированное в исихастскую практику восхождения к соединению с Богом в Его энергиях. Концепт же ответственности у Левинаса не имеет этого онтологического измерения (уже потому что Левинас вообще отвергает онтологию) и тем паче, он не христоцентричен.

В наши дни во всех базовых областях гуманитарного знания, в том числе, философии, антропологии, этике, налицо кризисное состояние, порожденное вынужденным отказом от прежних классических представлений и теорий. В этике, как мы уже замечали, задачи преодоления кризиса выводят к поискам неклассических альтернатив для оснований этического дискурса. Опыт длительного периода критики и отбрасывания классических представлений указывает направление поисков: искомая этика не должна быть отвлеченной и доктринальной, эссенциалистской, она также не должна быть жестко нормативной, авторитарной, закрепляющей отношения подчинения, подавления человека, не может опираться на старую конструкцию этического субъекта и т.д. Отказ от отвлеченных построений и постулативных учений заставляет обратиться к опытной почве: становится весьма актуален поиск новых источников, новых полей

⁴¹ Ср., напр.: «Человек... ответственностью разрывает сущность». Левинас Э. Гуманизм другого человека // Он же. Время и другой. — СПб., 1998. — С. 239.

⁴² Левинас Э. Ракурсы // Он же. Избранное: Тотальность и бесконечное. — М.-СПб., 2000. — С. 299.

⁴³ Он же. Философия, справедливость и любовь. — Цит. изд. — С. 359.

этического опыта, остававшихся прежде вне поля зрения европейской науки. И все не парадоксально, а напротив, логично то, что таким *новым* полем оказываются, в частности, этические позиции *древних* духовных традиций и практик: здесь опыт издревле осмысливался на сугубо неклассических путях.

Из сказанного выше очевидно, что ценные ресурсы для современной этической мысли заключает в себе и этика исихазма, в особенности, ее зрелая формация. Многие принципы и особенности последней очень соответствуют направлению сегодняшних этических поисков. Этика служения русских старцев (к которому, кстати, близко и современное греческое старчество) — это этика принятия Другого, этика общения и диалога, которая не является авторитарной этикой, этикой власти (заметим, несмотря на важное место в ней принципа послушания). Это — чуждая отвлеченности, опытная и энергийная этика, и в принципе энергийности она имеет продуктивный принцип, способный служить альтернативой принципу и дискурсу сущности в классической этике. Можно поэтому выразить надежду, что ее ресурсы внесут свой вклад, а, возможно, и окажут свое влияние в идущих нравственных поисках современного человека.

ЛИТЕРАТУРА

1. Авва Дорофей. Душеполезные поучения и послания. — Тула, 1991.
2. Василюк Ф. Е. На подступах к синергийной психотерапии: история упований // Фонарь Диогена. Проект синергийной антропологии в современном гуманитарном контексте. — М., 2010.
3. Великий Патерик или Великое собрание изречений старцев: Систематическая коллекция. — М., 2005.
4. Достопамятные сказания о подвижничестве святых и блаженных отцов. — М., 1846.
5. Дурылин С. Памяти о. Алексея // Отец Алексей Мечев. Воспоминания. Проповеди. Письма. — Париж, 1989.
6. Евагрий Понтийский. Слово о молитве. Добротолюбие. — Т. 2. — Св.-Троицкая Сергиева Лавра, 1992.
7. Левинас Э. Гуманизм другого человека // Левинас Э. Время и другой. — СПб., 1998.
8. Левинас Э. Ракурсы // Левинас Э. Избранное: Тотальность и бесконечное. — М.-СПб., 2000.
9. Левинас Э. Философия, справедливость и любовь // Левинас Э. Избранное: Тотальность и бесконечное. — М.-СПб., 2000.
10. Наставления монаха Исаяи пречестной монахине Феодоре // Митерикон. — СПб., 1996.
11. Письма архимандрита Иоанна (Крестьянкина). — Свято-Успенский Псково-Печерский монастырь, 2004.
12. Поселянин Е. Преподобный Серафим, Саровский чудотворец. — СПб., 1908.
13. Преп. Иоанн Кассиан Римлянин. Писания. — Св.-Троицкая Сергиева Лавра, 1993.
14. Преп. Исаак Сирин. Слова подвижнические. — М., 1993.
15. Прот. Сергей Четвериков. Старец Паисий Величковский. — Париж, 1988.
16. Святитель Феофан Затворник. Письмо 312 // Собрание писем. — Вып. 2. — М., 1898.
17. Столяров А. А. Стоя и стоицизм. — М., 1995.

18. Схиархимандрит о. Агапит (Беловидов). Жизнеописание оптинского старца иеросхимонаха Амвросия. — М., 1900.
19. Федотов Г. П. Христианство Киевской Руси // Он же. Собр. соч. в 12 тт. — Т. 10. — М., 2001.
20. Флоровский Г. В. Восточные Отцы IV в. — Париж, 1931.
21. Хоружий С. С. К феноменологии аскезы. — М., 1998.
22. Хоружий С. С. Опыт Преображения у преп. Силуана Афонского // Богословские труды. — Т. 42. — 2009.
23. Guroian V. Ethics after Christendom. Toward an Ecclesial Christian Ethic. — Grand Rapids, 1994.
24. Harakas S. S. Living the Faith. The Praxis of Eastern Orthodox Ethics. — Minneapolis, Minn. 1992.
25. Harakas S. S. Wholeness of Faith and Life: Orthodox Christian Ethics. P. 1. Patristic Ethics. P. 2. Church Life Ethics. P. 3. Orthodox Social Ethics. — Holy Cross Orthodox Press. MA. 1999.
26. Meyendorff J. Byzantine Theology. Historical Trends and doctrinal Themes. — Mowbrays. London and Oxford, 1975.
27. Petra B. L'Etica Ortodossa. Storia, fonti, identità. — Assisi, 2010.

Н. А. Малкова

ТЕМА СЕМЬИ И ВЛАСТИ В «ПОВЕСТИ О ПЕТРЕ И ФЕВРОНИИ»¹

Обыкновенно «Повесть от жития святых новых чудотворец муромских, благоверного и преподобного и достохвалного князя Петра, нареченного во иноческом чину Давида, и супруги его, благоверных и преподобных и достохвалных княгини Февронии, нареченных в иноческом чину Еуфросинии»² понимают как красивую историю любви простой рязанской девушки и Муромского князя³. В. О. Ключевский решительно исключает данный памятник из списка агиографических сочинений, как отличающийся по «литературной форме» и «источникам происхождения»⁴. Ф. И. Буслаев и А. Н. Веселовский видели близость данного произведения и славянского и западноевропейского эпоса в части использования сюжетов о змеборчестве и вещей деве⁵. В XX веке продолжилось исследование памятника в направлении, заданном Ф. И. Буслаевым: изучение мифологической основы Повести, хотя сам исследователь писал, что «сравнительное изучение этого прекрасного памятника нашей народной

¹ Есть вариант названия «Повесть и житие...» (Повесть о Петре и Февронии. Подготовка текстов и исследование Р. П. Дмитриевой. — Л., 1979. — С. 209).

² Повесть о Петре и Февронии... С. 209.

³ Повесть о Петре и Февронии... С. 29. К этому взгляду близка позиция Ф. И. Буслаева (Буслаев Ф. И. Песни древней Эдды о Зигурде и муромская легенда // Исторические очерки русской народной словесности и искусства. Т. 1. — СПб., 1861. — С. 269–300.), Т. Манухиной (Манухина Т. Святая благоверная княгиня Анна Кашинская. — Париж, 1954. — С. 32), Г. П. Федотова (Федотов Г. П. Святые Древней Руси. — М., 1990. — С. 230–233). Акцент на преданности супругов в статье Звенигородский Г. Русские святые // ЖМП. — 1946. — № 11. — С. 29–34. Из последних работ заслуживает внимания статья О. Е. Gladkoy «К вопросу об источниках и символическом подтексте Повести от жития Петра и Февронии Ермолая-Еразма» / Она же. О славяно-русской агиографии. Очерки. — М., 2008. — С. 83–121. Статья содержит библиографию последних лет по литературному изучению Повести. Автор признает безусловно агиографический характер памятника, центральной темой Повести обозначает тему супружества во Христе, что близко к нашим выводам.

⁴ Ключевский В. О. Древнерусские жития святых как исторический источник. — М., 1871. — С. 287.

⁵ Буслаев Ф. И. Песни древней Эдды о Зигурде и муромская легенда // Исторические очерки русской народной словесности и искусства. Т. 1. — СПб., 1861. С. 269–300. — С. 3.

поэзии должно отличать: во-первых, древнейшее предание, положенное в его основу, во-вторых, историческую обстановку, и в-третьих, религиозную, и именно христианскую идею, которую освещены и доисторическое предание, и историческая его обстановка»⁶.

Советская исследовательница Р. П. Дмитриева вслед за М. О. Скрипилем, признает фольклорное происхождение Повести и находит в ее составе пять самостоятельных новелл [6:12–28]. Если же за произведением признавать, прежде всего, идейную целостность, то возникает задача определения главной идеи произведения. И в ее поиске ни фольклорные параллели, какими бы тонкими они не были⁷, ни дробление произведения на новеллы не помогут: целое, как известно, не есть сумма частей, хотя и состоит из них.

Главная идея Повести прозревается с разных сторон. Во — первых, из сравнения редакций данного памятника. Основные четыре редакции⁸ отличаются временем составления и, соответственно, авторством. Запись памятника относится к сер. XVI в. и очень скоро, с конца XVI — начала XVII в., появляются новые три редакции и многочисленные списки. До нашего времени дошло не менее 150 списков⁹.

Тема христианского брака — общая для всех четырех редакций, идея онтологического первенства брака в сравнении с другими состояниями и отношениями на земле (в Повести берется конкретно в отношении к политической власти и социальным привилегиям) и предустановленности супружеского выбора с большим акцентом выражена в Третьей редакции.

Второй аргумент в пользу высказанной главной идеи Повести во всех ее редакциях — аргументация от Евангелия в понимании святости и нерушимости брака. Сколько бы усилий не прилагалось исследователями в поисках совпадений фольклорных данных с содержанием Повести, сама Повесть свидетельствует о себе однозначно — самосознание главных героев Повести библейское. Отношение к заповедям Божиим есть предмет сюжета. В первой редакции кн. Петр показан как не вполне утвержденный в истине, кнг. Феврония — помощница и «удерживающая» князя в следовании закону, в третьей редакции в основном конфликте кн. Петр — самостоятельный защитник нерушимости брачного союза перед лицом бояр, хотя и продолжает жалеть об оставлении власти и нуждается в поддержке верной жены.

Нельзя и не учитывать церковно-историческое свидетельство: кн. Петр и кнг. Феврония представляют собой первый случай канонизации семейной пары на Руси в 1547 г. как местночтимых¹⁰, в 1553 — как общецерковных святых¹¹. Среди святых жен Руси кнг. Феврония (†1228) одна из четырех святых (кнг. Ольга (†969), прп. Ев-

⁶ Там же. С. 294.

⁷ Фефелова Ю. Г. Повесть о Петре и Февронии в контексте традиционной обрядовой практики / Русская агиография. Исследования. Публикации. Полемика. — СПб., 2005. — С. 428–483.

⁸ Повесть о Петре и Февронии... С. 120–145.

⁹ Манухина Т. Святая благоверная княгиня Анна Кашинская. — Париж, 1954. — С. 32.

¹⁰ Поместный Собор Русской Православной Церкви, посвященный юбилею 1000-летия Крещения Руси. Троице-Сергиева Лавра, 6–9 июля 1988 г. — М., 1988. — С. 30.

¹¹ Андроник (Трубачев), игумен. Канонизация святых в русской Православной Церкви // Православная энциклопедия. Русская Православная Церковь. — М., 2000. С. 346–371. — С. 351. Ф. Г. Спасский пишет, что долгое время, протекшее от кончины до соборов без празднования «не поддается объяснению и нет указаний по сему поводу» (Спасский Ф. Г. Русское литургическое творчество. — Париж, 1951. — С. 156).

фросиния Суздальская (†1250), прп. Евфросиния Полоцкая (†1173)), чья канонизация подтверждена; «легендарность», «неканоничность» жития не являются препятствием для церковной памяти и народной любви. Известно, что в г. Муроме до 1547 г. почиталась гробница святых кн. Петра и кнг. Февронии.

Теперь обратимся к самому житию и посмотрим, как раскрывалась главная его идея.

Повесть начинается сообщением о несчастье в семье правителя г. Мурома кн. Павла, старшего брата кн. Петра: «дьявол всели неприязненаго летящего змия к жене князя того на блуд» [6:211]. Духовные явления трудно переводимы на язык рассудка и земные понятия: здесь в Житии используется библейский образ змея-соблазнителя для указания на некий духовный изъян в семье кн. Павла. Важен сам факт нарушения супружеских отношений и бессилие князя. Невольный характер уклонения княгини подчеркнут ее признанием супругу и выполнением совета мужа, узнать, каким способом можно извести змея.

Участие кн. Петра в разрешении семейной трагедии брата провиденциально и жертвенно одновременно. Змей называет его своим погубителем. С другой стороны, имея сильную братскую любовь кн. Петр «нача мыслити не сумняся мужествене, како бы убити змиа»¹². Получив чудесным образом Агриков меч, кн. Петр убивает змея, но от крови убитого змея тело князя покрывается струпами. Телесные страдания были велики: кн. Петр «не бе бо сам мощен на кони сидети от великия болезни»¹³. В поисках излечения князь был привезен в Рязанскую землю, славившуюся врачевным искусством. Здесь один отрок князя в деревне Ласково встречает деву Февронию, которая привлекла внимание отрока своей иносказательной речью. Объявив себя той, которая может излечить князя, Феврония ставит условие: князь должен жениться на ней. Сознание княжеского превосходства и невозможности неравного брака («Како князю сущу древолазца дщи пояти себе жену!»¹⁴) противостояло желанию обрести здоровье. Князь «экзаменует» мудрость Февронии, т.к. ради нее, по мысли князя, Феврония претендует на место княгини. Ответ Февронии «удивил» князя: на требование соткать полотно и сшить из него за время мытья в бане рубашку и порты, Феврония просит из части полена сделать стан, на котором она будет ткать. Получив исцеление, князь отъезжает домой, «не восхоте пояти ю жену себе отечества ея ради и послав к ней дары. Она же не прият»¹⁵. Возобновившаяся болезнь заставила кн. Петра вернуться к Февронии и просить вновь об излечении и с «твердостью слово дасть ей, яко имат пояти ю жену себе»¹⁶.

В Третьей редакции сомнения кн. Петра относительно женитьбы на Февронии разрешает вельможа Евстратий. Кн. Петр «исповеда ему первое свое изцеление и каковы ответы девицы Февронии и како ей поносил бе»¹⁷.

Евстратий указывает в своем ответе на свидетельство Евангелия, что «не может город укрыться верху горы стоя», так и Феврония своими ответами и чудом исцеления свидетельствовала о своем «дерзновении к богу»¹⁸, а через это достойна быть женой

¹² Повесть о Петре и Февронии... С. 212.

¹³ Там же. С. 213.

¹⁴ Там же. С. 215.

¹⁵ Там же. С. 16.

¹⁶ Там же. С. 217.

¹⁷ Там же. С. 292.

¹⁸ Там же.

князя. Кн. Петр собирает многочисленное посольство, состоящее из вельмож, знатных жен, дев, юношей и священнослужителей, готовит богатые дары и едет, чтобы получить окончательное исцеление и выполнить свое обещание. Ответ Февронии подтверждает слова вельможи Евстратия: «Великий княже отезжал еси, а суда божия не убежал еси, еже мене не пояти за себе. Не лож бо рекий бог наш — славящаго мя прославию и о мне хвалящагося вознесу тои. И мене, убогую рабу свою вознесе и показа на тебе изцеление твое»¹⁹. «Премудрость и разум и красота лица» Февронии в глазах членов всего посольства явились основанием для восхваления достойного выбора кн. Петра.

Таким образом, брак между кн. Петром и Февронией был исполнением высшей воли, которая была открыта простой девушке и неведома князю. Сопроотивление со стороны князя браку с дочерью древолазца наказало его продлением болезни и в итоге привело к осознанию новых оснований для выбора жены — личных достоинств. В Первой редакции памятника о красоте лица будущей княгини даже не упоминается, «виною» брака Ермолай — Еразм указывает исключительно исцеление кн. Петра. В Третьей редакции автор в завершении сюжета о сватовстве говорит об особой добродетели многострадального князя — «терпении», которое почтила Феврония поклоном, несмотря на первоначальную неверность князя данному слову.

И Первая и Третья редакции отличаются описанием конфликта между княжеской четой и боярами г. Мурома. В авторском варианте кн. Петр слушает наговоры бояр на княгиню, которая собирает крошки со стола после еды, «яко гладна», чем роняет свое достоинство. Князь приглашает жену за свой стол обедать, когда та собрала «крохи в руку свою», раскрывает ей руку и находит «ливан добровонный и фимиян». Автор добавляет: «И от того дни остави ю к тому не искушати»²⁰. Данный сюжет поставлен в Третьей редакции как завершающий конфликт между боярами и Февронией после возвращения княжеской семьи. Сам же князь Петр не испытывает своей супруги. Противостояние между боярами и князем сразу касалось вопроса выбора между властью и княгиней. «Аще хощеша владети нами, то отпусти княгиню от себе и един нами началствуй»²¹. В этом требовании кн. Петр увидел посягательство на себя, свою власть и сопротивление Богу: «вем бо и аз, яко не княгини не ненавидите, но мене, яко же апостол Петр глаголет: аще кто противитца властелем, то божию повелению противится. И вы бо противитесь не мне, но создавшем вас богу»²². Кн. Петр не сомневается в своем выборе — с Февронией его может разлучить только смерть, ибо заповедь дана, что «господь сочетает и человек не разлучает». Земная власть, нарушающая заповеди, не благословенная, потому он решает оставить княжеский престол.

В Первой редакции выбор делает Феврония. Кн. Петр на требование бояр отпустить Февронию, а себе взять другую, со «смирением» направляет их за решением к княгине, «яко же рчет, тогда слышим»²³. На условие бояр дать им, что они попросят, княгиня ответила условием — отдать ей князя. Согласие князя на отъезд с женой обосновывается автором аналогично Третьей редакции. В обеих редакциях кн. Петр жалеет о самовольном оставлении княжения, и княгиня укрепляет его надеждой

¹⁹ Там же.

²⁰ Там же. С. 217.

²¹ Там же. С. 294.

²² Там же.

²³ Там же. С. 218.

на милость Бога. В Третьей редакции чудо с деревцами, ожившими на утро по благословию блаженной Февронии, автор связывает с предвидением княгини возвращения власти кн. Петру и последующей его славой. Действительно, беспорядки в г. Муроме заставили горожан и бояр просить вернуться княжескую чету для правления.

Время последующего княжения в Первой редакции описано с акцентом на равной любви ко всем со стороны благоверных кн. Петра и кнг. Февронии²⁴, в Третьей — на усердной милостыни к нищим и странникам²⁵.

Последние два эпизода Повести — одновременная смерть кн. Петра и кнг. Февронии и посмертное их чудесное соединение в одной гробнице — логически завершают идею общности жизненного пути, нерушимости супружеских отношений в момент смерти и после нее. Повесть сообщает, что княжеская чета умолила Бога о преставлении в один час. Была приготовлена одна гробница с двумя отделениями, в которую должны быть положены тела князя и княгини. Приняв иноческий постриг, кн. Петр (теперь инок Давид) и княгиня Феврония (инокиня Евфросиния) жили в разных монастырях. Евфросиния вышивала воздух, когда посыльный от князя пришел с сообщением о приближении смерти. Евфросиния просила подождать, пока она не дошьет воздух. После третьего сообщения она откладывает работу «и вотче иглу свою в воздух, и преверте нитью, ею же шияше»²⁶, после молитвы преставилась одновременно с супругом.

В этом сюжете Повести Р. П. Дмитриева видит выражение предпочтения идеи служения ближнему «типичной для жития идеи прямого служения богу (вышивание воздуха)»²⁷. Наоборот, последний эпизод земной жизни героев подтверждает главную идею произведения — первенство брачных отношений и обязательств для супругов и свидетельствует о любви в Боге между кн. Петром и кнг. Февронией. Нарушение посмертной воли кн. Петра и кнг. Февронии похоронить их вместе, как идущее вразрез с иноческими правилами погребения²⁸, посрамляется двукратным чудом соединения тел усопших в одном гробе, что заставляет признать святость супругов и исполнить их волю. Здесь уже окончательно примиряются общественное мнение и сознание с образом семейных взаимоотношений почившей княжеской четы.

Особенностью Повести в сравнении с другими житиями святых княгинь — в решении темы женского сослужения: внимание сосредоточено на идее сохранения брака вопреки социальным предрассудкам, неразрывной связи между отношениями в семье и законностью власти князя, безусловным превосходством брачных обязательств. Религиозно-нравственный идеал Повести объединяет любовь и власть, полагая их общим основанием исполнение божественных заповедей. В образе Февронии выступают черты юродивой. Ее поведение в новой среде не укладывается в принятые нормы. Повесть сообщает о двух событиях из жизни княжеской среды (если не брать во внимание замысловатую речь Февронии в разговоре с отроком), которые радикально отвергают правила бытового благочестия и ценности: собирание крошек с обеденного стола и завещание похоронить в одном гробе. С этой стороны в конфликте между боярами и княжеской четой открывается новая черта — поведение Февронии наряду с ее социальным происхождением есть «поругание мира». Кн. Петр, как женившийся

²⁴ Там же. С. 220.

²⁵ Там же. С. 296.

²⁶ Там же. С. 221.

²⁷ Там же. С. 30.

²⁸ Там же. С. 221.

на ней и не учащий (или не могущий, или не хотящий научить) принятым правилам, выступает в глазах бояр нарушителем порядка, а значит и власти. Любовь между кн. Петром и кнг. Февронией есть свидетельство их «безумства ради Христа» (1Кор. 4.10). Княгиню на протяжении всего повествования именуют «премудрой», «Богомудрой», «блаженной», автор Первой редакции восхваляет Февронию как имеющей «в женстей главе святых муж мудрость»²⁹. Новозаветные тексты свидетельствуют: «если кто из вас думает быть мудрым в веке сем, тот будь безумным, чтоб быть мудрым. Ибо мудрость мира сего есть безумие пред Богом, как написано: уловляет мудрых в лукавстве их» (1Кор. 3. 18–19). Прославление такого типа мудрости и любви во власти было возможно только средствами легендарной повести.

ЛИТЕРАТУРА

1. Андроник (Трубачев), игумен. Канонизация святых в русской Православной Церкви // Православная энциклопедия. Русская Православная Церковь. — М., 2000. — С. 346–371.
2. Буслаев Ф. И. Песни древней Эдды о Зигурде и муромская легенда // Исторические очерки русской народной словесности и искусства. Т. 1. — СПб., 1861. — С. 269–300.
3. Веселовский А. Н. Новые отношения муромской легенды о Петре и Февронии и сага о Рагнаре Лодброке // ЖМНП. — 1871. — № 4. — Отд. 2. — С. 5–142.
4. Ключевский В. О. Древнерусские жития святых как исторический источник. — М., 1871.
5. Манухина Т. Святая благоверная княгиня Анна Кашинская. — Париж, 1954.
6. Повесть о Петре и Февронии. Подготовка текстов и исследование Р. П. Дмитриевой. — Л., 1979.
7. Поместный Собор Русской Православной Церкви, посвященный юбилею 1000-летия Крещения Руси. Троице-Сергиева Лавра, 6–9 июля 1988 г. — М., 1988.
8. Спасский Ф. Г. Русское литургическое творчество. Париж, 1951.
9. Федотов. Г. П. Святые Древней Руси. — М., 1990.
10. Фефелова Ю. Г. Повесть о Петре и Февронии в контексте традиционной обрядовой практики / Русская агиография. Исследования. Публикации. Полемика. — СПб., 2005. — С. 428–483.

²⁹ Там же. С. 222.

И. В. Янишевская

МОЛИТВОСЛОВ МЕРЕЖКОВСКИХ

В 1910 г. на миссионерском съезде в Казани епископ Саратовский Гермоген (Долганов), поднял вопрос об отлучении Мережковского. Казалось бы, какое отношение имел высокопоставленный иерей к представителю русской интеллигенции писательского круга? Но именно, подобного уровня, негативное отношение владыки Гермогена заставляет обратить внимание на религиозно-философскую подоплёку литературной деятельности Дмитрия Сергеевича Мережковского и его жены Зинаиды Николаевны Гиппиус, ибо, как минимум, для отлучения от Церкви должен быть повод. Данный факт говорит о том, что, быть может, кажущаяся нам сейчас «блажью» русской интеллигенции, попытка выстроить «новую Церковь», для РПЦ конца XIX–начала XX веков, воспринималась вполне серьёзно¹.

Опыт религиозности Мережковских, которым не хватало места в традиционной православной церкви — попытка выхода на иной уровень «нового религиозного сознания», представлял собой единство жизни, философии и творчества. Они решают переориентировать собственное религиозно-философское творчество из сферы внешней публичной проповеди, в сферу внутреннюю, таинственно-мистическую, создав свою «домашнюю» церковь.

Подобные мероприятия, безусловно, не могли восприниматься традиционной Церковью иначе как ересь. На богоискательство Мережковских обратил внимание даже Иоанн Кронштадтский, и здесь не было ничего удивительного. Довольно часто в своей деятельности он критиковал российскую интеллигенцию. Именно о. Иоанн человек, которого провозглашали святым еще при жизни, обвинил журнал «Новый путь» — орган издания Религиозно-Философских Собраний, инициаторами которых выступили Мережковские, в сатанизме, естественно полагая, что «журнал задался целью искать Бога, как будто Господь не явился к людям и не поведал нам истинного

¹ См. Янишевская И. В. Религиозные искания Д. Мережковского и З. Гиппиус от символизма к религии Третьего Завета // Соловьёвские исследования. — Ивановский государственный энергетический университет. — Вып. 2 (30). — 2011. — С. 64–77.

пути. /.../ Это сатана открывает эти новые пути и люди /.../, не понимающие, что творят, губят себя и народ»².

«Новый Путь» посчитал отзыв о. Иоанна Кронштадского досадной ошибкой, поэтому редакция не могла не ответить на подобное обвинение: «Почтенный иерей не спросил себя, что мы называем “новым путем”. /.../ Если бы он задал такой вопрос, он должен был бы ответить, что мы старым путем называем путь позитивизма, духовной неосвященности и противопоставляем новый путь религиозной глубины и внутреннего откровения. /.../ Цель у нас одна — освященность жизни, но различная сила ведет нас к этой цели»³.

Путь, выбранный Мережковскими, можно назвать «богомыслием». Антоний Сурожский полагал, что «нет опасности, если богомыслие перерастает в молитву»⁴, поскольку это естественный процесс размышления, предметом которого является Бог. По мнению митрополита Антония, если богомыслие является, исключительно, интеллектуальным упражнением, то оно не применимо к жизни. Задачей же истинного богомыслия является его полезность, критерием которой могут быть выводы о том, как следует жить «в более определенном и конкретном соответствии с Евангелием»⁵.

Молитва, как непрменный элемент богослужения, включает в себя не только обращение человека к Богу, но и ответ Самого Бога, таким образом возникает диалог, когда присутствие Божие становится достоверным, и если исходить из того, что молитва — это встреча с Богом Живым, то в идеале, процесс размышления предполагает постепенный переход к молитве, в момент которой происходит непосредственное общение с Богом. Индивидуально-авторское своеобразие жанра молитвы Гиппиус и Мережковский перенесли в тексты (частично) придуманного ими молитвослова.

В дневнике «О Бывшем» Зинаида Гиппиус писала о том, что Мережковский ещё в октябре 1899 года ставил вопрос о новой церкви. «Мы после того долго об этом говорили, и выяснилось для нас следующее: Церковь нужна, как лик религии евангельской, христианской, религии Плоти и Крови. *Существующая* Церковь не может от строения своего удовлетворить ни нас, ни людей, нам близких по времени»⁶.

Со временем, был разработан особый чин литургии, своеобразный порядок службы, появились особые молитвы, ими же придуманные, своя обрядность и символика. Всё это было записано адептами (Гиппиус, Мережковский, Философов, Татьяна и Наталья — сёстры Зинаиды Гиппиус, Карташов) новой Церкви Святого Духа — религии Третьего Завета, в одинаковые тетрадки с красной обложкой. Особо следует отметить совместное чтение Апокалипсиса, текст которого, как известно, не входит в число наиболее востребованных при совершении службы в традиционной Православной Церкви.

Первое богослужение в Церкви Святого Духа состоялось в Великий Четверг, 29 марта 1901 года. По воспоминаниям Гиппиус, ею были заранее куплены все необходимые для проведения литургии предметы: позолоченная церковная чаша, красный атлас для покрывала и тесьма для креста, восковые свечи, и еще «три прямых, острых,

² Отзыв о. Иоанна Кронштадского о «Новом Пути» // Новый Путь. — 1903. — № 3. — С. 253.

³ Минский Н. Заявление // Новый Путь. — 1903. — № 4. — С. 169.

⁴ Митрополит Сурожский Антоний. Молитва и жизнь // URL: www.mitrass.ru/mol_jizn/life3.htm (дата обращения 27.09.2011).

⁵ Там же.

⁶ Гиппиус З. Н. О Бывшем // Дневники. — М., 1999. — Т. 1. — С. 89.

серебряных креста с цепочками, нательных, чтобы нам надеть (...) И вино (...) сладкое, красное, крепкое, какое в Церкви»⁷.

Перед тем, как исполнить службу в «своей» Церкви, у Гиппиус возникла мысль сходить на исповедь. С тем, «чтобы не начинать, как секту, отметением Церкви, а принять и Ее, ту, старую, в новую, в нашу»⁸. Сомнения были у всех до последнего момента. Недаром даже зачинатель — Мережковский — перед началом сказал: «Спросим себя в последний раз, может быть лучше не надо»⁹. Но, тем не менее, ночная литургия состоялась, закончившись, согласно Гиппиус, к пяти утра.

При знакомстве с текстом служб¹⁰, сразу обращает на себя внимание достаточно вольное обращение с канонами. Если молитва Святому Духу («Царю небесный») практически нетронута, только, впрочем, как и всё, переложена с церковного языка на современный, естественно, не в синодальном варианте, то молитва Господня («Отче наш») имеет вполне определённые изменения.

«Отче наш» заменено на «Отец наш небесный»¹¹, что, быть может, больше соответствует состоянию близости в отношениях человека с Богом. Отец — как-то понятнее, а потому имеет ярко выраженную смысловую нагрузку. «Иже еси на небесех! / Сущий на небесах!» отсутствует вовсе. «Ибо Твое есть Царство и сила и слава во веки. Аминь» подвергается иной трактовке, но сравнению с оригиналом. «Твоё есть Царство, сила и слово (курсив мой. — И. Я.) Отца, Сына и Духа, всегда, и ныне, и во все века. Аминь»¹². Такая трактовка не случайна. Слово здесь выступает как Логос или Слово Бога Отца, из которого произошёл мир.

Во время богослужений Мережковские использовали так же и строго канонические тексты: Евангелия от Матфея [1, 2, 25], Иоанна [1, 13, 14, 16, 21], Луки [2, 22, 24], Послания к Римлянам [VIII, 14], к Евреям [7, 8], Псалмы (18, 22, 23, 34, 37, 38, 59, 74, 84, 101, 103, 109, 148, 149), Исайя [42, 1–7], Деяния апостолов [2], Откровение [3, 21, 22]. Во время Рождественского богослужения читались отрывки из Ветхого Завета.

Каждый, из выше перечисленных текстов, имел особое значение для Религии Третьего Завета. Поскольку Мережковские полагали себя Церковью Духа Святого, (для Мережковского Отцу, Сыну и Духу Святому соответствуют Три Царства: Царство Отца — Ветхий завет, Царство Сына — Новый завет и Грядущее Царство — Святого Духа. И если в Первом Царстве власть Господа Открылась как Истина, в Царстве Сына — как Любовь, то в Царстве Духа Святого — Матери, она открывается как Свобода), то и, используемые тексты были соответствующей направленности. К примеру, в VIII послании к Римлянам апостол Павел говорит о том, в чём состоит разница жизни по Духу и по плоти, ибо «закон духа жизни во Христе Иисусе» освобождает «от закона греха и смерти» (Рим. 8, 2), а жизнь по плоти — изначальное попадание в рабство.

Однако отношение к плоти у Мережковских было несколько иным, нежели этот вопрос представлялся в традиционной церкви. Освящённость плоти предполагала победу над физической смертью, что станет возможным только с образованием единой

⁷ Там же. С. 95–97.

⁸

⁹ Там же. С. 96

¹⁰ См. Pachmuss Temira. Selected correspondence of Zinaida Hippus. — W. Fink, 1973. — С. 714–770.

¹¹ Там же. С. 714.

¹² Там же.

Вселенской Церкви Богочеловечества. В Третьем Завете Святой Дух заменяется Пресвятой Богородицей — Вечной Женственностью, поскольку с семитских языках «дух» имеет женский род. Таким образом происходит трансформация триединства¹³.

В идее Третьего Завета как нового Откровения, явно прослеживается тенденция построения Царства Божия на земле, заимствованная Мережковским у средневекового итальянского философа-монаха Иоахима Флорского. Третья эпоха — эпоха Духа Святого, по мнению Флорского, должна стать моментом всеобщего обновления, когда наступит Царство Свободы и историческое христианство и начнет свое существование по новым правилам. Продолжая развивать эту тему, Мережковский предполагает, что в момент кончины мира, Логос воплотится не в определенного человека, пусть даже Сына Божьего, но во всех людей, превращая их в Преображенное Человечество. Подобного рода теократия и есть воплощенное Богочеловечество.

Что должно объединить этот новый социум — религиозную общественность? Безусловно, новая Церковь, о создании такой Церкви говорится в общей молитве. Здесь особо важно подчеркнуть, что молитва общая, т.е. все, присутствующие на службе её одновременно читают, таким образом, делается попытка достижения ощущения соборности, даже при столь невеликой численности адептов.

«Господи, Христос! Сделай, сделай, сделай, чтоб была твоя новая, истинная, вселенская Церковь Софии Премудрости, Церковь Троицы Единой, Нераздельной и Неслиянной, — и чтоб шли мы к ней, не уставая, не изнемогая на пути, и дошли, и увидели Её глазами нашими ещё здесь, при жизни. И соединились в Ней все, друг друга любящие, и причастились Тела и Крови Твоей за трапезою безбрачною, Жених наш, Веселие наше! Дай нам огня Твоего и любви Твоей, и чудес и крыльев. Матерь Великая, возьми нас под звёздный покров Свой, и утешь и обрадуй, исцели, разве-сели — и отнеси к Отцу и Сыну Твоему, спаси, как Сама знаешь. [Себя и друг друга, и всю жизнь нашу Тебе, Господь, отдаём]»¹⁴.

Данная молитва, по сравнению с привычными молитвами православных христиан кажется, довольно, не скромной. Во-первых, лексический повтор глагола «сделай» здесь выглядит не просьбой, а выступает в качестве намеренного указания, на то, как следует поступить Господу. Во-вторых, желание при жизни увидеть Троицу, есть стремление увидеть скорейший Конец Света, но даже Сын не знает, когда придёт этот час. «Трапеза безбрачная» имеет явное указание на преобразование пола, не предполагающее ни каких сексуальных отношений между мужчиной и женщиной, что собственно имело место в триаде Мережковский — Гиппиус — Философов. Триада из сестёр Гиппиус и Карташова не была такой же сплочённой. В их отношения вмешалась, пока ещё не преобразённая, плоть. Антон Карташов был против безбрачного брачного союза с Татьяной (Татой) Гиппиус.

Часто молитвы кончались всеобщим целованием, как это было принято в некоторых русских мистических сектах¹⁵, что не удивительно, т.к. интерес к русскому сектантству у Гиппиус обусловлен личностными факторами.

На некоторых службах в Церкви Мережковских предполагались особые «хороводы», в которых легко угадываются т.н. радения — особая психотехническая практика

¹³ Арх. Тихвинский Константин (Горянов) Опыт встречи: Церковь и искания интеллигенции в России начала XX века // Империя и религия. К 100-летию Петербургских религиозно-философских собраний 1903–1904 гг. Материалы Всероссийской конференции. — СПб., 2006. — С. 27.

¹⁴ Pachmuss Temira. Указ. соч. С. 722–723.

¹⁵ См. Хлыст. — НЛО, 1998.

непосредственного вхождения Святого Духа в человека. Все, кто находится внутри «круга», в момент «сошествия» Духа Святого, обретают рай на земле. К чему тогда стремиться к обретению другого — небесного рая? Иными словами, во время радений происходит процессуальное переживание нахождения в раю.

Существует множество различных свидетельств о радениях. Основным элементом данного ритуала в хлыстовских общинах является кружение. В качестве «первообразца» здесь взята пляска Давида перед ковчегом¹⁶. При радении не используются никакие дополнительные средства возбуждения для достижения экстаза, однако, по своей интенсивности они могут сравниться с эффектом опьянения, недаром это состояние называлось самими сектантами «духовным пивом».

Святой Дух как ипостась Божественной Троицы, представленный в символе Веры, у сектантов — мистиков получает особую акцентуацию. «Хлысты считали важнейшей из своих новых заповедей «Верую в Духа Святого», — говорится в книге Х. Биллингтона «Икона и топор», — и выпевали свои молитвы и гимн «Царю-Духу»¹⁷. Появились новые формы крещения, открылись новые источники непогрешимости истины. Основным пунктом учения Хлыстов является их теория о мистическом возрождении человека при помощи Духа Святого. Соответственно этому учению строится и нравственность Людей Божьих. Они не должны пить вина, гневаться; им следует соблюдать умеренность в еде, чаще молиться, оставить брачную жизнь — «живи с женой как с сестрой».

Гиппиус непосредственно изучала данный вопрос, о чем свидетельствуют путевой дневник «Светлое озеро» и рассказ «Сокатил», но, как мы можем видеть из текста молитвослова, составленного Мережковскими, никаких особенных экстатических состояний на их богослужениях не предполагалось.

Следующей оригинальной молитвой, которую нам хотелось бы рассмотреть будет «Молитва Земли»¹⁸.

«Приникнем к Земле, к Земле сырой, нашей Матери.
Славят Мать Земля отца Небесного.
Славят тебя, Господи, травы зелёные.
Славят тебя, Господи, ромашки белые.
Славят тебя, Господи, лютики жёлтые.
Славят тебя, Господи, колокольчики синие.
Дай и нам прославить тебя, господи, как цветы, откроем сердца наши Солнцу восходному,
Господу грядущему. Будем с Матерью Землёй славить отца Небесного.
Поцелуем землю сырую,
Мать нашу великую. Поклонимся Солнцу,
Образу Господню тресветлому.
Круг солнца, на который глядеть мы не можем — Отец.
Свет, приходящий к нам — Сын.
Огонь, животворящий нас — Дух.
Слава, слава, слава
Триединому Солнцу,
Триединому Богу.
Аминь».

¹⁶ Тульпе И. А. (Не) страшный Суд любви у сектантов-мистиков.// Метафизические исследования. — № 16. — СПб., 2005. — С. 87.

¹⁷ Биллингтон Х. Икона и топор. — М., 2001. — С. 221.

¹⁸ Pachmuss_Temira. Указ. соч. С. 763–764.

Молитва полна разнообразной символики, и это не удивительно, поскольку её авторами были поэты-символисты. Представители данного направления обладали универсальными знаниями о самых различных областях истории и культуры; следует обратить внимание на высказывание известного австрийского слависта А. Ханзен-Лёве: о том, что все символисты располагали определенным (отчасти даже профессиональным, чтобы не сказать профессорским) знанием о символах и мифах — некоторые из них даже добились серьезных успехов в области исследования мифов и символов, истории религии и ересиологии, классической филологии и этнологии¹⁹.

Образ Матери-Земли достаточно распространён в русской традиции. Земля всегда Мать и никогда не любовница, поскольку в народном сознании он сближен с образом Богородицы.

Тресветлый образ Господень — типичная солярная символика в совокупности с тремя ипостасями. Само Солнце является древнейшим космическим символом, и его значение его вполне конкретно — свет как источник жизни. Ещё в древности Боги Солнца были верховными богами у разных народов. В христианстве солнце становится символом Бога и слова Божьего — несущего жизнь и непреходящего; его имеют своей эмблемой носители слова Божьего; облеченной в солнце показана истинная церковь²⁰. «И явилось на небе великое знамение: жена, облеченная в солнце; под ногами ее луна, и на главе ее венец из двенадцати звезд» (Откр. 12, 1). И то, что Троица поделена по «сферам влияния» на человека, тоже вполне объяснимо. Бог-Отец с людьми не «общается», для этого есть Сын. А Святой Дух — он животворящ и выполняет функцию поддержки ощущения Бога в человеке.

Попытка создания Новой Церкви — это поиск, основанный на православном идеале соборности и духовной традиции, частично заимствованной из народного православия.

Богослужebные тексты, использовавшиеся Мережковскими на собраниях в Церкви Святого Духа, достаточно обширны и разнообразны. Мы смогли посмотреть только малую их часть. Но и здесь заметно, что отношение непосредственно в молитве у Мережковских вполне осознанное. Любой «новодел» продуман и предполагает определенное состояние ума, основанное на понимании, а не бездумном повторении заученных слов.

Важным является и то, что ни для Мережковского, ни для Гиппиус, Бог, в отличие от многих их современников, прошедших через кризис веры, никогда не умирал.

ЛИТЕРАТУРА

1. Арх. Тихвинский Константин (Горянов) Опыт встречи: Церковь и искания интеллигенции в России начала XX века // Империя и религия. К 100-летию Петербургских религиозно-философских собраний 1903–1904 гг. Материалы Всероссийской конференции. — СПб., 2006.
2. Биллингтон Х. Икона и топор Опыт истолкования истории русской культуры. — М., 2001.
3. Гиппиус З. Н. О Бывшем // Дневники. — М., 1999.
4. Минский Н. Заявление // Новый Путь. — 1903. — № 4. — С. 169.

¹⁹ См. Ханзен-Лёве А. Русский символизм. — СПб., 1999.

²⁰ Энциклопедия символов и знаков. <http://sigils.ru/symbols/soln.html>

5. Митрополит Сурожский Антоний. Молитва и жизнь //URL: www.mitras.ru/mol_jizn/life3.htm (дата обращения 27.09.2011).
6. Отзыв о. Иоанна Кронштадского о «Новом Пути» // Новый Путь. — 1903. — № 3. — С. 2.
7. Тульпе И. А. (Не) страшный Суд любви у сектантов-мистиков.// Метафизические исследования. — № 16. — СПб., 2005.
8. Ханзен-Лёве А. Русский символизм. — СПб., 1999.
9. Энциклопедия символов и знаков // URL: <http://sigils.ru/symbols/soln.html> (дата обращения 03.10.2011).
10. Янишевская И. В. Религиозные искания Д. Мережковского и З. Гиппиус от символизма к религии Третьего Завета // Соловьёвские исследования. Ивановский государственный энергетический университет. — Вып. 2 (30),. — 2011. — С. 64–77.
11. Pachmuss Temira. Selected correspondence of Zinaida Hippus. — W. Fink, 1973. — С. 714–770.

ПРЕЕМСТВЕННОСТЬ И НОВИЗНА В ИСТОРИИ ФИЛОСОФИИ

Н. Л. Мухелишвили, Г. В. Вдовина

МЕНТАЛЬНОЕ СЛОВО И ВНУТРЕННЯЯ РЕЧЬ: К КОНЦЕПЦИИ МЫШЛЕНИЯ В СХОЛАСТИЧЕСКИХ КУРСАХ РАННЕГО НОВОГО ВРЕМЕНИ¹

Прежде чем приступить непосредственно к анализу постсредневековых схоластических текстов, посвященных проблематике внутренней речи и автокоммуникации посредством «ментальных слов», сформулируем основные положения концепции внутренней речи на теоретическом уровне.

1) Мышление и понимание осуществляется в форме внутренней речи. Это совершенно самостоятельное и первичное психологическое явление, которое необходимо отличать от редуцированной внешней речи, когда мы, например, проговариваем про себя сообщение, уже подготовленное для произнесения вслух. Напротив, в случае реального акта понимания и мышления то, чему предстоит быть выраженным во внешней речи (устной или письменной), сначала должно быть рождено и проговорено в ментальной речи. Внутренняя речь может индуцироваться извне, благодаря полученной информации (вербальной, визуальной, тактильной и т. д.), а может порождаться изнутри индивидуального сознания, на основе чувственного и интеллектуального опыта, имеющихся знаний, мировоззренческих позиций и т. д.

2) Как адресантом (отправителем), так и адресатом сообщения во внутренней речи выступает «я», мыслящая и чувствующая личность. Нам всем знаком этот опыт размышления как внутреннего разговора с самим собой: разговора, который может развертываться в самых разных регистрах, от спокойного последовательного перебора моментов, связанных с обдумываемой проблемой или ситуацией, и до ожесточенного внутреннего спора. В автокоммуникации не происходит приращения информации как таковой; что здесь происходит, так это изменение личностного горизонта, в котором осмыслиется и присваивается уже наличная информация, а в конечном счете изменяется сама личность. Любой выполненный акт мысли производит пусть микроскопические, но реальные изменения в личности того, кто мыслит. Таким образом, автокоммуникация, о которой мы говорим, есть не просто прием, инструментальный способ обработки внешних данных,

¹ Статья написана при поддержке Российского фонда фундаментальных исследований, проект № 10-06-00272-а.

которые нужно разместить в сознании, как размещают в книгохранилище единицы хранения, но процесс действительного внутреннего обогащения: говоря языком духовной традиции, это «разговор души с самой собой», изменяющий душу и ее обладателя.

3) Как именно индуцируется и осуществляется внутренняя речь? Как укоренение и развертывание первичного смыслового ростка, так называемого образ-организатора, вокруг которого происходит постепенная кристаллизация порождаемого внутреннего текста. Таким ростком может послужить устное слово, визуальное впечатление, музыкальный ритм; этот первичный образ может восприниматься непосредственно или извлекаться из памяти, быть изначально и полностью осознанным или зародиться в глубине бессознательного, и т. д. Важно то, что эта исходная точка кристаллизации притягивает к себе и постепенно организует вокруг себя те разрозненные смысловые элементы: смутные ассоциации, догадки, предвосхищения, фрагменты чувственных образов, обрывки фраз, — из которых рождается новый целостный смысл, артикулированный во внутренней речи. Этот процесс смысловой кристаллизации не совершается механически. В его иницировании и осуществлении кардинальная роль принадлежит элементу фaszинации — интеллектуальной, эмоциональной, чувственной захваченности, «зачарованности», благодаря которой порождаемые смыслы переживаются как лично значимые, «мои», и присваиваются человеком как собственное достояние, как часть самого себя.

4) После того, как некоторое смысловое содержание было усвоено или заново выработано благодаря автокоммуникации во внутренней речи, оно может быть выражено вовне, объективировано в устной и письменной речи, где становится доступным для других людей. Но чтобы другие могли черпать из этого резервуара знаний и смыслов и усваивать их, они вынуждены, в свою очередь, совершать ту же работу по переводу внешней информации во внутреннюю речь, в которой достигается их понимание и усвоение².

Теперь, обращаясь к схоластическим авторам XVII в., мы можем увидеть, что их представления о внутренней речи и ментальном слове как форме, в которой осуществляется мышление, весьма созвучны изложенным выше тезисам. Мы не будем касаться в этой статье тех элементов схоластических доктрин, которые непосредственно связаны с теологическим контекстом понятий «слово», «рождение», «образ». Хотя для мыслителей, принадлежавших к схоластической традиции, этот контекст никогда не утрачивал актуальности, ничто не препятствует нам абстрагироваться от него и рассмотреть их идеи на чисто философском уровне, что вполне отвечает подлинной схоластической тенденции той эпохи к разграничению теологии и философии. Мы будем иметь дело с трактатами «О душе», входящими в философские курсы четырех авторов: это Педро Уртадо де Мендоса (Всеобщая философия, 1624³), Франсиско де

² Мухелишвили Н. Л., Шрейдер Ю. А. Автокоммуникация как необходимый компонент коммуникации // Научно-техническая информация. — № 5. — 1997. — Сс. 1–10; Мухелишвили Н. Л., Шрейдер Ю. А. Значение текста как внутренний образ // Вопросы психологии. — № 3. — 1997 (а). — С. 79–91.

³ *Universa Philosophia*, a P. P. Petro Hurtado de Mendoza Valmasedano e Societate Jesu, apud fidei Quaesitores Censore, et in Salmanticensi Academia sanctae Theologiae Professore, in unum corpus redacta. Nova editio, Lugduni, Sumptibus Ludovici Prost. Haeredis Roville, 1624. (Первое издание: Lyon, typ. Antoine Pillehotte, 1617).

Овьедо (Целостный философский курс, 1640⁴), Томас Комптон Карлтон (Всеобщая философия, 1649⁵) и Луис де Лосада (Философский курс, 1724⁶).

Вся позднесcholasticкая концепция мышления и познания опирается на то фундаментальное утверждение, что мышление осуществляется в форме внутренней речи. В наши дни широко известны и неплохо изучены учения Уильяма Оккама (первая половина XIV в.) и философов оккамистского (в широком смысле) круга о формальном строении и функционировании ментальной речи, выраженные в развернутых теориях суппозиции. Преимущественное внимание к этим позднесcholasticким формализованным концепциям ментального языка объясняется не в последнюю очередь их принципиальной близостью к современным подходам к этой проблематике, культивируемым в рамках аналитической философии. Гораздо хуже известны идеи более поздних схоластов (XVI–XVII вв.), у которых изощренные формально-аналитические исследования в оккамистском духе соединяются с реабилитацией старого августиновского понятия «ментального слова», *verbum mentis*: именно оно стоит в центре психолого-семиотических концепций мышления и познания, которые развивались постсредневековыми схоластами.

Verbum mentis, ментальное слово, предстает перед нами как элемент ментальной речи, а она, в свою очередь, есть не что иное, как необходимая форма всякого тварного мышления. Отсюда следует, что «нет никакого тварного мышления без слова (*sine verbo*)» Уртадо де Мендоса⁷, или: «Следует сказать, что нет никакого тварного познания без слова» (Франсиско де Овьедо)⁸, где под «словом» разумеется именно *verbum mentis*, единица ментальной речи.

Утверждая ментальное слово и внутреннюю речь в качестве необходимой формы мышления, схоласты XVII в. цитируют следующий текст Фомы Аквинского из Суммы теологии: «Во всяком, кто мыслит, в силу одного того, что он мыслит, нечто рождается вовнутрь него самого, и это — постижение (*conceptio*) мыслимой вещи, производимое силой мышления и происходящее из заключенного в нем знания. Именно его, это постижение, обозначает слово, и называется словом сердца, и обозначается устным словом»⁹.

В этом кратком тексте св. Фомы предельно сконцентрирована самая суть томистской концепции мышления как внутренней речи. В самом деле, отсюда следует, 1) что мышление тождественно некоторому внутреннему произведению, 2) что производимое есть не что иное, как постижение, понимание, понятие вещи, 3) что

⁴ Integer cursus philosophicus ad unum corpus redactus, in summulas, logicam, physicam, de caelo, de generatione, de anima et metaphysicam distributus. Actore R. P. Francisco de Oviedo Madritano, Societas Jesu, Theologiae professore. Lugduni 1640.

⁵ P. Thomae Comptoni Carleton Cantabrigiensis e Societate Iesu Philosophia Universa. Antverpiae, apud Iacovum Mevrsium, 1649.

⁶ Cursus Philosophici Regalis Collegii Salmanticensis Societatis Jesu, in tres partes divisi, auctore R. P. Ludovico de Lossada, Salmant., Ex Typ. Francisci Garcia, 1724.

⁷ Hurtado de Mendoza, De anima, disp. VI, sect. V, § 160, p. 554: Nulla reperitur intellectio creata sine verbo.

⁸ Franciscus de Oviedo, De anima, § VI, n. 40, p. 80: Dicendum est nullam cognitionem creatam reperiri sine verbo.

⁹ Thomas Aquinas, Symma theologiae, I^a q. 27 a. 1 co., цит. в трактате Hurtado de Mendoza, De anima, disp. VI, sect. V, § 160, p. 554: Quicumque enim intelligit, ex hoc ipso quod intelligit, procedit aliquid intra ipsum, quod est conceptio rei intellectae, ex vi intellectiva proveniens, et ex eius notitia procedens. Quam quidem conceptionem vox significat, et dicitur verbum cordis, significatum verbo vocis.

оно рождается от собственной силы мышления и от знания (информации, *notitia*), в него вложенного, 4) что это производимое «вовнутрь», остающееся внутри самого познающего человека, постижение имеет форму слова, а именно, внутреннего слова, или слова сердца, и это слово есть формальное «обозначение» постигаемого; 5) что это внутреннее, или ментальное, слово, в свою очередь, обозначается словом внешним, устным, произносимым вовне. Опираясь на эти идеи св. Фомы, восходящие в своих истоках к трактату Августина «О Троице», схоласты постсредневековой эпохи вполне закономерно приходят к тому выводу, что «для совершенного уразумения природы познания необходимо разъяснить природу слова [*verbum mentis*], которое производит познанием» (Франсиско де Овьедо)¹⁰.

Как подступиться к природе ментального слова? Удобнее и надежнее всего это сделать с двух сторон: во-первых, со стороны происхождения, продуцирования ментального слова; во-вторых, со стороны его семиотической функции. В самом деле, почему внутренняя речь, выстраиваемая из ментальных слов, служит необходимой формой мышления? Потому, что мысль, *intellectio*, «есть манифестация объекта и порождение умной души» (Луис де Лосада)¹¹. Стало быть, нам следует рассмотреть, что представляет из себя ментальное слово как выражение, манифестация, репрезентация объекта, и что оно представляет из себя как результат некоего внутреннего порождения. Разобравшись с этими моментами, мы можем надеяться получить ключ к пониманию феномена внутренней речи.

При этом мы не должны отождествлять ментальное слово с единичным понятием. Членение *oratio mentalis* на простые термины, ментальные предложения и ментальные тексты, составленные из предложений, осуществляется в плане объективированной формальной грамматики ментального языка, отнюдь не в плане психологии и семиотики индивидуального мышления, к которому принадлежит *verbum mentis*. На этом последнем уровне ментальное слово может соответствовать как единичному термину, так и целому ментальному (и — вторичным образом — устному) предложению. Главное состоит в том, что оно выражает некий определенный объект, ситуацию, идею: выражает в таком количестве формальных единиц, которое для этого необходимо. Так что с точки зрения формальной грамматики *oratio mentalis* ментальное слово представляет собой довольно рыхлое образование, единство которого обеспечивается единством мысли, а не объективированной структуры.

Две стороны ментального слова соответствуют двум рядам его синонимов в исследуемых текстах: «Это слово называется *конципированием*, *концептом* и *порождением умной души*, потому что должно реально порождаться, или продуцироваться, мышлением. Оно также повсеместно именуется всеми *выраженной формой*, *подобием* и *образом объекта*: эти имена обозначают функцию представления объекта мышлению» (Луис де Лосада)¹².

Рассмотрим сначала функцию выражения. Мысль, понимание, постижение не может сводиться к голой репрезентативности, к простому наличию в сознании (*mens*) некоторого предметного содержания, безотносительно к тому факту, что эта мысль

¹⁰ Franciscus de Oviedo, De anima, § VI, n. 40, p. 80: Ad perfectam notitam naturae cognitionis oportet explicare naturam verbi, quod producitur a cognoscente...

¹¹ Losada, ed. cit., p. 492, n. 61:...intellectum creatum nunquam posse intelligere sine verbo: quia nequit intelligere sine intellectione, quae sit obiectum manifestation, et proles mentis.

¹² Losada, ed. cit., p. 488, n. 52: Verbum huiusmodi vocatur *conceptio*, *conceptus*, et *proles mentis*: quia debet generari seu produci realiter ab intellectu: passim etiam ab omnibus appellatur *species expressa*, *similitudo*, et *imago obiecti*; quae nomina significant munus repraesentandi obiectum intellectui:

была произведена собственными усилиями познающего человека. Этот момент подробно разбирается во многих схоластических трактатах XVII в. «О душе» под рубрикой: может ли Бог вложить мысль в камень? Здесь мы встречаемся с одной из ранних форм постановки вопроса об отношении между сознанием и его носителем. Не исключено, что особое оживление в этих дискуссиях было вызвано появлением трудов Декарта, чье имя прямо упоминается в некоторых схоластических текстах¹³. Схоласты века Декарта были убеждены в том, что следует проводить четкое различие между объективированным интенциональным содержанием мыслительного акта, абстрагированным от его индивидуальной истории и физического индивидуального порождения (*mera intellectio*), и собственно мыслью: «Хотя чистое ментальное представление [*mera intellectio*] не включает в себя физического акта [порождения], ментальное слово, однако, включает его в свое понятие, и внутренняя речь есть не какая угодно репрезентация объекта, но репрезентация, произведенная познающим» (Томас Комптон Карлтон)¹⁴.

Чуть ниже мы рассмотрим внимательнее этот момент продуцирования ментального слова. Теперь же сосредоточимся именно на моменте выражения объекта. Итак, с этой стороны ментальное слово синонимично подобию, образу и так называемой *выраженной форме* (*species expressa*). Подобие (*similitudo*) понимается здесь как «подобие репрезентативное, не подразумевающее сходства в естестве (в таком смысле подобие сообщается также внешней фигуре, например, статуе)». Здесь подобие «есть не что иное, как интенциональная манифестация и явленность того, что сосредоточено в объекте». «Образ» добавляет к подобию, помимо чистой репрезентации, момент рождения от объекта: «Мысль (*intellectio*) рождается от объекта посредством напечатленной формы» (Луис де Лосада)¹⁵. Следовательно, для того, чтобы понять, каким образом ментальное слово манифестирует объект, нужно взглянуть в различие между этими двумя фундаментальными понятиями схоластической психологии мышления: напечатленной формой (*species impressa*) и выраженной формой (*species expressa*).

Напечатленная форма, *species impressa*, — это, как мы сказали бы сегодня, та информация, та знаковая форма, которая воспринимается нами извне. Это могут быть *зрительные, слуховые, тактильные формы*, а также цельные образы-композицы, составленные из них уже внутри самой чувственной способности, но заключающие в себе лишь потенциальное и смутное знание. Для того, чтобы это виртуальное знание смогло проявиться и развернуться, оно должно пройти через внутреннюю работу постижения и понимания и явить себя в той форме, которую мышление производит в самом себе и из самого себя: в *выраженной форме, species expressa*¹⁶. «Под этим именем, — скажет Луис де Лосада, — все

¹³ Compton Carleton, De anima, Disp. VII, [Introductio], nn.II–III, p. 486.

¹⁴ Compton Carleton, ed. cit., n. II, p. 545: licet mera intellectio non includat actionem physicam, verbum tamen illam in suo conceptu includere, et loquutionem internam non esse repraesentationem obiecti quomodocunque; sed repraesentationem productam a cognoscente.

¹⁵ Losada, ed. cit., p. 490, n. 57: At similitudo secundum repraesentationem, non importans conformitatem in natura (hoc nomine venit etiam conformitas in figura externa, quali est in statua), nihil est aliud, quam intensionalis manifestatio, et patefactio eorum, quae in obiecto sunt; neque usquam a D. Thoma tribuitur verbo mentis ex altro titulo, quam manifestationis. Cum igitur intellectio vere sit obiecti manifestatio, nequit non esse similitudo eiusdem in repraesentando, quae propria est verbi. Hinc intellectio creata simul habet rationem imaginis... quia imago ultra similitudinem solum addit originem... intellectio autem oritur ab obiecto media specie impressa...

¹⁶ Hurtado de Mendoza, ed. cit., p. 553–554: Species alia impressa, quam obiectum imprimunt in potentia... Alia expressa, quam potentia in se exprimit et format. Existimo eam ita vocari, quia exprimit obiectum:

разумеют не что иное, как подобие и образ, извлеченный интеллектом, оплодотворенным впечатленной формой»¹⁷. Стало быть, ментальное слово, эта единица внутренней речи, называется *выраженной формой* именно потому, что оно, во-первых, «репрезентирует [объект] более явно и формально, чем впечатленная форма», а во-вторых, потому, что «выражается, то есть извлекается, силой мышления как таковой» (Луис де Лосада)¹⁸. То, что индивидуальное мышление извлекает из себя, продуцирует, рождает в себе, будучи оплодотворено воспринятой извне формализованной информацией, уже не может быть обезличенно-объективированным, но представляет собой итог собственных мыслительных усилий познающего человека. *Verbum mentis* порождается самим субъектом и отныне принадлежит ему как законная часть его собственного индивидуального сознания. Будучи образом *объекта*, ментальное слово становится в то же время формальным выражением мышления (*intellectio*) и сознания (*mens*) *субъекта*.

Отметим тот факт, что философы-схоласты говорят об «оплодотворении» мышления впечатленной формой. Это абсолютно ключевой момент. Схоластические авторы XVII в. полагают, что знание и понимание, в их естественном осуществлении, возможны отнюдь не благодаря сверхъестественной иллюминации, врожденным идеям или мистической силе прозрения, свойственной чистому интеллекту. В своем истоке они имеют чувственную природу, зависят от восприятия впечатленных знаковых форм, вокруг которых разворачивает свою работу индивидуальное сознание и мышление. Более того, в определенном смысле чувство тоже рождает некое подобие «слов», ибо не просто принимает внешние воздействия, но активно производит, кристаллизуясь вокруг принятых чувственных форм, конкретные интенциональные качества: внутренние чувства или воображаемые образы. Томас Комптон Карлтон так поясняет этот момент: «Я утверждаю, что в чувствах, как внешних, так и внутренних, имеется некое качество, ими произведенное, которое в них предоставляет относительно их объектов то же самое, что предоставляет духовное качество в интеллекте. Но это качество обычно не называют словом и не говорят, что чувство через него речет, так как это особым образом приписывают интеллекту»¹⁹.

Как видим, английский иезуит прямо говорит об аналогии между интенциональным качеством в чувстве и ментальным словом в мыслительной способности. Чего не хватает этим чувственным «словам» (и по этой причине они не называются словами, а чувственная способность, взятая в ее условной изолированности и абстракции

exprimo enim opponitur verbo adumbro, hoc significat obumbratam, sive umbra tectam figuram; illud vero clarum, et apertam... Ita species impressa est adumbrata imago, quibusdam tecta involucris: adhuc enim per illam solam, non apparet prototypus: at species expressa est imago, lineis, coloribusque propriis repraesentans ad vivum... Itaque quodcumque obiectum specie impressa repraesentatur obscure, sive virtualiter tantum, et remote; id per expressam formaliter et immediate depingitur.

¹⁷ Losada, ed. cit., p. 490, n. 57: Consequenter est etiam species expressa: quia hoc nomine nemo alius intelligit, quam similitudinem, et imaginem, ab intellectu species impressa foecundato elicita.

¹⁸ Losada, ed. cit., p. 488, n. 52: [verbum mentis] nominatim species expressa dicitur, vel quia expressus aut formaliter repraesentat, quam species impressa; vel etiam, quia exprimitur, id est, elicitur a virtute intellectiva, qua tali. Также Уртадо: p. 554: Illud verbum est species expressa: species quidem, quia est obiecti similitudo; quia obiectum est in mente non physice: expressa autem, quia non est impressa: tertia autem species non reperitur... Species expressa est imago producta obiecti, ergo est verbum obiecti.

¹⁹ Compton Carleton, ed. cit., p. 545: Dico itaque esse in sensibus tum externis, tum internis qualitatem quondam ab ipsis productam, quae idem in illis quoad sua obiecta praestat quod praestat qualitas spiritualis in intellectu. Communiter tamen haec qualitas non dicitur verbum, nec sensus per eam dicuntur loqui, hoc enim peculiariter tribuitur intellectui.

от мышления, не называется «говорящей»), так это ясной и отчетливой символизации. Поэтому, подчеркивает другой автор, Уртадо де Мендоса, чувственные интенциональные качества нуждаются в символически-знаковом выражении посредством все того же ментального слова, а оно, в свою очередь, оплодотворяется содержанием чувственных интенциональных качеств: «Заметим, что и чувство на свой манер образует слова, но несовершенные, ибо они не могут манифестировать... Поэтому необходимо, чтобы [ментальное] слово служило принципом манифестации»²⁰.

Это возможно именно потому, что ментальное слово есть, как было сказано выше у Комптона Карлтона, не «какое угодно» выражение, но выражение посредством *dictio*, внутренней речи. Теперь мы обратимся ко второму аспекту *verbum mentis* — аспекту его внутреннего продуцирования. Здесь авторы обсуждаемых нами текстов опять-таки цитируют св. Фому, а именно, «Спорные вопросы об истине», где прямо сказано: «Применительно к нам «говорить» означает не просто «мыслить», но мыслить, выражая из себя некое постижение. Мы можем мыслить не иначе, как выражая подобное постижение; и поэтому любое мышление в нас, в собственном смысле, есть речь»²¹.

Опираясь на эту мысль Фомы Аквинского, схоласты раннего Нового времени последовательно раскрывают существо ментальной речи с точки зрения ее внутреннего продуцирования. Во-первых, внутренняя речь есть проявление, манифестация объекта, осуществляемая в уме: «Любая манифестация ума... есть речь» (Уртадо де Мендоса)²². Во-вторых, внутренняя речь представляет собой *совершенную* форму мышления и познания: «Посредством любой совершенной мысли мы речем и высказываем объект; следовательно, любое наше совершенное познание есть слово» (Уртадо де Мендоса)²³. В-третьих, ментальное слово во внутренней речи есть такое выражение объекта, которое проистекает из самой познающей души и таким способом, который сообразен мышлению, физически и интенционально обусловлен индивидуальным мышлением: «Слово означает не что иное, как некую эманацию из мышления по способу манифестирующего» (Уртадо де Мендоса)²⁴.

Именно то обстоятельство, что внутренняя речь не сводится к голой репрезентации объектных содержаний, но эманурует из глубины познающей души, не позволяет схоластическим философам (в отличие, например, от Локка) допускать возможность отделения сознания от его носителя. Или, как было сказано выше, не позволяет им допускать возможность вложения ментального слова в камень или иной субъект, не породивший это слово из собственной глубины. Различие между голой репрезентацией, которая вполне поддается — хотя бы абсолютной властью Бога — такому отделению и переносу, и подлинным *verbum mentis* заключается в том, что репрезентация объективирована и обезличена, а значит, говоря схоластическим языком эпохи, существует

²⁰ Hurtado de Mendoza, ed. cit., p. 558: Alterum observandum, etiam sensus formare suo modo verba, sed imperfecta; quia ea non possunt manifestare... requirit enim verbum esse principium manifestationis.

²¹ Hurtado de Mendoza, ed. cit., § 187, p. 558: (цитата из: Thomas Aquinas, De veritate, q. 4 a. 2 ad 5): Ad quintum dicendum, quod in nobis dicere non solum significat intelligere, sed intelligere cum hoc quod est ex se exprimere aliquam conceptionem; nec aliter possumus intelligere, nisi huiusmodi conceptionem exprimendo; et ideo omne intelligere in nobis, proprie loquendo, est dicere.

²² Hurtado de Mendoza, ed. cit., p. 555: Omnis manifestatio mentis... est locutio.

²³ Hurtado de Mendoza, ed. cit., § 187, p. 558: Per quamcumque intellectionem perfectam loquimur, et dicimus obiectum: ergo omnis nostra cognitio perfecta est verbum.

²⁴ Hurtado de Mendoza, ed. cit., p. 555: § 165: Verbum nihil aliud dicit, quam quamdam emanationem ab intellectu per modum manifestantis.

modo mortuo (механическим, «мертвым» способом»), тогда как ментальное слово и внутренняя речь витальны — и по природе, и по функции: «Слово в нашем мышлении витально осуществляет свое формальное действие... а формальное действие — даже властью Бога — не может быть выполнено кем-то другим (Уртадо де Мендоса)»²⁵.

Но к кому обращена эта внутренняя речь? Если, мысля, мы говорим, к кому и с кем мы говорим? Очевидно, не с внешним собеседником: ведь «в собственном смысле [ментальное] слово есть термин, внутренне произведенный в процессе речи, или говорения... Оно обнаруживается только в познающей способности» (Уртадо де Мендоса)²⁶. Следовательно, у нас может быть лишь один собеседник: мы сами. Процесс мышления, который с необходимостью осуществляется в форме внутренней речи, с равной необходимостью оказывается процессом автокоммуникации, беседы познающей души с самой собой. Ментальное слово «выражает для нас ту вещь, о которой мы размышляем» (Комптон Карлтон)²⁷; или, как поясняет Луис де Лосада, ментальные слова суть «...те понятия, посредством которых мы внутренне говорим к самим себе, то есть являем нечто нашему мышлению... Поэтому Отцы, богословы и философы, помимо звучащего слова, слова внешнего, признают также *внутренне слово, или ментальное слово*»²⁸.

Тот факт, что ментальные слова выполняют не только экспрессивную, но и коммуникативную функцию в акте общения души с самой собой, заставляет нас пристальнее взглянуть в отношении между внутренней речью и речью внешней. В текстах XVII в. настойчиво проводится мысль о двойственности речи — внутренней и внешней²⁹. При этом внутренняя речь отнюдь не сводится к простому беззвучному («про себя») проговариванию слов, которые мы готовимся произнести вовне: «Внутренним словом называют не только то, которое мы, готовясь произнести устное слово или слова, заранее образуем в уме или воображении, прежде чем произнесем вовне, но и любое постижение, манифестирующее любой объект, в том числе вне связи с устными словами; и его даже в первую очередь, потому что оно обладает силой суждения, внутренне утверждающего или отрицающего» (Луис де Лосада)³⁰.

Итак, внутренняя речь представляет собой самостоятельное, более того, первичное явление, независимое от речи внешней. Коль скоро внутренняя речь именуется речью не метафорически, а в собственном и даже преимущественном смысле, она,

²⁵ Hurtado de Mendoza, ed. cit., p. 558: *Verbum in nostro intellectu vitaliter praestat suum formalem effectum... effectus autem formalis nec divinitus praestari potest per aliud*. И еще: p. 557: § 179: *Verbum est cognitio: nam omnis formalis, et vitalis repraesentatio obiecti non prius cognita pertinet formaliter ad cognitionem*.

²⁶ Hurtado de Mendoza, ed. cit., § 158, p. 554: *Loqui nihil est aliud, quam potentiae intellectivae rem proponere, et indicare, ut patet in locutione vocali quae nihil est praeter manifestationem conceptuum: sed actio intellectiva cum suo termino rem intellectui manifestat: ergo per illam loquitur intellectus*.

²⁷ Compton Carleton, ed. cit., n. II, p. 545: *Dico itaque, verbum in creatis esse qualitatem, seu speciem expressam ab intellectu productam, per quam repraesentamus obiectum: haec enim nobis exprimit rem illam, de qua cogitamus*.

²⁸ Losada, ed. cit., p. 488, n. 52: ментальные слова суть «*conceptus illos, quibus interne loquimur nobismet ipsis, idest, aliquid intellectui nostro manifestamus... Unde Patres, Theologi, e Philosophi, prater verbum vocale, lex externum, verbum etiam internum, seu verbum mentis agnoscunt...*».

²⁹ Compton Carleton, ed. cit., p. 545: *Sermo... duplex est; internus, et externus*.

³⁰ Losada, ed. cit., p. 488, n. 52: *Vocant autem verbum internum non solum illud, quo verbum vocale seu voces proferendas, antequam proferamus, mente vel imaginatione praekoncipimus, verum etiam quaecumque conceptum cuiuslibet obiecti manifestativum, etiam sine ordine ad voces; praecipue vero illum, qui vim habet iudicii affirmantis interius aut negantis*.

естественно, выполняет все те функции, которые приписывают внешней речи; более того, в силу своей первичности она выполняет их полнее, лучше, совершеннее. Параллелизм этих двух форм речи объясняется тем, что та и другая представляют собой упорядоченную совокупность знаков, но знаков разного рода: слова внешней речи обозначают объекты в силу конвенции, «по установлению», а по отношению к постижениям ума служат лишь индексальными знаками. Напротив, ментальные слова суть естественные знаки вещей: естественные не только в том смысле, что они рождаются вне всяких конвенций, спонтанно, в интенциональной направленности мышления на объекты, но и в том смысле, что они вообще *рождаются*: производятся витально и как витальные сущности живым мышлением живых людей. И эта внутренняя речь с той же естественностью разворачивается внутри познающей души, между «я» и «я»: «Есть две речи: внутренняя и внешняя: посредством второй мы говорим с другими, посредством первой — с собой. Очевидно, что, как внешние слова исходят из уст, так внутренние слова образуются умной душой... Из этих двух слов главное — ментальное, или слово сердца, по отношению к которому второе служит лишь знаком, индексом» (Комптон Карлтон)³¹.

Теперь попробуем от этих общих соображений перейти к тому, каким образом взаимодействуют между собой внешняя и внутренняя речь в реальном акте коммуникации между людьми. Это не только прояснит отношение между двумя видами речи, но и раскроет перед нами механизм рождения ментальных слов.

В описании структуры речевых актов схоласты, как правило, исходили из того, что их разными, но равно необходимыми моментами служат произнесение артикулированных звучаний, акт обозначения объектов и понимание значений. Речевой акт мыслится в психолого-семиотических концепциях XVII в. как такой акт, в котором происходит сообщение и восприятие мысли, ее передача от одного человека к другому.

При этом мы опять-таки должны помнить о том, что, по убеждению философско-схоластов, голые интенциональные содержания не тождественны мысли. Иначе говоря, существует — повторим это вновь! — различие между понятием как тем, что имеется в интеллекте, и пониманием понятия, то есть рождением ментального слова. Именно поэтому, как сказано в одном авторитетном тексте начала XVII в., нельзя думать чужой головой: «Понятие, образованное одним человеком... не может мигрировать в ум другого; следовательно, оно не может репрезентировать другому. А если бы оно и было перенесено Богом, оно ничем не послужило бы другому в деле познания, потому что, как

³¹ Compton Carleton, ed. cit., p. 545: Sermo... duplex est; internus, et externus: hoc aliis, illo nobis loquimur: ut vero externus verbis ore prolatis, ita interibus verbis mente formatis constat... Ex his duobus verbis praecipuum est mentale, seu verbum cordis, utpote cuius illud aliud, signum tantum est, et index. Другой пример, из курса Всеобщей философии: Hurtado de Mendoza, ed. cit., p. 555: § 168: Omnis repraesentatio... est naturale signum obiecti: nec verba vocalia alia ratione sunt verba, nisi quia sunt signa pro libito manifestativa obiecti: sed illa cognitio habet rationem signi naturalis, manifestativum obiecti, ergo et rationem verbi». И еще пример: Hurtado de Mendoza, De anima, disp. VI, sect. V, § 156, p. 554: Verbum communiter sumunt grammatici pro ea orationis parte quam inflectunt per tempora, et modos: vulgo tamen accipitur pro quaecumque voce pro libito aliquid a nobis conceptum exprimente... Grammatici non salient ultra has crepidas. Philosophi autem verba interna odorantur ex vocibus; mentisque conceptus vocant *verba mentis*. Ut enim soni, quibus sensa pandimus, vocantur verba, quia per illa aliis innotescimus, ita et mentis conceptus, quos exprimimus, vocamus verba: quia per illa et nobis loquimur, et obiecta innotescunt; quid enim est rem aliquam producto signo manifestare?

никто не может жить чужой жизнью, так никто не может мыслить чужим понятием»³². Необходимо «свой» характер акта понимания для каждого человека исключает любой механицизм в речевом общении. Недостаточно высказать в артикулированной форме некоторую фразу, саму по себе обладающую определенным пропозициональным значением, чтобы речевой акт состоялся. Фраза должна быть высказана в определенном «понимательном контексте», при наличии определенных условий как на стороне говорящего, так и на стороне слушающего, чтобы результатом произнесения данной пропозиции стало понимание одним собеседником мысли другого. Нельзя вложить свою мысль в чужую голову, но можно соблюсти условия, при которых другой человек смог бы произвести в собственном сознании ту мысль, которую я хотел бы в нее вложить. Поэтому общий подход к проблеме речевых актов в философских курсах XVII в. состоит в том, чтобы, исходя из указанного базового понимания человеческой речи и речевого акта как акта обмена мыслями, определить условия, при которых внешние высказывания могут иметь своим конечным результатом акт понимания.

Рассматривая эту проблему, философы-схоласты различают два вида языкового значения. Первое значение — экстенсивное: тот предметный смысл, который формально выражают словесные знаки внешнего языка. Для того, что передать его от одного собеседника к другому, необходимо и достаточно, чтобы оба говорили на одном языке. Экстенсивное значение слов, связанное с определенным классом обозначаемых предметов, устанавливается исторически и может быть объективировано, например, в словарях или в любых фиксированных текстах, устных или письменных. Второе значение — интенсивное: то значение, которое каждый формальный знак или обладающая смысловой целостностью совокупность знаков приобретает в индивидуальном сознании говорящего или слушающего. Именно поэтому речь одного человека может сообщить другому гораздо больше того, что вкладывает в нее сам говорящий. Возможна и обратная ситуация: говорящий может иметь сколь угодно глубокое и высокое понимание предмета своей речи, но его собеседник способен образовать в своем уме соответствующее понятие лишь такой степени интенсивности, какая доступна ему в силу его собственных мыслительных способностей и собственного опыта. Поэтому интенсивное значение слова, в отличие от экстенсивного, строго говоря, несообщаемо: «Не подлежит сомнению... что актуальное [т. е. интенсивное] значение слова... зависит от слушающего в том смысле, что оно не означает ему больше того, что он актуально воспримет. Поэтому, сколь бы высоким и превосходным ни было умозрение говорящего или учредителя [слова], и как бы он ни пытался выразить другому свои высокие понятия, эти слова фактически означают не больше того, чем понимает в них тот, для кого они произносятся (Комптон Карлтон)³³.

Из этих описаний становится ясным, что содержание ментального слова в сознании говорящего или слушающего никогда не определяется *всецело* формальным значением внешнего словесного знака, но всегда больше этого обезличенного значения.

³² Conimbr., *Dialectica*, p. II, de *Interpr.*, lib. I, cap. 1, q. 5, a. 4: *Conceptus ab uno formatus, cum sit accidens, nequit migrare in mentem alterius; ergo non potest aliteri repraesentare. Imo tametsi transferretur a Deo, nihilo magis inserviret alteri ad cognitionem, quoniam, ut nemo vivere potest per alterius vitam, ita nec intelligere per alterius conceptum.*

³³ Compton Carleton, *Logica*, disp. XLII, sect. VI, II: *Certum est... actualem vocum sigificationem, seu in actu secundo... hoc sensu dependere ab audiente, quod non plus ipsi significant quam ipse actu percipiat. Unde quantumvis alta et sublimia speculetur vel loquens vel imponens, suosque alteri conceptus verbis exprimere conetur; plura tamen de facto verba illa non significant, quam is cui proferuntur intelligat.*

Насколько больше — зависит от человека, выполняющего работу понимания. Это тем более очевидно в том случае, когда посредством внешней речи пытаются выразить чувственное или интуитивное знание: ведь словесные знаки, вкуче с их формальным значением, суть продукты абстракции. В самом деле, если понимать в интенсивном смысле тот факт, что слово выражает понятие в уме говорящего, то отсюда следует, что «вещь не только нельзя обозначить более совершенно, чем она постигается, но... нельзя обозначить даже с равной степенью совершенства. Это особенно верно применительно к разъяснению тех вещей, которые говорящий видит или узнаёт интуитивно, ибо посредством своей речи он никогда не может сообщить слушающему интуитивное знание той вещи, которую видит» (Мастри и Беллито)³⁴.

Каким же образом формируется интенсивное значение ментальных слов, которые несовершенным образом, индексально, обозначаются внешними словами? «Не подлежит сомнению, — разъясняет этот момент Уртадо де Мендоса, — что такое [более совершенное] познание происходит не от знака как знака, ибо знак... в качестве знака не может обозначать вещь совершеннее, чем постигает ее пользующийся знаком. Но это совершенное познание происходит от напечатленной формы (*species impressa*)»³⁵.

Итак, различие формального (экстенсивного) и интенсивного значений в ментальном слове вновь привело авторов исследуемых текстов к *species impressa*. В случае речевых актов в роли напечатленной формы, или напечатленного образа (*species impressa*), выступает принятое извне (услышанное или прочитанное) внешнее слово, которое начинает работать в сознании собеседника как своего рода точка кристаллизации, или то, что называют образом-организатором. Актуализированное внешним словом формальное значение пробуждает ассоциативные связи, актуализирует память и воображение, неизбежно оказывая на сознание фасцинирующее воздействие. У Комптона Карлтона читаем: «Когда слово более ясно и совершенно указывает слушающему на некую вещь, чем она была познана говорящим, это формально следует приписывать не слову, а более совершенной *species* или более живому уму, которые обнаруживаются в слушающем»³⁶.

В результате вокруг обезличенного формального значения нарастает «плоть» личностного и нередко эмоционально окрашенного знания. Этот процесс кристаллизации, или организации, интенсивного значения вокруг первичного образа-организатора (*species impressa*) и есть процесс извлечения (*elicere*), рождения (*origo*), продуцирования (*producere, productio*), выражения (*exprimere*) ментального слова, процесс его истечения (*emanatio*) из индивидуальной мыслящей души. Совокупность принятого извне ступка информации (формального значения) и наращенного вокруг него интенсивного значения образует то, что схоласты XVII в. называют полной *мерой значения*.

³⁴ Mastri et Belluto, *Cursus integer*, t. I. Logica, disp. II, sect. 3, n. 27: Argumentum plus probat, quam velint Adversarii, nedum enim concludit non posse rem perfectius significari, quam concipiatur, sed quod nec etiam aequae perfecte; dictum igitur illud praesertim est in explicatione illarum rerum, quas loquens vidit, ac intuitive novit, quia virtute suae locutionis numquam potest audienti impartiri notitiam intuitiva illius rei, quam vidit.

³⁵ Hurtado de Mendoza, *Universa Philosophia*, Logica, disp. VIII, sect. 2, § 24: Certum est... illam cognitionem non oriri a signo, in quantum signum, quia signum... in ratione signi non potest rem perfectius significare, quam eam percipit, qui utitur signo. Illa vero cognitio oritur adeo perfecta ex specie impressa... Itaque formaliter non potest illa res perfectius cognosci per signum, quam a significante cognoscitur; materialiter autem potest. Unde formaliter non possumus significare rem, nisi ut a nobis cognoscitur.

³⁶ Compton Carleton, *Logica*, disp. XLII, sect. VI, X: Quando vox rem aliquam clarius et perfectius indicat audienti, quam cognita fuit a loquente, non hoc voci formaliter tribuendum esse, sed perfectiori speciei, vel vivaciori ingenio, quod in audiente reperitur.

Полной мерой значения не может обладать внешнее слово, фиксированное в своем формальном знаковом содержании первоначальным учредителем и узусом языка; оно обладает только *verbum mentis*.

Подведем итоги. Внутренняя речь предстает перед нами как процесс и результат кристаллизации, или организации, разнородных и разноплановых содержаний мышления и, шире, душевной жизни индивида вокруг тех формальных образов-организаторов, которые приходят в его сознание извне или извлекаются из его собственных памяти и воображения под тем или иным фасцинирующим воздействием. А коль скоро эти содержания (ассоциации, базовые знания, эмоциональные реакции и т. д.) строго индивидуальны, процесс понимания — мышления — внутренней речи никоим образом не может быть механизирован (*modo mortuo*) и обезличен. Живая мысль (*actus vitalis intelligendi*) рождается лишь в беседе живой души с самой собой.

ЛИТЕРАТУРА

1. Мухелишвили Н. Л., Шрейдер Ю. А. Автокоммуникация как необходимый компонент коммуникации // Научно-техническая информация. — № 5. — 1997. — Сс. 1–10; Мухелишвили Н. Л., Шрейдер Ю. А. Значение текста как внутренней образ // Вопросы психологии. — № 3. — 1997 (а). — С. 79–91.
2. Compton Carleton, De anima.
3. Compton Carleton, Logica.
4. Conimbr., Dialectica, p. II, de Interpr.
5. Cursus Philosophici Regalis Collegii Salmanticensis Societatis Jesu, in tres partes divisi, authore R. P. Ludovico de Lossada, Salmant., Ex Typ. Francisci Garcia, 1724.
6. Franciscus de Oviedo, De anima.
7. Hurtado de Mendoza, De anima.
8. Hurtado de Mendoza, Universa Philosophia, Logica
9. Integer cursus philosophicus ad unum corpus redactus, in summulas, logicam, physicam, de caelo, de generatione, de anima et metaphysicam distributus. Actore R. P. Francisco de Oviedo Madritano, Societas Jesu, Theologiae professore. Lugduni 1640.
10. Losada, ed. cit.
11. Mastri et Belluto, Cursus integer, t. I. Logica.
12. Thomas Aquinas, Symma theologiae.
13. Universa Philosophia, a P. P. Petro Hurtado de Mendoza Valmasedano e Societate Jesu, apud fidei Quaesitores Censore, et in Salmanticensi Academia sanctae Theologiae Professore, in unum corpus redacta. Nova editio, Lugduni, Sumptibus Ludovici Prost. Haereditis Roville, 1624. (Первое издание: Lyon, typ. Antoine Pillehotte, 1617).

А. А. Златопольская

ВОЛЬТЕР И РУССО В РУССКОЙ МЫСЛИ XVIII–XIX ВЕКА¹

Символами французского Просвещения являются два мыслителя, два антипода — Вольтер и Руссо.

Знакомству русского читателя с произведениями Руссо предшествовало увлечение Вольтером и даже крайностями вольтерьянства. Вольтер — символ отрицания существующей аксиологической системы, прежде всего религиозных ценностей, а, следовательно, и опирающихся на них моральных императивов. В области религии Вольтер выступает как символ вольнодумства и даже атеизма. В нравственной области вольтеровская мораль сближается с нравственными построениями «разумного эгоизма» французских материалистов, причем зачастую принцип «разумного эгоизма» вульгаризируется, в духе подчинения всего в мире игре эгоистических интересов.

В массовом общественном сознании такое вольтерьянство зачастую имело весьма опосредованное отношение к Вольтеру. Как отмечал Д. И. Фонвизин, «Я знаю, что Вольтер развратил множество молодых людей в Европе; однако верьте мне, что для развращения юношества нет нужды ни в Вольтеровом уме, ни в его дарованиях. Граф, у которого вы обедали, сделал в России не меньше разврату Вольтерова, имев голову довольно ограниченную»².

Однако настроение тотального цинизма и скептицизма не могло быть продолжительным. Неизбежно маятник должен был качнуться в другую сторону, и достаточно часто бывший вольнодумец, безбожник и вольтерьянец возвращался к традиционным религиозным и моральным ценностям.

Однако происходит и более сложный процесс — более глубокое восприятие идей французского Просвещения во всей их противоречивости. И здесь значительную роль играет восприятие идей Руссо.

Произведения Вольтера и его личность стали известны русскому читателю ранее, чем личность Руссо. Вольтер был первоначально известен не только как мыслитель,

¹ Работа выполнена при финансовой поддержке РГНФ в рамках научно-исследовательского проекта № 11-03-00476а.

² Фонвизин Д. И. Полн. собр. соч. — Ч. 2. — М., 1901. — С. 280–281.

а, прежде всего, как писатель и общественный деятель, борец за веротерпимость и за свободу мысли, защитник невинно осужденных. Первое упоминание о Вольтере в «Санкт-Петербургских ведомостях» относится к 1734 г. «Санкт-Петербургские ведомости» пишут: «Здесь Парламент приказал Философические письма господина Волтера сожечь, а он сам ушел в Лондон»³. Кроме того, Вольтер рассматривался как советник государей, как одно из главных действующих лиц пьесы под названием «просвещенный абсолютизм».

Характерно, что Екатерина II переписывается с Вольтером, но весьма пренебрежительно отзываясь о Руссо. В своей переписке Екатерина затрагивает многие проблемы восприятия идей Вольтера, характерные для русской мысли в целом. Это проблемы законодательства (известно, что Екатерина послала Вольтеру «Наказ комиссии по составлению нового уложения», в настоящее время он имеется в Библиотеке Вольтера)⁴, проблемы веротерпимости, социально-политические вопросы. Екатерина стремится выглядеть в глазах «фернейского патриарха» мудрой законодательницей и просвещенной государыней, заботящейся о своих подданных. Однако Екатерину как практического политика весьма мало интересуют религиозно-философские, метафизические и антропологические вопросы, которые являются болевыми точками русской мысли.

Русское же общество, русских мыслителей очень интересовали философские проблемы, в том числе размышления о человеке, что неизбежно вело к размышлениям о порядке вселенной, о Боге. Не случайно весьма часто издавались на протяжении и второй половины XVIII в. и начала XIX в. «Исповедание веры савойского викария» Руссо⁵, а также философские повести Вольтера («Кандид», «Задиг», «Простодушный» и др.) и его философские поэмы, такие как «Естественный закон», «Поэма о разрушении Лиссабона»⁶. Безусловно, не случайно «Исповедание веры савойского викария»

³ Санкт-Петербургские ведомости. — 1734. 1 июля. — № 52.

⁴ Библиотека Вольтера. 4–213. Catherine II. Instruction de Sa Majesté impériale Catherine II, pour la commission chargée de dresser le projet d'un nouveau code de loix. — Amsterdam, chez M.-M. Rey, 1771.

⁵ См.: Руссо Ж.-Ж. Размышление о величестве божии о его промысле и о человеке г. Ж.-Ж. Руссо. Переведена 1769 и 1770 года [Семеном Башиловым]. — СПб., ок. 1770; Руссо Ж.-Ж. Бытие Бога и бессмертие души. Из «Эмиля» г. Руссо. [Пер. Ф. Глинки]. — СПб., 1801; Руссо Ж.-Ж. [Исповедание веры савойского викария] // Философические уединенные прогулки Жан-Жака Руссо или последняя его исповедь, писанная им самим с присовокуплением писем его к Мальзербу, в коих изображается истинный характер и подлинные причины поступков сего славного Женевского Философа. Пер. с франц. Иван Мартынов. Ч. 2. — СПб., 1802. — С. 72–178; 2-е издание Ч. 2. М., 1822. — С. 87–211; Руссо Ж.-Ж. Исповедание веры Савойского священника // Руссо Ж.-Ж. Эмиль или О Воспитании. Переведено с французского Елизаветою Дельсаль. — М., 1807. — Ч. 3. — Кн. 5. — С. 20–169

⁶ Вольтер. Кандид, или Оптимизм, то есть наилучший свет / Переведен с французского [Семеном Башиловым]. — СПб.: [Тип. Акад. наук], 1769. Вольтер. Кандид, или Оптимизм, то есть наилучший свет / Переведен с французского [Семеном Башиловым]. — СПб.: При Морском шляхетном кадетском Корпусе, 1779; Вольтер. Кандид, или Оптимизм, то есть наилучший свет / Переведен с французского [Семеном Башиловым]. — СПб.: При Морском шляхетном кадетском Корпусе, 1789; Вольтер. Задиг: История Восточная господина Волтера // Сочинения и переводы к пользе и увеселению служащие. — 1759. Янв. С. 58–71; Февр. С. 152–167; Март. С. 226–242; Апр. С. 337–351; Май. С. 446–469; Июнь. С. 503–525. Вольтер. Гурон или Простодушный, справедливая повесть из сочинений г. Вольтера. [Перевел Н. Е. Левицкий]. — СПб.: [тип. Сухопутного кадетского корпуса], 1789. Вольтер. Естественный закон поема. Сочинение г. Вольтера. Перевод с французского [И. И. Виноградова] // Жизнь славнейшего г. Вольтера... СПб., 1787. — С. 77–126.

Руссо и «Кандид» Вольтера переводил в XVIII в. один и тот же переводчик — Семен Башилов.

Русское общество живо интересовал спор Вольтера и Руссо по поводу «Поэмы о разрушении Лиссабона» Вольтера, а первым философским произведением Руссо, напечатанным в России, было письмо Руссо к Вольтеру по поводу этой поэмы⁷ (примечание И.-Г. Рейхеля к этому письму — явилось одной из первых рецензий на произведение «женевского гражданина» в печати)⁸.

«Религия сердца» Руссо противопоставляется критике церкви Вольтером и атеизму французских материалистов и в начале XIX века. Так в «Послании к Урании против Послания к Урании Вольтера» А. Баталина, поэме, опровергающей антиклерикальную поэму Вольтера, автор противопоставляет воззрениям «фернейского патриарха» «Исповедание веры савойского викария» Руссо⁹.

В то же время и антиклерикальные воззрения Вольтера и «естественная религия» Руссо способствовали секуляризации русской мысли и общественного сознания, распространению веротерпимости.

Мыслители России, как правило, отнюдь не все принимают в руссоистской «религии сердца», в частности, не принимаются рассуждения о естественной религии, отрицание необходимости молитвы как просьбы к Божеству. Так, Е. Филомофитский пишет в своих примечаниях к письму Руссо по поводу поэмы Вольтера «О разрушении Лиссабона», сближая позиции Руссо и Вольтера: «И я осмеливаюсь заметить, что Руссо здесь и несправедлив, и противоречит сам себе. Он жаловался на учение Волтерово, отнимающее всю возможность избежать зол <...> и даже утешение мыслить о том иначе; а сам, отрицая содействие промысла в неделимых, не еще меньше утешительное проповедует учение? Не допускает ли фатализма? Не уничтожает ли свободу нашу? Не отнимает ли самую отрадную мысль у людей, в Откровении везде им проповедуемую: что наша молитва проходит небеса и преклоняет Бога?<...> Руссо, порицая Философов — сам достоин за это порицания: он, конечно, не знал спасительных истин откровения; он сам не так понимал Провидение Божие»¹⁰.

Рассматривая проблему мирового порядка, мировой гармонии, мыслители склонялись, так же, как автор примечаний к письму Руссо Вольтеру И.-Г. Рейхель, к концепции Руссо, по которой существует предустановленная гармония, в божественном мире все

⁷ Письмо господина Руссо к господину Вольтеру // Собрание лучших сочинений к распространению знания и к произведению удовольствия. — 1762. Ч. IV. — С. 235–273; Письмо Ж.-Ж. Руссо к г. Вольтеру, содержащее в себе возражение на поэму его о разрушении Лиссабона [18 авг. 1756 г.] // Правдолюбец, или карманная книжка мудрого. — СПб., 1801. — С. 19–54; Письмо Ж.-Ж. Руссо к г. Вольтеру, содержащее в себе возражение на поэму его о разрушении Лиссабона [18 авг. 1756 г.] // Вольтер. Поэма на разрушение Лиссабона, соч. г-на Вольтера, с возражением на оную, писанным Ж.-Ж. Руссо. — СПб., 1802. — С. 19–54; 2-е изд. СПб., 1809. — С. 17–48; Письмо Жан-Жака Руссо к Вольтеру / Пер. А. К. [А. И. Каменской] // Украинский вестник. — 1817. — Ч. 7. — № 7. — С. 3–29; Ч. 8. — № 9. — С. 271–283. Левшин В. А. Письмо, содержащее некоторые рассуждения о поэме Г. Вольтера на разрушение Лиссабона, писанное Лвшим к приятелю его Господину 3***. — М., 1788.

⁸ [Рейхель И.-Г.] Примечание к следующему письму, посланному от г. Руссо к г. Вольтеру // Собрание лучших сочинений к распространению знаний и к произведению удовольствий, или Смешанная библиотека. — 1762. — Ч. 4. — С. 231–234

⁹ Баталин А. Послание к Урании против послания к Урании Вольтера. — М., 1829. — С. 54–56.

¹⁰ Украинский вестник. — 1817. — Ч. 8. — № 9. — Сентябрь. — С. 273–275, примечание.

благо, а зло является делом рук людей. В целом же Рейхель не видит кардинальных различий между Вольтером и Руссо, для автора «Примечания к письму Руссо к Вольтеру» они являются представителями века Просвещения.

Сближение «естественной религии» Руссо с христианством особенно характерно для масонских кругов, в которых и на протяжении второй половины XVIII в. и в начале XIX в. велик интерес к «Исповеданию веры савойского викария», нравственно-гуманистическим аспектам религии Руссо. Христианство, как и «деизм сердца» Руссо интерпретируется в нравственном аспекте, подчеркивается идея терпимости и любви.

Все это влияет на восприятие образов Руссо и Вольтера в русской мысли.

В частности, как воспринимались основные черты личности Руссо и Вольтера хорошо видно на примере некрологов обоих мыслителей, напечатанных в 1778 г. в Санкт-Петербургских и Московских ведомостях.

Тон некрологов Вольтеру, помещенных и в «Санкт-Петербургских», и в «Московских ведомостях» более официальный, чем тон некрологов Руссо.

В «Московских ведомостях» просто перечислены обстоятельства смерти Вольтера. В «Санкт-Петербургских ведомостях» Вольтер характеризуется как великий писатель и как защитник невинно осужденных. «Дарования его были столь превосходны и успехи столь непрерывны, что зависть во весь его век не могла с ним примириться. Должно также сказать в честь сего новопреставленного Писателя, что во всех случаях ни кто, как он, не защищал сторону утесненного разными образами человечества, с такою и с таким излияниями сердечных чувствований. Перо чувствительного и достославного сего Философа преобороло несправедливое и бесчеловечное Определение о известном Калласе».¹¹ В некрологе «Санкт-Петербургских ведомостей» Жан-Жаку Руссо, повторенном в «Московских ведомостях» с небольшими изменениями, тон более теплый, менее официальный, и здесь создается картина «добродетельного Жан-Жака», гонимого праведника, так близкого русской традиции, у которого проповедь и жизнь были едины¹².

Философско-религиозные и философско-антропологические воззрения русских мыслителей влияли на восприятие философско-исторических воззрений Руссо, его воззрений на просвещение и судьбы человечества. Мыслители России, увлеченные шествием России по пути Просвещения, ее успешным приобщением к европейской цивилизации, не согласны с пессимистическим взглядом Руссо на грядущее.

Мысли Руссо о противоречиях культуры и цивилизации, о противоречиях просвещения, как правило, либо кажутся русским мыслителям парадоксальными, либо представляются опорой невежества¹³. И здесь они являются скорее союзниками Вольтера, чем сторонниками Руссо. В то же время Руссо привлекает тех, кто опирается на религиозную традицию, против крайностей Просвещения, против нигилизма и религиозного скептицизма¹⁴.

¹¹ Санкт-Петербургские ведомости. — 1778. 19 июня. — № 49.

¹² Санкт-Петербургские ведомости. — 1778. 7 авг. № 63. — С. 551.

¹³ Ср.: Карамзин Н. М. Нечто о науках, искусствах и просвещении // Карамзин Н. М. Сочинения в двух томах. Т. 2. — Л., 1984. — С. 44; Фонвизин Д. И. Послание к Ямщикову // Фонвизин Д. И. Полн. собр. соч. Т. I. — М., 1888. — С. 184

¹⁴ См.: Лопухин И. В. Отрывки сочинения одного старинного судьи и его же Замечание на известную книгу Руссову «Du Contrat Social». — М., 1809. — С. 45–46.

Признание ценности просвещения влияло на восприятие в России руссоистской идеи естественного человека. Положительным идеалом является отнюдь не дикарь, а земледелец, знакомый с просвещением¹⁵, что ближе к воззрениям Вольтера.

В начале XIX в., после Французской революции, в русской мысли, и в первую очередь в массовом общественном сознании, формируется устойчивое отношение к идеям Руссо и Вольтера. Добродетельный и религиозный Руссо противопоставляется Вольтеру. Достаточно часто они рассматриваются вместе в качестве антиподов, их противопоставление происходит по формуле, известной еще в античности — «плачущий Гераклит — смеющийся Демокрит». Появляются множество оригинальных и переводных сочинений, сопоставляющих Руссо и Вольтера¹⁶. Одна из наиболее развернутых сопоставительных характеристик появилась в журнале «Аврора» и принадлежит, вероятно, Я. И. Де Санглену¹⁷. Эта характеристика, с небольшими изменениями, была повторена Я. Де Сангленом в 40-е годы в его книге. Характерно, что это была единственная книга на русском языке, в названии которой упоминалось имя Руссо, выпущенная в николаевское царствование¹⁸. В статье, напечатанной в «Авроре», Яков Де Санглен рассматривает Вольтера как отрицателя, блестящего стихотворца и драматурга, «благодетеля человечества», который боролся против религиозного фанатизма. «Вольтер вооружился против *нетерпимости*, и то сильное участие, которое принимал он в бедственной истории *Каласа*, приобрело ему титло благодетеля человечества» — пишет он¹⁹. В то же время Де Санглен все свои симпатии отдает «женевскому гражданину». Он отвергает обвинения в том, что идеи Руссо явились причиной Французской революции. Автор статьи в «Авроре» подчеркивает единство моральной проповеди и Руссо и его жизни, продолжая традицию русской мысли, которая начинается еще в XVIII в. «Нельзя оспаривать того, что и Руссо был самолюбив, в чем упрекают его столь многие. Но его самолюбие, как и всякая почти черта в его характере, было особенного рода. Оно происходило от той живости и той искренности, с которыми он придерживался правил своих. Сии правила и мнения его столь глубоко вкоренились в его душу, и слились так тесно с его характером, что отделить их друг от друга было невозможно».²⁰ После французской революции в массовой литературе, прежде всего, Вольтер обвиняется в подрыве религиозных

¹⁵ См., напр., Карамзин Н. М. Нечто о науках, искусствах и просвещении... С. 59

¹⁶ См. [Де Санглен Я. И.] Параллель между Руссо и Вольтером // Аврора, 1805. Т. 1, № 3. С. 179–204; Мерсье Л. С. Параллель Вольтера и Руссо / С франц. Петр Буженинов // Аглая. — 1808. — Ч. 3. — Август. — С. 32–37; Вольтер и Руссо: Из журнала «Spectateur» / Пер. Z // Журнал для сердца и ума. — СПб., 1810. — Ч. 2. — № 4 (апр.). — С. 77–83; Некоторые мнения о Вольтере, Руссо и литературе семнадцатого века / Пер. с франц. М. Невзорова // Друг юношества. — 1811. — № 12. — С. 41–57; Женева и женеvцы // Российский музеум. — М., 1815. — Ч. 1. — № 1. — С. 42–50.

¹⁷ См.: [Де Санглен Я. И.] Параллель между Руссо и Вольтером // Аврора. — 1805. — Т. I. — № 3. — С. 179–204.

¹⁸ См.: Де Санглен Я. И. Полный обзор творений Фридриха Шиллера. Вольтер и Руссо. — М., 1843.

¹⁹ [Де Санглен Я. И.] Параллель между Руссо и Вольтером // Аврора. 1805. — Т. I. — № 3. — С. 185.

²⁰ Там же. С. 184–185.

устоев, в нигилизме, отрицании и даже в прямом разврате. Появляются множество памфлетов, обличающих Вольтера и вольтерьянство²¹.

Вот некоторые образцы таких обличений. И. Андреев в статье «Мудрость святолюбцев», помещенной в журнале «Друг юношества и всяких лет» утверждает, что Вольтер — «гений заблуждения и беззаконий», «фернейский лжефилософ», перед смертью был терзаем раскаянием в своих беззакониях», «видел приближающийся к нему ад»²². И. М. Муравьев-Апостол в статье «Письма из Москвы в Нижний Новгород: Письмо шестое» пишет: «...опаснейший из софистов, лжемудрец фернейский, в течение полвека напрягает все силы необыкновенного ума своего на то, чтобы осыпать цветами чашу с ядом, уготованную им для отравления грядущих поколений»²³. А в статье «Благодарность русского: Письмо к Михаилу Александровичу Изъединову от Гавриила Петровича Ермолова», напечатанной в «Русском вестнике», говорилось: «Не говоря о питомцах французов, сколько мещан и даже поселян развратилось от чтения Волтеровых сказок, к несчастию переведенных! Некоторые целые страницы вытвердили из Кандида и других своевольных и беспутных Волтеровых вздоров, а едва ли помнят одно изречение из книг священных!»²⁴.

После Французской революции все чаще полагают, что именно Вольтер явился ее причиной. Именно Вольтер, как это ни парадоксально, чаще чем Руссо! представляется в общественном сознании сторонником крайних политических теорий. Прямые ссылки на «Общественный договор» Руссо как причину французской революции гораздо менее многочисленны²⁵. Этот парадокс, очевидно, связан, с тем, что воззрения Вольтера не представляют, в отличие от воззрений Руссо, систему, хотя бы противоречивую, он силен не системой, не положительным идеалом, а отрицанием, и массовое общественное сознание имеет перед собой не подлинного Вольтера, а миф об отрицателе, а, следовательно, и стороннике крайних политических воззрений. В массовом общественном сознании вольтерьянство, как разрушительная общественная теория, а приверженцы Вольтера как заговорщики, результатом козней которых явилась революция, парадоксальным образом связываются с масонством, хотя русские масоны увлекались отнюдь не Вольтером, а религиозными идеями Руссо.

Близкая к этой оценка имеет место в церковной печати и во второй половине XIX в.²⁶ В тоже время среди мыслителей демократического лагеря 40–60-х гг. растет влияние идей Руссо, в частности его идеи суверенитета народа. Оценка личности Руссо переключается с оценкой «жизнерадного гражданина» как праведника и мудреца

²¹ См. напр. [Борноволоков Т. С.] Изобличенный Волтер. — СПб., 1792; [Баррюэль О.] Вольтерьянцы, или история о якобинцах, <...> открывающая все противухристианские злоумышления и таинства масонских лож. В 12 ч. / Пер. и предисл. [П. Дамагацкого]. — М., 1805–1809.

²² Андреев И. Мудрость святолюбцев // Друг юношества и всяких лет. — М., 1813. — № 10. — С. 118–119.

²³ [Муравьев-Апостол И. М.] Письмо из Москвы в Нижний Новгород: Письмо шестое // Сын Отечества. — 1813. — № 48 — С. 102–103.

²⁴ Благодарность русского: Письмо к Михаилу Александровичу Изъединову от Гавриила Петровича Ермолова // Рус. вест. — 1814. — Ч. 26. — № 4. — С. 18–19.

²⁵ См. напр.: Лопухин И. В. Отрывки сочинения одного старинного судьи и его же Замечание на известную книгу Руссову «Du Contrat Social». — С. 50.

²⁶ См. напр.: Митякин А. П. Вольтер как глава и тип французского неверия // Христианское чтение. — СПб., 1895. — Вып. 1. — С. 119–141

в XVIII-начале XIX в.²⁷ Что касается «фернейского патриарха», то для деятелей освободительного движения Вольтер — союзник в борьбе с отжившим. Считает, что больше отрицал, больше разрушил Вольтер, чем Руссо, и *enfant terrible* общественной мысли 60х гг. Д. И. Писарев. В статье «Популяризаторы отрицательных доктрин» имя Вольтера связывается с развитием науки и просвещения, с движением по пути прогресса. Противопоставляя Руссо и Вольтера, Писарев пишет, что в личности Вольтера имелся «чичиковский элемент». Но с позиций утилитаризма он оправдывает «фернейского мудреца», ему дорог Вольтер — разрушитель отжившего и Вольтер-правозащитник. «Чтобы составить себе понятие о громадных заслугах Вольтера, надо судить его не как мыслителя, а как практического деятеля, как самого ловкого из всех существовавших до сих пор публицистов и агитаторов. Вольтер особенно велик не теми идеями, которые он развивал в своих книгах и брошюрах, а тем впечатлением, которое он производил на своих современников этими книгами и брошюрами. Силою этого впечатления Вольтер сделал Европе такой подарок, которого цена растёт до сих пор и будет увеличиваться постоянно с каждым столетием. Вольтер подарил Европе её общественное мнение»²⁸. В то же время упование Писарева в это время на буржуазно-либеральный прогресс, на развитие науки и автоматически следующее за ним улучшение общественных учреждений и природы человека, приводит к отвержению им личности Руссо, как личности, не вписывающейся в прогрессистскую парадигму, странной и ненужной веку прогресса²⁹.

Для Писарева с его утилитаризмом и враждой к метафизике достоинством Вольтера является то, что он не развивал в отличие от Руссо абстрактных теорий. «Вступая за мучеников французского правосудия, Вольтер не развивал никаких отвлеченно широких теорий. Он просто и спокойно проводил самые широкие теории в действительную жизнь. Он не рассуждал о *souveraineté du peuple*. Он прямо и решительно прикладывал ее к делу»³⁰.

Однако, в отличие от Вольтера, с именем Руссо и в конце XIX в., и особенно в начале XX в., в эпоху русского религиозного ренессанса, связывается не только социально-политическая, но и антропологическая, религиозно-этическая проблематика. В целом влияние Руссо глубже, чем воздействие Вольтера. Руссо актуален и в XX в.

Хорошо сказал забытый сейчас публицист Н. Вильде: «Перечитывая Вольтера через двести лет, испытываешь неизменно удовольствие общения с необычайно живым умным собеседником. Вольтер человек формы и хорошего языка, это Француз, прежде всего отличающийся несомненным даром слова: ясностью, колкостью, остроумием, любезностью, игривостью <...> Это поэт маленьких вещей, очаровательных любезностей в рифмах <...> Он очень умен, этот соперник Руссо, но ум Вольтера не мучает его, как мучит он всю жизнь женевского философа. Это ум не выходящий из рамок практичности и видимых явлений. Даже в вопросах отвлеченных, вечности, Бога мысль Вольтера не погружается в муку сомнений, ограничиваясь буржуазно-практическим рассуждением о мироздании как о часах, которым нужен часовщик.

²⁷ См. напр.: Белинский В. Г. Полн. собр. соч. — Т. 6. — М., 1955. — С. 197–198; Герцен А. И. *Consolatio* // Герцен А. И. Собр. соч.: В 30 т. — Т. 6. — М., 1954. — С. 87.

²⁸ Писарев Д. И. Популяризаторы отрицательных доктрин // Писарев Д. И. Исторические эскизы. Избранные статьи. — М., 1989. — С. 537.

²⁹ Там же. С. 562–563.

³⁰ Там же. С. 543.

Что такое Руссо?

Изгнанник прежде всего, и я сказал бы — самоизгнанник. Если Вольтер так дорожит буржуазным покоем, всеми мелочными приятностями существования, то Руссо, в противоположность ему нигде не может ужиться<...>.

Вольтер насаждает скептицизм, Вольтер рушит суеверия, патриотизм ему чужд, он не стыдится профанировать народную святую, спасшую Францию, но Вольтер не желает перестраивать человеческое общество до основания. Он слишком практически умен, слишком *не поэт*, чтобы иметь такие мысли. <...>

Руссо провозглашает нового человека, возврат к природе, для него не существует практических соображений, потому, что [он] практик меньше всего и больше всего поэт, и потому что ему нечего терять в этом обществе, где он ссорится и расходится на каждом шагу и где его слишком долго презирали, как бродягу, лакея, мелкого ремесленника, приживальщика, любовника богатых барынь, человека, замаранного в таких низких поступках, как воровство. <...>

В его речах звучит проповедник и чистейший революционер»³¹.

Таким образом, уже в XVIII веке русская мысль создала те образы Руссо и Вольтера, которые будут повторяться (уточняясь и несколько изменяясь) на протяжении всего XIX в. и даже в XX в. Противоположность Вольтер — Руссо составляет одну из глубинных основ русской культуры.

ЛИТЕРАТУРА

1. Андреев И. Мудрость святолюбцев // Друг юношества и всяких лет. — М., 1813. — № 10.
2. Белинский В. Г. Полн. собр. соч. — Т. 6. — М., 1955
3. Благодарность русского: Письмо к Михаилу Александровичу Изъединову от Гавриила Петровича Ермолова // Рус. вест. — 1814. — Ч. 26. — № 4.
4. Вильде Н. Самоизгнанник // Новое время. — 1912. 23 июня (6 июля). — № 13031.
5. Герцен А. И. Consolatio // Герцен А. И. Собр. соч.: В 30 т. — Т. 6. — М., 1954.
6. [Де Санглен Я. И.] Параллель между Руссо и Вольтером // Аврора. — 1805. — Т. I. — № 3.
7. Карамзин Н. М. Нечто о науках, искусствах и просвещении // Карамзин Н. М. Сочинения в двух томах. Т. 2. — Л., 1984.
8. Лопухин И. В. Отрывки сочинения одного старинного судьи и его же Замечание на известную книгу Руссову «Du Contrat Social». — М., 1809.
9. Митякин А. П. Вольтер как глава и тип французского неверия // Христианское чтение. — СПб., 1895. — Вып. 1.
10. [Муравьев-Апостол И. М.] Письмо из Москвы в Нижний Новгород: Письмо шестое // Сын Отечества. — 1813. — № 48.
11. Писарев Д. И. Популяризаторы отрицательных доктрин // Писарев Д. И. Исторические эскизы. Избранные статьи. — М., 1989.
12. Письмо Жан-Жака Руссо к Вольтеру / Пер. А. К. [А. И. Каменской]; Примеч. издателя Ф-го [Е. М. Филомофитского] // Украинский вестник. — 1817. — Ч. 7. — № 7. — Ч. 8. — № 9.

³¹ Вильде Н. Самоизгнанник // Новое время. — 1912. 23 июня (6 июля). — № 13031.

13. [Рейхель И.-Г.] Примечание к следующему письму, посланному от г. Руссо к г. Волтеру // Собрание лучших сочинений к распространению знаний и к произведению удовольствий, или Смешанная библиотека. — 1762. — Ч. 4.
14. Санкт-Петербургские ведомости. — 1734. 1 июля. — № 52.
15. Санкт-Петербургские ведомости. — 1778. 19 июня. — № 49.
16. Санкт-Петербургские ведомости. — 1778. 7 авг. — № 63.
17. Фонвизин Д. И. Полн. собр. соч. — Ч. 2. — М., 1901.
18. Фонвизин Д. И. Послание к Ямщикову // Фонвизин Д. И. Полн. собр. соч. — Т. I. — М., 1888.

Г. Г. Филиппов

КАМО ГРЯДЕШИ, ИЛИ О НЕДАЛЁКОМ БУДУЩЕМ ФИЛОСОФИИ

Всемирные философские конгрессы, прошедшие в XXI в., не породили новых философских идей и открытий. Выдвигаемые проекты будущего развития философии сводятся к указанию генерального направления философских размышлений — глобализация всего и вся. Философия постмодернизма, оказавшаяся властительницей современных философских дум, не ставит вопроса о будущем и перспективах, а скорее призывает «возделывать свой сад» — и пусть понимающий да услышит. Отечественная философская мысль копошится в тех же пределах. Однако вся прошлая история философии обнаружила гениальное свойство философствования — непременно заглядывать в будущее. Не только путём разработки новых инструментов познания и конструирования социальных проектов и проектов, но, прежде всего, прогнозированием мировоззренческой картины мира, который грядёт на смену существующему.

Современная философская мысль, в том числе и отечественная, уподобилась в этом отношении официальной экономической науке, которая с трудом берётся давать только краткосрочные прогнозы (от одного до трёх лет) даже при составлении самого ответственного финансового документа страны — государственного бюджета.

Однако нынешняя продолжительность жизни одного поколения понуждает к практическому вопросу: как будут жить наши дети и внуки, т.е. каким будет мир в 2025 г. и в 2050 г.? В обещаниях политиков все давно разуверились и жаждут предвидений хотя бы как-то основанных на науке.

Существующие научные прогнозы живописуют преимущественно политическую реальность, которая не в силах охватить всё полноту реальной жизни¹. Кроме того, такие прогнозы обязательно имеют идеологизированный характер. Комплексные социальные прогнозы тоже делаются и публикуются с оглядкой на заказчика, который финансирует данный проект, с учётом возможности получения грантов, сохранения или приобретения должностей, повышения статуса в научном сообществе и т.п.

¹ Мир после кризиса. Глобальные тенденции — 2025: меняющийся мир. Доклад Национального разведывательного совета США. — М., 2009. — С. 12.

Если же отвлечься от сиюминутных мирских благ, манящих учёных прорицателей, и опереться на социально-экономическую статистику, то можно достаточно объективно установить место социума на шкале его текущей и предстоящей жизни². Тогда можно с уверенностью констатировать, что человечество перешло на инволюционный путь развития во всех сферах своего бытия — от презренного быта до высочайшего искусства. И произошло это не по злой воле мировой «закулисы» и не по неисчерпаемой бездарности правителей, а из-за непоправимого дисбаланса между жизненными ресурсами Земли и численностью человечества, дисбаланса, усугублённого к тому же действующими способами распределения этих ресурсов. Планка уровня и качества жизни «золотого миллиарда» поднята на такую высоту, которая принципиально недосыгаема для остальных 5,5 миллиардов остального населения планеты. Хотя алчная надежда достичь заповедных высот круглосуточно пестуется телевидением, Интернетом и прочими средствами массового завлечения потребителей. Манящие образцы социального благоденствия слепят глаза и будоражат разум миллионам и миллиардам «отставшим навсегда». И тем более, чем бесперспективнее становится реальность: за последние полтора десятилетия разница в доходах населения Земли возросла с 1:80 к 1:500³.

Статистика ООН (ещё докризисного периода) свидетельствует: из 174 стран-членов ООН устойчивый экономический рост характерен для небольшой группы стран, топтание на месте свойственно большинству стран, неуклонный откат назад составляет судьбу остальных (74) стран⁴. К тому же экономический рост в ряде стран, где он наблюдается, происходит зачастую не за счёт развития реального сектора экономики, а благодаря разбуханию сферы услуг и финансового обслуживания, как, например, в РФ. Здесь последнее десятилетие общий мизерный прирост производительности труда в народном хозяйстве обеспечивается неуклонным повышением производительности в сфере финансового сектора и отношений недвижимости⁵.

Экологический кризис, т.е. антагонистический конфликт между обществом и природой, зашел далеко за точку возврата. Это означает, что человечество в обозримом будущем уже не сможет вернуться в нормальные здоровые условия жизни. Об этом говорит капитулянтская формула здоровья, принятая ныне Всемирной организацией здравоохранения. Теперь здоровье оценивается не по объективным показателям (жизненная ёмкость лёгких, вес тела, кровяное давление, удельный вес мышц тела и т.п.), а по субъективным признакам — уровню сознаваемой физической и психической комфортности бытия индивида.

Антропогенные нагрузки на биосферу и географическую среду неотвратимо ведут к ухудшению природных условий и качества жизни всех без исключения жителей планеты. Для предотвращения нехватки продуктов питания стало мировой практикой массовое производство эрзац-пищи: от генетически модифицированных овощей,

² Подобно тому, как опытный медик может уверенно предсказать конкретику будущего старческого развития человеку, достигшему духовной и физической зрелости.

³ Ганьков В. Глобализация экономики: *qualis es et quo vadis?* // *Мировая экономика и международные отношения*. — 2011. — № 1. — С. 22.

⁴ Роузфилд С. Сравнительная экономика стран мира: *Культура, богатство и власть в XXI веке*. — М., 2004. — С. 333.

⁵ *Россия в цифрах*. — М., 2009. — С. 39.

фруктов, мяса и рыбы до химически сформированных изделий, «идентичных,- как говорится, — натуральным».

Зелёная революция», на спасительную силу которой рассчитывали многие политики и гуманитарии, дала только лишь отсрочку в решении глобальных экологических проблем. Она увеличила обеспеченность продовольствием на душу населения на 11%, но число голодных в мире за несколько десятилетий этой перманентной революции возросло также на 11% за счёт демографических усилий человечества. К тому же «зелёная революция» привела к исчерпанию естественного плодородия почвы из-за утраты агробиоразнообразия, эрозии, салинизации, снижения уровня грунтовых вод и т.п.⁶ Никакие призывы со времён «Римского клуба» к разумному потреблению и самоограничению результатов не дали. Программы планирования семьи и меры по ограничению рождаемости не привели к оптимизации численности населения. Уже ясен зловещий вывод — никакие мирные просветительские ненасильственные меры по регулированию численности населения не являются эффективными и могут дать ощутимый результат только через несколько поколений. Но за этот период катастрофически сократятся не только невозобновляемые, но и возобновляемые природные ресурсы.

Всё это означает, что в биосфере и в социуме полным ходом идут энтропийные (т.е. инволюционные, деградационные) процессы. Красивая утопия светлого будущего в ноосфере умерла, не материализовавшись даже в усиленно охраняемых границах «золотого миллиарда».

Как же анализируются эти угрожающие процессы в современной российской философии? Как-то странно. Неотвратимо надвигающиеся перемены в окружающей реальности и, соответственно, в её мировоззренческом отражении как будто бы не замечаются. Если замечаются, то привлекают мало внимания. Если удостаиваются внимания аналитиков, то грядущие перемены толкуются в духе обязательного светлого будущего, разве что с некоторой отсрочкой по времени. Обещания ясного полдня светлого дня строятся либо на ожидании якобы неизбежных могущественных открытий в науке, которые чудесным образом разрешат все наболевшие проблемы, либо на идеологизированных утопиях, вроде скорого победного пришествия гражданского общества⁷.

«Первая» природа стала как будто бы второстепенным фактором жизни и развития общества и человека. Философия утратила интерес к анализу бытия в его природном многообразии и отвернулась от рассмотрения лавины текущих открытий в естественных и технических науках. И главный философский журнал страны, и перечни названий докторских диссертаций в «Бюллетене ВАК» обнаруживают систематическое игнорирование философских проблем и вопросов естествознания и техники. Как будто бы там не происходит открытий, сотрясающих многие парадигмы философской науки. Так, за последние три с лишним года в объявлениях о защитах докторских диссертаций в «Бюллетене ВАК» наличествует ежегодно по 3–4 темы по философским вопросам естествознания, что составляет 2–4% всех предполагаемых защит. В журнале «Вопросы философии» за последние три года статьи по философским вопросам естествознания составляют в среднем 4% всей суммы статей в журнале⁸. Преобладающий

⁶ Ковалев Е. В. Мировой продовольственный кризис: эскалация проблем // Мировая экономика и международные отношения. — 2010. — № 4. — С. 15–23. — С. 21.

⁷ Россия XXI века: образ желаемого завтра. — М., 2010.

⁸ Расчёты проведены автором по указанным журналам за 2008–2010 годы.

интерес к социальной проблематике свидетельствует не столько о первостепенной важности вопросов развития общества в глазах профессиональных философов, сколько о большей легкости написания и защиты диссертации по социальной проблематике и, соответственно, публикаций в этом русле. Ведь методологические следствия, выводы и предложения, которые вытекают из любой серьёзной публикации, поддаются проверке и оценке представителями естественных наук, если философское исследование базируется на материале соответствующей отрасли естествознания.

Всё по-другому в сфере социальных и социально-гуманитарных наук. Верховенство принципа плюрализма в нашей академической философии и в кругах профессионального сообщества предопределяет невозможность достижения объективного научного результата. Место объективной истины заняла общезначимость (т.е. согласие рецензентов, оппонентов и коллег по профессиональному цеху с идеями автора) и толерантность (т.е. терпимость к чужим пассажирам и нарративам) с расчётом на взаимность.

Сложившаяся эпистемологическая ситуация не может быть преодолена ни поднятием на новую высоту требований ВАК к публикациям, ни призывами к повышению самоконтроля профессионального философского сообщества, ни коллективными поисками «нужной философии»⁹, ни сосредоточением внимания на эзотерических проблемах профессионального мудрствования при высокомерном отказе от экзотерической позиции¹⁰. Выход только один — банальный — обратиться лицом к надвигающейся реальности и заняться анализом энтропийных процессов в природе и обществе, т.е. неуклонной деградацией среды обитания под растущим антропогенным воздействием и самопроизвольной дезорганизацией социума. Тогда главной проблемой философии стареющей земной цивилизации окажется проблема выживания социума в ухудшающейся среде обитания. В этой ситуации общество может противопоставить тотальной энтропии только свою способность к организации, которая, однако, с неизбежностью снизит уровень свободы всех социальных субъектов без исключения. Таким образом, конкретное содержание этой проблемы состоит в поиске динамического баланса между имманентным стремлением социальных субъектов к свободе (т.е. стремлением увеличить или хотя бы сохранить количество степеней и вариантов приемлемого для себя поведения) и необходимостью повышения уровня организованности всей жизнедеятельности общества (т.е. сокращения возможных и действительных отклонений от оптимальных норм).

Свобода и организованность для социального субъекта — это исключаящие друг друга противоположности. Равновесный баланс между ними может быть только временным, ситуативным и постоянно перестраиваемым. Достижение устойчивого среднего состояния между обеими крайностями, так сказать, суперпозиции счастья, сложно и маловероятно. Как в повседневной жизни: из трёх желанных факторов — ум, богатство и совесть — реально могут сочетаться только два из трёх.

Классическое понимание свободы — моя свобода кончается там, где начинается свобода другого — стало непригодным. «Других» стало слишком много, и они уже здесь — в жизненном пространстве «моих» свобод и интересов. И вместе нам не поместиться. Теперь «моя» свобода состоит в способности потеснить свободу «другого».

⁹ Какая философия нужна современной России? Дни петербургской философии: круглый стол в СПбГУ // Личность. Культура. Общество. — 2007. — Том IX. — Вып. 2 (36). — С. 104.

¹⁰ Если Мир нас не понимает, тем хуже для Мира. Почти по Гегелю.

Мерой «моей» свободы становится величина моей силы для достижения выгодного мне неравенства.

Сокращение и обеднение среды обитания не оставляет места и для достижения субъективной свободы — воли, вольности. Нет больше неподконтрольных государству земель, вроде вольного Дона. Уже нет вакантных мест под солнцем свободы, что коренным образом деформирует проблему морального выбора. Не случайно, что в России уже лет двадцать вышло из употребления любимое присловье российской интеллигенции о несопоставимости двух ценностей — слезы ребёнка и счастья всего человечества. Свобода одного становится мерой несчастья другого.

Примерно такая же метаморфоза происходит и с антиподом свободы — организованностью. Её традиционное операциональное выражение — дисциплина, порядок, жёсткая субординация, послушание — также не исчерпывает её грядущего содержания. Главная новизна заключается в изменении соотношения элемента (единицы организации) и системы. Статус и социальная роль социального субъекта как члена организации, в которой он обеспечивает себе физическое и социальное существование, становится определяющей для всех других его ролей и статусов. Отступление от этой доминанты создаёт угрозу целостности и стабильности социального целого и оттого превентивно запрещается и преследуется. Свобода поведения в других статусах и ролях не ликвидируется; она ограничивается интересами организации в соответствии с местом социального субъекта в организационной иерархии. Размах амплитуды определяется социальным неравенством. На нижних уровнях иерархии человек должен не только поступать так, как требует начальство, но и думать так, как оно предписывает, и даже чувствовать в унисон с ним. На верхних этажах иерархии вольнодумство и свободомыслие сохраняется как норма жизнедеятельности, прежде всего, для обеспечения нестандартных управленческих решений.

Таким образом, в уже наступающем будущем избыточно массовое общество становится обществом обязательного социального неравенства и на индивидуальном, и на групповом, и на общесоциальном уровнях. Отсюда вытекают конкретные проблемы для всех сфер общественной жизни: от локальных (типа — надо ли тратиться на межпланетные экспедиции, если не хватает денег на тушение ежегодных лесных пожаров) до широкомасштабных (вроде — как добиться международного согласия на насильственное регулирование миграционных потоков населения вследствие провала политики межкультурной социализации).

Философская же проблематика должна быть рангом выше по уровню абстракции и касаться всех сфер общества. В экономике общества особо важной проблемой, видимо, будет моделирование вариантов оптимального (или политически безопасного) соотношения уровня личностного развития рабочей силы и экономической эффективности труда. Эта проблема уже назревает и понуждает к реформам в подготовке специалистов различного уровня и качества. Ведь при современном уровне автоматизации производства и высокоточных технологиях требуется ограниченное количество высококвалифицированных специалистов, широко образованных, с большим научно-техническим кругозором и могучим креативным потенциалом. Для основной массы работников, обслуживающих современную технику и технологию по стандартным схемам и методикам, вполне достаточно квалификации среднего уровня («синих воротничков» в реальном секторе экономики и «офисного планктона», т.е. бакалавров в сферах всяческого обслуживания).

Такой неравновесный баланс необходим не только для хозяйственной эффективности, но и для социально-политической стабильности. В экономике — чтобы не было финансового урона от личностных трагедий по поводу неприменённых способностей и невостребованных знаний. В социальной сфере — чтобы не было оправданных оснований для конфликта статусов и уровней благосостояния. В политике — чтобы пресечь на корню притязания на реальное участие в управлении, куда открыт доступ только «профессионалам». В духовной сфере — чтобы надёжно обеспечить формирование заданных мотиваций и ценностных ориентаций подавляющей массы населения.

Для решения подобных задач нужны не только конкретные прикладные теории практического действия, но также философские, методологические принципы, критерии, установки и алгоритмы, которые позволяли бы: формализовать, рационализировать и цензуровать процесс выдвижения и выражения гипотез исследования; оптимизировать технологию отбора гипотез; прогнозировать, хотя бы в общих чертах, возможные тупиковые или социально неприемлемые направления исследований; формулировать правила перехода от общефилософских гипотез и решений к конкретно-научным; разрабатывать критерии ситуационного баланса между экономической выгодой и моральными нормами при осуществлении прав, обязанностей и свобод человека и гражданина; определять общие правила допущения в массовое сознание научных и научно-популярных знаний.

Так, например, не удастся обойтись без помощи философии при решении надвигающейся проблемы перенаселённого мира: как ограниченным количеством пищи прокормить несметное число едоков. Ограниченные ресурсы Земли делают возможным четыре варианта решения: 1) уменьшать душевые нормы потребления; 2) заменять «хлеб» эрзац-пищей; 3) заменять потребность в хлебе насущном другими потребностями, которые легче (дешевле) поддаются удовлетворению; 4) сокращать число едоков.

Первое решение эффективно только в пределах краткосрочной и среднесрочной перспективы, дальше следует социальный взрыв с непредсказуемыми последствиями. Второе — могло бы быть эффективным на долгую перспективу, если бы длительное приучение к новым привычкам и вкусам не входило бы в противоречие с биологической природой человека. Многократные давнишние и современные попытки приучить человеческий организм усваивать полезные и питательные вещества нетрадиционным путём положительных результатов не дали¹¹. Третье решение — очень сильно по своей эффективности; оно способно перетряхнуть всю совокупность ценностных ориентаций и подчинить жажду «хлеба насущного» искусственно сконструированным потребностям в иллюзиях, зрелищах и развлечениях. Но ненадолго. Когда-то надо будет и обычную пищу принять. Опыт ублажения римского плебса выявил и нормы необходимых подачек, и частотность зрелищ, и пределы ожидаемой лояльности. Кардинальным является четвёртое решение, но оно противоречит многим устоям социальной жизни, а потому может осуществляться преимущественно манипуляционными методами, постепенно и не быстро.

¹¹ Внутривенные вливания имеют ограниченный лечебный характер. Питание концентратами полезных веществ, исключая клетчатку и балластные продукты, также оказалось неприемлемым для нашего организма. Программы вегетарианства, сыроедения, монашеского питания, экзотические диеты и т.п. практикуются ограниченным кругом любителей и не подходят для людских масс, ведущих нормальную трудовую и гражданскую жизнь.

Надо отметить, что вся прошлая практика государственного управления совмещала и сочетала эти решения в разных пропорциях и с различной степенью лицемерия. Но при этом она опиралась на латентное допущение: не хватит своих ресурсов — захватим у соседей.

Нынче ситуация изменилась — скоро и у соседей нечего будет захватывать. Прогнозы Римского клуба о пределах роста мировой экономики, сделанные в 70-е гг. XX в., похоже оправдываются, хотя не с той скоростью, которую высчитали авторы апокалиптического предвидения. По современным расчётам, земных ресурсов, не только невозобновляемых, но многих возобновляемых, достанет ещё лет на сто¹². Это значит, что уже внуки нынешних школьников принуждены будут жить в скудной и вредной для здоровья среде обитания. Если, конечно, до этого не случится какая-нибудь природная или техногенная катастрофа или локальная ядерная война¹³. К тому же человечество не накопило достаточных запасов прочности своего пищевого обеспечения. В случае глобальных бедствий продовольственных запасов в мире хватит только на два месяца¹⁴. Для наглядности: к началу блокады Ленинграда в городе имелись запасы продовольствия по основным видам продуктов на 2–3 месяца.

Конечно, предметы жизнеобеспечения не исчезнут сразу и на все 100%. Но себестоимость их добычи или производства будет возрастать и станет столь велика, что распределение жизненных благ станет кричаще неравным. И тогда встанет методологическая проблема всей социальной жизни: в каком порядке и как сочетать и совмещать названные ране четыре управленческих стратегии с целью сохранения социального (а не звериного) качества человеческого бытия.

Для этих новых условий окажутся непригодными почитаемые ныне идеологические мифологемы типа: «глобализация — наш общий путь», «гражданское общество — ключ к светлому будущему», «демократия — наилучшая форма организации общества» и т.п. В условиях перманентного глобального кризиса, как уже сейчас видно, спастись легче в одиночку, по странам и регионам. Так называемое гражданское общество, как уже очевидно, подчинено явному или скрытому политическому диктату и манипулятивно управляется государственной властью. Флёр демократии уже сейчас приобрёл виртуальный характер, подобно облачению известного сказочного короля, и остаётся по преимуществу в мечтаниях «истинных интеллигентов»¹⁵. Растущая суровость общественной жизни приведёт к тому, что страны и народы, не устающие извиняться за своё прошлое, в недалёком будущем станут им гордиться. Похожие процессы уже идут в ряде беднеющих лимитрофов, возникших на периферии распавшегося Советского Союза.

В новых условиях философии придётся давать объяснение и обоснование соответствующим мировоззренческим парадигмам: жизнь как компромисс с природой, непримиримо враждебной человеку; свобода как награда и несчастый праздник в бытии повседневной организованности; неравенство как объективная константа социального мира; корпоративный мир как первый в иерархии окружающих миров;

¹² Маккиббен Б. Отказаться от роста // В мире науки. — 2010. — № 8.

¹³ Робок А., Оуэн Б. Т. Локальная ядерная война и глобальная катастрофа // В мире науки. — 2010. — № 3.

¹⁴ Браун Л. Нехватка продовольствия и крах цивилизации // В мире науки. — 2009. — № 7.

¹⁵ Чехов А. П. Письмо И. И. Орлову 22 февраля 1899 года // Собрание сочинений в 12 томах. — Т. 12. — М., 1964. — С. 274.

индивидуальное бытие — это незаслуженный дар, который может быть утрачен в любую минуту и т.п.

Парадигмы мировоззренческого уровня, естественно, операционализируются в повседневном сознании масс в рамках мировосприятия и мироощущения. Некоторые уже к нам пришли: «бери от жизни всё», «не упусти свой шанс», «будь верен своей корпорации», «узнай первым», «купи первым» и т.п. Другие — на подходе, эволюционируя от привычной добропорядочности к агрессивному выживанию: вместо «предупреждён — значит вооружён» уже — «предупреждён — значит можно стрелять на поражение».

Старение человеческой цивилизации — это объективный процесс, который невозможно отменить политическими решениями правителей или моральными закликаниями идеологов, радеющих о всенародном счастье. Но скорость этого процесса вполне может регулировать общество, противопоставляя природной и социальной энтропии силу организации — кооперационный эффект. С древнейших времён, прежде всего, в военном деле было замечено, что организация удесятерит силы. Она превосходит на порядок и даже на несколько порядков простую арифметическую сумму индивидуальных усилий¹⁶. Позднее военная практика сформулировала ещё один показатель (напрасно приписываемый Наполеону): моральный фактор относится к физическому, как три к одному.

Позволительно считать, что у человеческой цивилизации имеется ещё солидный арсенал возможностей для продолжения достойной жизни. Только он сам по себе, автоматически не может вступить в действие. Для его реализации нужны организаторы, в первую очередь организаторы-созидатели. Пока, надо признать, что конец XX — начало XXI в. не порадовали мир великими организаторами, ограничившись порождением отдельных выдающихся организаторов-разрушителей. Однако ничего фатального тут нет. Великих организаторов вызывает к жизни острейшая критическая ситуация. Но, видимо, острота момента ещё недостаточна.

Точно так же и в философии. Инерция прошлого пока позволяет двигаться по наезженной колее «философским пароходам», «философским поездкам» и прочим телегам нарративов. Борьба за оправдание достойного выживания в период предстоящего дожития цивилизации не стала ещё первостепенной задачей философии, и выбор пути ещё не состоялся.

ЛИТЕРАТУРА

1. Браун Л. Нехватка продовольствия и крах цивилизации // В мире науки. — 2009. — № 7.
2. Ганьков В. Глобализация экономики: qualis es et quo vadis? // Мировая экономика и международные отношения. — 2011. — № 1.
3. Какая философия нужна современной России? Дни петербургской философии: круглый стол в СПбГУ // Личность. Культура. Общество. — 2007. — Т. IX. — Вып. 2 (36). — С. 104.
4. Ковалев Е. В. Мировой продовольственный кризис: эскалация проблем // Мировая экономика и международные отношения. — 2010. — № 4. — С. 15–23.
5. Маккиббен Б. Отказаться от роста // В мире науки. — 2010. — № 8.

¹⁶ Филиппов Г. Г. Роль организации в механизме политической власти. — СПб., 2008. — Гл. 1; 2.

6. Мир после кризиса. Глобальные тенденции — 2025: меняющийся мир. Доклад Национального разведывательного совета США. — М., 2009.
7. Робок А., Оуэн Б. Т. Локальная ядерная война и глобальная катастрофа // В мире науки. — 2010. — № 3.
8. Россия в цифрах. — М., 2009.
9. Россия XXI века: образ желаемого завтра. — М., 2010.
10. Роузфилд С. Сравнительная экономика стран мира: Культура, богатство и власть в XXI веке. — М., 2004.
11. Филиппов Г. Г. Роль организации в механизме политической власти. — СПб., 2008.
12. Фридман Д. Следующие 100 лет: прогноз событий XXI века. — М., 2010.
13. Чехов А. П. Письмо И. И. Орлову 22 февраля 1899 года // Собрание сочинений в 12 томах. Т — . 12. — М., 1964.

Е. Е. Бразговская

АЛГОРИТМЫ ОТОБРАЖЕНИЯ МЕТАФИЗИЧЕСКИХ АБСТРАКЦИЙ

Если спросят, что есть это Ничто, ..., мы ответим,
что не можем его описать, поскольку оно не есть ...

Ж.-П. Сартр

Невозможно мыслить как Отсутствие, так и Присутствие,
если они не превращены нами в знак.

Умберто Эко

Основное направление работы — систематизация алгоритмов языкового отображения такого «странного» метафизического объекта, как *Nicość* (Несуществование, Ничто). Вопрос об актуализации абстракций (о возможностях определения заведомо неопределяемого) будет представлен на материале текстов польскоязычного метафизического дискурса: работы польско-британского философа Лешека Колаковского «*Horror metaphysicus*»¹ и философско-художественных текстов Станислава Лема и Чеслава Милоша². Отмечу, что такого рода исследования возможны исключительно как междисциплинарные. В анализе языковых игр философов лингвистическая составляющая вопроса сопрягается с вопросами философии языка (референция, отображение, интерпретация) и философскими основаниями семиотики (знаковая концептуализация мира).

Философская метафизика, обращенная к предельным основаниям жизни, вводит в свой язык номинации абстракций высших порядков: *Trwałość* (Дление), *Absolut*,

¹ Kołakowski L. *Horror metaphysicus* // Kołakowski L. *Jeśli Boga nie ma. Horror metaphysicus*. — Poznań: Zysk, 1999. — S. 195–288.

² Lem S. *Rien do tout, ou la Conséquence* // Lem S. *Doskonała próżnia*. — Kraków: Wydawnictwo literackie, 1985. Лем С. Ничто, или Последовательность // Лем Ст. Библиотека XXI века. — М., 2004. — С. 65–76. Lem S. *Jak ocalał świat* // Lem S. *Bajki robotów*. — Kraków: Wydawnictwo Literackie, 1964. Лем С. Как уцелела Вселенная // Лем С. Сказки роботов. — М., 1993. Miłosz Cz. *Jasności promieniste i inne wiersze*. — Warszawa-Paryż. Zeszyty literackie, 2005.

Obecność (Присутствие) и др. Они выступают исходной точкой философской мысли, организуют ее пространство, задают сюжет создаваемого текста. Наиболее парадоксальными в этой группе являются обозначения, отрицающее само бытие, — *Nieobecność* (Неприсутствие), *Nicość* (Несуществование), *Niebyt* (Небытие)³. Мы считаем их знаками. Из этого положения выходят все сюжетные линии данной работы: можно ли определить границы семантического пространства таких знаков и создать алгоритмы их интерпретации; что выступает в качестве их референтов; насколько истинно знаки отображают свои референты и др. Сама постановка вопросов говорит о том, что лингвистический поворот в философии переходит в фазу системного и междисциплинарного анализа языка самой философии⁴.

Говорить о слове *Nicość* (Ничто), как знаке — значит признавать, что оно отображает нечто существующее, то есть обладает внеязыковым референтом. Вопрос о референтах знаков абстрактных объектов не включается в сферу интересов «традиционной» лингвистики. Однако современная семиотика (как и средневековые реалисты) говорит о невозможности изучать системы знаков, не обращаясь к тому, что побуждает их производить: знак существует постольку, поскольку нечто замещает и отображает⁵. По Ч. Милошу, объекты, подобные *Ничто*, принадлежат «подкладке», оборотной стороне мира:

*Kiedy umrę, zobaczę podszewkę świata.
Drugą stronę za ptakiem, górą i zachodem słońca («Sens»).*

Когда умру, увижу подкладку мира,
Оборотную сторону его за птицей, горой и заходом солнца⁶.

В современном мире мало тех, кто, как Милош, признает реальность существования абстрактных объектов: «на земле бегают и исчезают зайцы, лисицы, лошади, но где-то там вверху существуют вечные идеи зайцовства, лисицства, лошадства, рядом с идеей треугольника» («*Piesek przydrożny*»). Большинство считает создание абстракций «играми» философов. Например, у С. Лема мы встречаем, в том числе, и номиналистическую точку зрения: возможно, Ничто — всего лишь языковой конструктор⁷.

³ В современной философии языка для номинации класса такого рода объектов создан неологизм *noneism* — Priest G. *Towards Non-Being: The Logic and Metaphysics of Intentionality*. — Oxford: Oxford University Press, 2005. — P. 14.

⁴ Из пока еще немногочисленных работ этого направления отмечу: Kenaan H. *The present personal: philosophy and the hidden face of language*. — New York: Columbia University Press, 2005. Priest G. *Towards Non-Being: The Logic and Metaphysics of Intentionality*. — Oxford: Oxford University Press, 2005. Анкин Д. В. *Прологомены к семиотике философии*. — Екатеринбург, 2003. Бибихин В. В. *Язык философии*. — СПб., 2007. Григорьев Б. В. *Философия как часть семиологии. Имена и вещи: предметность и функции знака*. — М., 1999. Красиков В. И. *Предельные значения в философии*. — Кемерово, 1997.

⁵ Eco U. *Kant and the platypus. Essays on language and cognition*. — London: Vintage, 2000. — P. 12.

⁶ Здесь и далее подстрочные переводы выполнены автором работы. — Е. Б.

⁷ Язык — автономный генератор метафизики, с его помощью можно предпринимать самые различные опыты, в том числе, создания несуществующего. Лем С. *Философия случая*. — М., 2005. — С. 107.

Факт признания того, что референт знака существует в виде «реального» объекта или понятия-конструкта, на интерпретацию знаков, подобных *Nicość*, не оказывает существенного влияния, поскольку в данном случае наше внимание обращено исключительно на объект отображения. Семантика любого элемента всегда описывается на линиях его связей с элементами «своей» и других систем. Так, значение знака устанавливается в процессе соотнесения с его референтом. Интерпретируя способ соотнесения (отображения), мы входим в пространство смысла. Вот почему анализ семантического пространства знака *Nicość* заставляет обратить внимание на то, как именно существует его референт, имеем ли мы возможность его эмпирического познания и языкового отображения.

В качестве референта *Nicość* выступает парадоксальное для восприятия свойство неприсутствия физического мира. Такой референт невозможно идентифицировать в мире и помыслить. «Неприсутствие» — это свойство класса объектов. Прежде всего, мы не в силах думать о свойстве как таковом вне актуализируемого этим свойством объекта. Но в той же степени невозможно мыслить и связку «неприсутствие чего-либо» (например, облака). Наш язык позволяет говорить только о том, что отсутствует в измерении здесь-сейчас. А это уже высказывание об объекте, который мы мыслим, несмотря на утверждение его отсутствия.

Естественно, что интерпретировать связь знака с эмпирически непознаваемым референтом сложно. Удаленность знака от референта создает очень высокую степень энтропии. Значения таких знаков, как Абсолют, Ничто, Вечность и др., априорно неопределяемы, субъективны, неverifiedируемы. Их интерпретация сопряжена с выходом за границы мира в пространство трансцендентных, или предельных объектов (лат. *transcendens* — перешагивающий, выходящий за пределы). Сами знаки также получают определение предельных⁸.

Функция любого знака — актуализация отсутствующего. Замещая в высказывании референт, знак тем самым выносит замещенное в пространство присутствия⁹. Но как описать то, что нельзя помыслить, справляется ли с этим язык? Его линейность и сегментация входят в противоречие с онтологией предельного референта. Отсюда берут начало языковые игры философов. В рамках данной статьи будет представлен логико-семиотический анализ и систематизация способов отображения предельных объектов.

Языковое отображение абстракции начинается с процедуры «заключения» ее в знак, обладающий грамматическим признаком «предметности». Теперь *Nicość* получает возможность функционировать в тексте как некоторая «вещь» (хотя, с логической точки зрения, это, скорее, свойство).

Однако собственно процедура отображения запускается только в процессе предикации, или операции приписывания к имени абстракции предикатов — знаков для отображения свойств и отношений. Языковые игры философов варьируются именно на этой ступени. Степень актуализации предельного объекта определяется семантикой приписываемого предиката.

⁸ Мамардашвили М. Пространство мысли и язык философии // Мамардашвили М. Мой опыт нетипичен. — СПб., 2000. — С. 98. Kołakowski L. *Jeśli Boga nie ma. Horror metaphysicus*. — Poznań: Zysk, 1999. — S. 202. Красиков В. И. Предельные значения в философии. — Кемерово, 1997. Уайтхед А. Избранные работы по философии. — М., 1990.

⁹ Библихин В. Язык философии. — СПб., 2007. — С. 57.

1. Определяя *Nicość*, Л. Колаковский в книге «Horror metaphysicus» использует максимально широкий по семантике предикат бытия, или всеобщего существования: *Nicość jest dlatego że jest*. По существу, мы имеем дело с «непредикативной» дескрипцией. Свойство (*być*), приписанное объекту, не в силах его актуализировать, сделать доступным для восприятия. Формула несуществование существует, поскольку существует, возвращает нас к средневековому спору об универсалиях, к идее Сведенборга о языке «чистых» знаков. В контексте семиотики подобным алгоритмом отображения создается индексально-символический знак. Он лишь индексирует («подтверждает») существование *Nicość* в мире, оставляя при этом референт недоступным для восприятия. Нереперенциальное употребление переводит знак в класс символов, которые из пространства естественного языка выглядят бессмысленными¹⁰.

2. Следующим алгоритмом отображения объектов, подобных *Nicość*, становится операция приписывания «отрицательных» предикатов (отрицающих наличие у объекта соответствующих свойств). В ходе этой парадоксальной дескрипции (приписывая свойство объекту, мы на самом деле изымаем его атрибут) происходит превращение объекта описания в самого себя. Так, у Колаковского *Nicość* определяется как *не-вещь, не-объект, не-субстанция, не-Бог*, то есть лишенное всех определенностей *Ничто*. Здесь, говорит Колаковский, язык «ломается», доходит до пределов выражения, до *horror metaphysicus*¹¹.

Тем же приемом приписывания «отрицательных» предикатов пользуется и С. Лем. В рассказе *Jak ocalał świat* Машина, сотворяя *Несуществование*, последовательно изымала из мира предметы, лишая его всех характеристик:

Maszyna ... robiła Nic, a to w ten sposób, że kolejno usuwała ze świata rozmaite rzeczy, które przestawały istnieć, jakby ich w ogóle nie było.

Поскольку редукцию мира (Лем для обозначения этого процесса разворачивает ряд синонимов: *redukować, zmniejszać, odejmować, unicestwiać* — редуцировать, уменьшать, изымать, разрушать) вовремя удалось остановить, мир остался, хотя и несколько «продырявленный Несуществованием» (*podziurawiony Nicością*).

Редукция бытия до небытия представлена и в одном из лемовских «Предисловий к ненаписанным книгам» — роману Соланж Маррио «Ничто, или Последовательность»¹². Этот роман, как говорит Лем, *обещал ничего не сообщать, ни о чем не повествовать, только быть, как облако или табуретка*. Но «написать *ничто* — отнюдь не то же самое, что *ничего* не писать». Роман повествует о неприбытии поезда, непоявлении кого-то, о том, что *нет* ни весны, ни лета, ни зимы, что *нелюбимая нелюбима* просто потому, что *не существует*. Вновь *Ничто* создается цепочкой предикатов, чья семантика отрицает все то, что есть.

Приписывание знаков, отрицающих наличие определенных свойств, не способствует выделению, или актуализации, объекта. Это трансформационная операция, в результате которой возникает знак, изоморфный исходному¹³, а значит самореферентный.

¹⁰ Руденко Д. И., Прокопенко В. В. Философия языка: путь к новой эпистеме // Язык и наука конца XX века. — М., 1995. — С. 122.

¹¹ Kołakowski L. Jeśli Boga nie ma. Horror metaphysicus. — Poznań: Zysk, 1999. — S. 202, 234.

¹² Лем С. Ничто, или Последовательность // Лем С. Библиотека XXI века. — М., 2004. — С. 65–76.

¹³ Ср.: изоморфизм как трансформация с сохранением информации — Хофштадтер Д. Гёдель, Эшер, Бах: эта бесконечная гирлянда. — Самара, 2001. — С. 49.

Определение посредством отрицательных предикатов вводит нас в ситуацию рекурсии, когда «отрицание принадлежит тому же плану, который подлежит отрицанию»¹⁴.

3. Дескрипцией абстрактного объекта может стать ряд столь же «предельных» знаков. В этом случае *Nicość* включается в терминологический (или понятийный) семиозис и получает, например, у Л. Колаковского «объяснение» через:

samowystarczalność (самодостаточность), *niewzruszoność* (внутреннее спокойствие), *nieskończoność* (бесконечность), *jedyność* (целостность), *czysta aktualność* (актуальность чистого бытия), *bezczasowość* (вневременность), *niezłożoność* (неразложимость), *nieunicestwioność* (неуничтожимость) и, наконец, *Bóg* (Бог).

Философ, имея дело с множеством терминов, каждый из которых включает в себя семантику всех остальных, вновь ощущает «ужас метафизики».

Как и любая система, язык метафизики демонстрирует относительную несамодостаточность (К. Гёдель): далеко не всегда мы можем объяснить единицу системы внутри самой системы. Практика определения предельных объектов друг через друга («по кругу») приводит к остановке процесса рассуждения. Такой же «круг интерпретации» создается и в случае с приписыванием отрицательных предикатов.

4. Теперь о стратегии отображения предельных объектов, используемой поэтом (или философом, мыслящим в художественных формах). Говоря о *Несуществовании*, Чеслав Милош стремится преодолеть абстрактность философской метафизики, «вписывая» предельные объекты в пространство физического мира и человеческого восприятия. Назовем эту стратегию локализацией абстракций. Человеку, как конечному существу, необходимы границы: пространственно-временные координаты, контекст языка, культуры. Так возникает вопрос о необходимости сопряжения сфер интеллектуальных абстракций и чувственной образности¹⁵. Литература, по Милошу, крайне субъективна, а философские и теологические трактаты, напротив, абстрактны. Однако:

*Musi być miejsce środkowe, między abstrakcją
i dzieciństwem, żeby można było rozmawiać
poważnie o rzeczach naprawdę poważnych* («Трактат теологiczny»).

(Должна быть середина между абстракцией и детским упрощением, чтобы можно было серьезно говорить о серьезном).

С лингвостилистической точки зрения, локализация предельных объектов происходит в ходе их образно-дескриптивного отображения. Этот процесс обеспечивает возможность «восприятия» абстракции в вербальных (визуальных, слуховых, тактильных) образах в особом дискурсе на стыке философии и поэзии.

*A jednak nisko, w samym poszyciu istnienia, jak u korzeni lasu, tai się, pełźnie
Rozpoznawalna po trzepotliwym lęku małych stworzeń, nieprześlągana,
stalowoszara nicość* («На плаży»).

(Однако же низко, у самого основания бытия, у корней леса, прячется, ползет, распознаваемое только по трепещущему страху маленьких созданий, непрощенное, серо-стальное Несуществование).

¹⁴ Эпштейн М. Философия возможного. — СПб., 2001. — С. 152.

¹⁵ «na granicy pomiędzy intelektem a naszą wyobraźnią» (Merton T., Miłosz Cz. Listy. — Kraków, Znak, 2003. — S. 60, 61).

В тексте Милоша абстракция *Nicość* проходит несколько ступеней локализации:
— в пространстве грамматики польского языка, приобретая признаки существительного, становясь знаком овеществленной сущности (абстрактная «вещность» отмечена суффиксом *-ość(-)*);

— в пространственно-временном измерении (*низко, у основания бытия, сейчас*);

— относительно автора / интерпретатора, которые могут воспринимать цвет предельного объекта (*серо-стальное Несуществование*) и способ его перемещения в пространстве (*ползет*).

Дополнительно «присутствие» *Nicość* в текстовой картине мира обнаруживается:

— через посредство «естественных знаков» (*трепещущий страх малых созданий как знак ползущего несуществования*);

— посредством реакции на этот объект неких анонимных участников ситуации (*nieprzeblagana Nicość*, то есть кем-то не прощенное ничто);

Помимо этого «идеальный» (по У. Эко) читатель должен обратиться к другим текстам Милоша, также содержащим указания на то, где же обитает *Несуществование*. Сопоставим эти точки мира:

poszycie istnienia (основание бытия, «*Na plaży*»);

podszewka świata (оборотная сторона мира, «*Sens*»);

druga przestrzeń (иное пространство, название одного из последних сборников поэта).

Дискурсивная локализация превращает абстрактный референт в объект текстовой картины мира, который читатель может воспринимать, интерпретировать и «идентифицировать». Создание «мостика» между «оборотной» (идеальной) и физической сторонами мира — прием, которым широко пользовались еще средневековые философы и теологи¹⁶.

С лингвистической точки зрения, дискурсивная локализация предельного знака позволяет читателю использовать не только парадигматический инструмент интерпретации, включая знак в группу подобных знаков, но и интерпретировать знак в измерениях его синтагматики (внутритекстовых и межтекстовых связей).

С семиотической точки зрения, следствием локализации абстракции в текстовой картине мира становится создание сложного знака, близкого к иконическому образу. Заметим, что в случае с *Nicość* иконическое отображение, теоретически, должно исключаться, ведь иконизм предполагает создание условий для «узнавания» отображенного объекта. Говоря о степени иконизма отображения предельного объекта в милошевском тексте, я еще раз подчеркиваю, что образ *Несуществования* у поэта только движется в сторону изобразительности. Действительно, для создания полной картины недостаточно атрибутов отображаемого, а именно — указания на дискретную форму объекта (чего Милош и не может сделать). Из «внутренних» атрибутов *Несуществования* дан единственно его цвет. Все остальные атрибуты — это знаки знаков, опосредованно подтверждающие факт присутствия того, что так и остается эмпирически недоступным. И все же следует констатировать: если в философском

¹⁶ В «Имени розы» У. Эко говорит об этом мостике следующим образом: «Всю поездку я учу тебя различать следы, по которым читаем в мире, как в огромной книге. ... Господь чрез посредство творений своих глаголет к нам о вечной жизни». (Эко У. Имя розы. — СПб., 2002. — С. 34).

тексте *Nicoś* — знак референциально непрозрачный, то в тексте поэта он уже референциально неопределенный.

Несколько положений, которые не столько завершают работу, сколько обрисовывают ее дальнейшие перспективы.

В вопросе об адекватности / границах интерпретации, поднимаемом в связи с терминосистемой метафизики, следует выделить две пересекающиеся линии — адекватность философского языка по отношению к отображаемым объектам и адекватность интерпретации языка самой философии.

Признание «реальности» предельных объектов философии расширяет наше представление о мире, пространство мыслимого и говоримого (М. Эпштейн). Но дискретные составляющие нашего языка (например, линейность построения высказывания и его сегментация) входят в противоречие с онтологией таких референтов. Отсюда берут рождение аксиомы философов о неадекватности языка и отображаемого.

В. Биbihин: начала вещей не поддаются определению¹⁷.

Л. Колаковский: язык — заслона, не позволяющая обнаружить истинную реальность (*świat rzeczywiście rzeczywisty*). Язык непрозрачен, отображаемые вещи не просвечивают сквозь его материю, а искажаются в процессе номинации. Философ работает с языком, изначально не приспособленным для целей метафизики¹⁸.

Размышления о несоответствии языка задачам метафизики неединичны и у поэтов: язык не может заключить в себя то, что мы есть в действительности. Языковое отображение — это извечное «как будто», «словно»¹⁹. Текст станет адекватен предмету отображения только в том случае, если поэт научится смотреть на мир «чистым» взглядом, свободным от влияния языка, и обходиться без вербальных обозначений²⁰.

Несмотря на априорно признаваемую «недостаточность» знаковых систем философия всегда занималась поиском «абсолютного языка», способного отразить идеальные объекты. В попытках уменьшить зазор неадекватности между языком и реальностью (в языковых играх философов и поэтов) вырабатываются алгоритмы определения неопределяемого. Даже двушаговый алгоритм (номинация абстракции и сопровождающая ее дескрипция) позволяет варьировать способы отображения.

В арсенале философа-метафизика, как правило, три вида дескрипций для абстрактного объекта:

— «непредикативное определение», где имя абстракции сопровождается единственным и столь же неинтерпретируемым бытийным предикатом: Несуществование — есть. Определения, говорящие только о факте существования абстрактного объекта, противоречат логике описания;

— определение, в котором последовательно отрицаются все возможные свойства отображаемого объекта, превращая его в Ничто;

— дескрипция в виде «круга интерпретации», где предельный термин определяется через другие термины этой же системы и в итоге, через себя самого.

¹⁷ Биbihин В. Язык философии. — СПб., 2007. С. 54.

¹⁸ Kołakowski L. Jeśli Boga nie ma. Horror metaphisicus. — Poznań: Zysk, 1999. — S. 201, 202.

¹⁹ «Wcześniej odkryłem nieprzyleganie języka do tego, czym naprawdę jesteśmy, jakieś wielkie na niby...» (Miłosz Cz. Jasności promieniste i inne wiersze. — Warszawa: Zeszyty literackie, 2005. — № 5. — S. 11).

²⁰ «Wyć samym czystym patrzeniem bez nazwy» (Там же. S. 33).

Указанные виды дескриптивной игры приводят знак к состоянию автореферентности и значит к пределу семантической неопределенности. Философ вынужден констатировать «ужас метафизики».

В стилистике поэта предельное понятие (знак) получает локализацию в текстовой картине мира, обретая некоторые пространственно-временные измерения. С одной стороны, в философско-художественном тексте значение слова *Nicość*, по-прежнему, неопределенно и беспредельно, как и сам отображаемый объект-универсалия. С другой стороны, дескрипции-образы передают информацию о цвете, форме абстрактного объекта, о том, как он звучит, как перемещается в пространстве. Визуализация абстракции — это условие для ее «восприятия» и значит для относительного ограничения энтропийности метафизического термина. Как следствие, именно в интерпретации текстов философско-художественного дискурса мы в большей степени, нежели при чтении собственно философских, допускаем возможность существования предельного объекта в мире²¹. В текстах поэта значения предельных знаков получают дискурсивное измерение. Отображая даже недискретные составляющие мира, поэт превращает их в «вещи», вписанные в реальность, доступные для наблюдения и анализа. В операции локализации абстракций раскрывается сущность эпифании, культуры «присутствия» — такого видения мира, в котором атрибутом телесности наделены даже идеальные недискретные объекты.

Философия и литература, говорящие о предельных объектах, в равной степени их «создают»: в языке, в тексте абстракции получают свою явленность, вещьность. В этом смысле, оказываются неважными исходные философские установки автора (реализм vs номинализм). Так, у И. Бродского: Вещи вообще холопы мысли. Отсюда их формы, взятые из головы... («Новая жизнь»). Однако философия и литература не совпадают в способах актуализации предельных объектов. Причина в различии сущностных характеристик языков метафизики и индивидуальных художественных языков.

Трудность языка метафизики создается нереферентальностью его терминологии, нашей невозможностью помыслить референт, сконструировать абстракцию в мыслительном опыте. Максимальная степень удаленности знака от референта приводит к тому, что в системе метафизических терминов парадигматические отношения начинают доминировать над синтагматическими²². Предельный по семантике знак определяется через другие столь же предельные знаки. При этом число высказываний с участием такого знака относительно ограничено, поскольку ограничено число предикатов, которыми может определяться метафизический термин (бытийные и отрицательные предикаты).

Терминосистема метафизики обладает открытым характером. По существу, любой предикативный знак естественного языка (знак, обращенный к свойствам и отношениям), получая морфологическую предметность, может пополнить ряды предельных терминов. Так, у Ч. Милоша *сорочесть* восходит к свойству быть сорокой, а у М. Эпштейна из *яблокствующего яблока* рождается предельный объект *яблокствование*.

Все сказанное говорит о необходимости признания автономности философского языка. При чтении философского текста следует пользоваться кодом языка философии,

²¹ Мы не случайно говорим мыслимо в значении возможно. Бибихин В. В. Язык философии. — СПб., 2007. — С. 83.

²² По мере удаления от референта знак становится все более абстрактным и нуждается в поддержке своей системы. Соломоник А. Философия знаковых систем и язык. — Минск, 2002. — С. 49.

а не естественного языка. Об этом у М. Мамардашвили: понимать язык философии — значит отучиться от привычки наглядного понимания²³, не стремиться устанавливать прямые референциальные связи между знаком и объектом физической реальности.

Различием потенциалов языков философской метафизики и метафизической поэзии (а также несовпадением задач философа и поэта) объясняется, почему же философ говорит о предельных объектах из пустоты, из вневременности и безместности (Несуществование есть), а художник обнаруживает их рядом с собой, указывает на сущности косвенным образом, скрывает их за внешним, привносит в разговор о бесконечном значение конечности²⁴. Еще раз И. Бродский: Вещи вообще холопы мысли. Отсюда их формы, взятые из головы... их привязанность к месту... (подчеркнуто мной. — Е. Б.). В литературе абстракции вовлекаются в сюжет и, значит, пересекают границу между идеальным и физически реальным²⁵. Сам факт пересечения этой границы становится событием, формирующим сюжет художественного текста (Ю. Лотман). В итоге, философ, отображающий предельные объекты, вынужден жертвовать индивидуально-субъективным²⁶, а художник вправе разменять ничто на собственные черты (И. Бродский).

ЛИТЕРАТУРА

1. Биbihин В. В. Язык философии. — СПб., 2007.
2. Красиков В. И. Предельные значения в философии. — Кемерово, 1997.
3. Мамардашвили М. Картезианские размышления. — М., 1999.
4. Мамардашвили М. Мой опыт нетипичен. — СПб., 2000.
5. Руденко Д. И., Прокопенко В. В. Философия языка: путь к новой эпистеме // Язык и наука конца XX века. — М., 1995.
6. Смирнов И. Текстомахия: как литература отзывается на философию. — СПб., 2010.
7. Соломоник А. Философия знаковых систем и язык. — Минск, 2002.
8. Уайтхед А. Избранные работы по философии. — М., 1990.
9. Хофштадтер Д. Гёдель, Эшер, Бах: эта бесконечная гирлянда. — Самара, 2001.
10. Целищев В. Объекты математики: онтология и структура. — Новосибирск, 2003.
11. Эпштейн М. Философия возможного. — СПб., 2001.
12. Eco U. Kant and the platypus. Essays on language and cognition. — London, Vintage, 2000.
13. Kenaan H. The present personal: philosophy and the hidden face of language. — New York, Columbia University Press, 2005.
14. Merton T., Miłosz Cz. Listy. — Kraków, Znak, 2003.

²³ Мамардашвили М. Мой опыт нетипичен. — СПб., 2000. — С. 116.

²⁴ Смирнов И. Текстомахия: как литература отзывается на философию. — СПб., 2010. — С. 5, 16, 17, 25.

²⁵ Замечу, что для актуализации предельных объектов пригодны далеко не все языки семиосферы. Помимо естественного языка, это язык музыки и живописи. А вот язык математики не предназначен для локализации абстракций. Математическое высказывание не способно показать переход от абстрактного к конкретному, дискурсивному. Целищев В. Объекты математики: онтология и структура. — Новосибирск, 2003.

²⁶ Смирнов И. Текстомахия: как литература отзывается на философию. — СПб., 2010. — С. 26.

15. Priest G. *Towards Non-Being: The Logic and Metaphysics of Intentionality*. — Oxford: Oxford University Press, 2005.
16. Тексты, послужившие материалом для анализа
17. Kołakowski L. *Horror metaphysicus* // Kołakowski L. *Jeśli Boga nie ma. Horror metaphysicus*. — Poznań: Zysk, 1999.
18. Lem S. *Rien do tout, ou la Conséquence* // Lem S. *Doskonała próżnia*. — Kraków, Wydawnictwo literackie, 1985.
19. Lem S. *Jak ocalał świat* // Lem S. *Bajki robotów*. — Kraków, Wydawnictwo Literackie, 1964.
20. Miłosz Cz. *Jasności promieniste i inne wiersze*. — Warszawa, *Zeszyty literackie*. 2005, nr 5.
21. Лем Ст. *Ничто, или Последовательность* // Лем Ст. *Библиотека XXI века*. — М., 2004. — С. 65–76.
22. Лем Ст. *Как уцелела Вселенная* // Лем Ст. *Сказки роботов*. — М., 1993.

Публикация

Л. Ф. Чертов

ПРОСТРАНСТВО И СМЫСЛ В ФИЛОСОФИИ Э. КАССИРERA

Доклад Э. Кассирера «Мифическое, эстетическое и теоретическое пространство» (1930) представляет в концентрированном виде взгляды немецкого философа на роль категории пространства в науках о культуре. К анализу этой категории в разных аспектах Кассирер неоднократно обращался в своих работах. Ее теоретико-познавательный аспект был одной из центральных тем в уже книге «Познание и действительность. Понятие о субстанции и понятие о функции» (1910) (см.: [1]), где Кассирер прослеживает переход от субстанциальных к релятивистским концепциям в натурфилософии и науке. Трагуя, вслед за Лейбницем, пространство как «порядок возможных отношений», Кассирер распространяет в дальнейшем такое понимание пространства и на сферу гуманитарного знания. В своей изданной в 20-е гг. «Философии символических форм» Кассирер переходит от традиционного «натурфилософского» к новому «культурфилософскому» анализу пространства. В трех томах этого труда разворачиваются, в частности, разнообразные способы пространственного представления мира, среди которых научное познание оказывается одной из «символических форм», наряду с языком, мифом, религией, или искусством, причем в каждой из этих форм пространство приобретает и свое особое осмысление, и свою особую структуру¹.

Уже наука XIX в. продемонстрировала разные способы структурирования пространства в математике и эмпирической науке, с одной стороны, и в чувственном познании, с другой. Эти результаты были теоретически осмыслены в работе Р. Карнапа о пространстве², где проводилось структурное различие способов представления пространства в формальной математике, физике и чувственном созерцании. Кассирер, высоко оценивший работу Карнапа³, имел основания все же не удовлетворяться ее методологическими рамками, поскольку в ней не учитывалось значение категории

¹ См.: Кассирер Э. Философия символических форм. — Т. 1–3. — М.; СПб.: Университетская книга. 2002.

² Carnap R. Der Raum. Ein Beitrag zur Wissenschaftslehre. — Berlin, 1922. — *Erganzungshefte der Kant-Studien.* — № 56.

³ См.: Кассирер Э. Философия символических форм. — Т. 3. — С. 385.

пространства в развивавшихся науках о человеке. В частности, исследования этнографов (Дюркгейм, Кашинг и др.) показывали значение, которое пространственные представления имели для мифологического мышления, структурируя отношения человека к природе и обществу⁴ Существенное значение категория пространства приобрела и в исследованиях искусствоведов, показавших различия пространственного восприятия и в системах разных видов искусства (Гильдебранд), и в разных культурно-исторических средах, по-разному формирующих «художественную волю» (Ригль) или «формы видения» (Вёльфлин).

В публикуемом ниже докладе Кассирер находит поставленную А. Гильдебрандом проблему восприятия пространства в системе разных художественных представлений существенной не только для переосмысляющей себя эстетики, но и вообще для наук о культуре. В этой работе он снова возвращается к осмыслению пространства как категории гуманитарного знания, к философскому обоснованию ее значения для наук, в которых ключевую роль играет понятие смысла. «Чисто онтологическая, предметная характеристика того, что пространство и время *есть* не проникает еще в то, что они для строения познания *значат*» — заявляет Кассирер уже в начале своего доклада. Именно связь со смыслом позволяет осуществить перевод категории пространства из онтологической в культурологическую плоскость. В этом аспекте «функция осмысления» становится первичной и определяющей, тогда как пространственная структура оказывается вторичным и зависимым моментом. Она появляется только вместе с конкретным содержанием и лишь при определенном способе осмысления.

Одна и та же конфигурация линий, например, может быть по-разному увидена и интерпретирована. В зависимости от того, каким способом она будет осмысляться, она может трактоваться как абстрактная геометрическая фигура, как художественный рисунок, как наполненный мифологическими смыслами магический знак и т.п. Точно так же различаются между собой и в целом структура мифологического, художественного или физического пространства. В частности, мыслимое мифологическим сознанием антропоморфное пространство неоднородно, поскольку каждое место в нем наделяется особыми качествами и смыслами. Оно анизотропно, поскольку своими смыслами различаются и направления в разные стороны: подъем имеет смысл, обратный падению, движение влево оценивается иначе, чем движение вправо и т. д. Оно не обладает свойством бесконечности математического пространства, а наоборот, ограничено и т. п.⁵

Свою структуру имеет и художественное пространство, причем, как показал тот же Гильдебранд, в разных видах искусства оно различно. И даже в рамках одного и того же искусства, например живописи, пространственные изображения, выполненные в разных системах перспективы, представляют собой по-разному структурированные и по-разному осмысляемые «символические формы» — что было показано, в частности, Э. Панофским в работе «Перспектива как символическая форма» (1927)⁶, само название которой указывает на влияние Кассирера.

⁴ См.: Э. Кассирер Понятийная форма в мифическом мышлении // Кассирер Э. Избранное. Опыт о человеке.— М.: Гардарики. 1998.

⁵ Ср.: Кассирер Э. Философия символических форм. — Т. 2. — С. 99–101.

⁶ См. русский перевод: Панофский Э. Перспектива как «символическая форма». — СПб.: Азбука-классика. 2004.

Философски обоснованный Кассирером перевод категории пространства в сферу наук о культуре, установление связи этой категории со смыслом, предвосхищает будущую семиотику пространства как науку о способах выражения смыслов через пространственные отношения. В его работах пространство, осмысляемое в системе той или иной формы культуры — мифа, искусства или языка — показано как специфическая система символизма, как естественный посредник между чувственно воспринимаемыми явлениями и мыслимым содержанием, которое делается, благодаря такому переводу, более обозримым и понятным.

Эрнст Кассирер

МИФИЧЕСКОЕ, ЭСТЕТИЧЕСКОЕ И ТЕОРЕТИЧЕСКОЕ ПРОСТРАНСТВО

(Доклад на четвертом конгрессе по эстетике и теории искусства.
Гамбург. 1930)

[*Ernst Cassirer. Mythischer, ästhetischer und theoretischer Raum. (Der Vortrag auf dem IV Kongress für Ästhetik und Kunstwissenschaft. Hamburg. 1930).* Перевод выполнен Л. Ф. Чертовым по изданию: *Cassirer, Ernst. Symbol, Technik, Sprache: Aufsätze aus d. Jahren 1927–1933. Hamburg: Mainer Verlag. 1985. (Philosophische Bibliothek; Bd. 372). S. 93–119].*

Когда обдумывают место, которое проблема пространства и времени занимает в целом *теоретического познания*, и отмечают роль, которую она играла в историческом и систематическом развитии его основных вопросов¹, — тотчас же сталкиваются с характернейшим и важнейшим признаком. Пространство и время занимают особое и исключительное положение уже тогда, когда их постигают лишь как познаваемые *объекты*: в архитектурном строении познания они образуют две опоры, которые несут целое и это целое связывают. Но их более глубокое значение не исчерпывается лишь этой их объективной ролью. Чисто онтологическая, предметная характеристика того, что пространство и время *есть*, не проникает еще в сущность того, что они для строения познания *значат*. Специфическое значение вопроса о том, «что» есть пространство и время, кажется, состоит скорее в том, что с этим вопросом познание постепенно приобретает другое *направление*. Здесь оно постигает, прежде всего, как и почему подлинное обращение к внешнему осуществимо только через соответствующее обращение к внутреннему; здесь оно учится понимать, что горизонт предметности действительно открывается лишь тогда, когда духовный взор направляется не только

¹ Ср.: E. Cassirer: *Substanzbegriff und Funktionsbegriff* (1910), S. 88ff., 225ff., 380 ff. (Русский перевод П. Столпнера и П. Юшкевича: *Познание и действительность. Понятие о субстанции и понятие о функции.* — СПб., 1912. Репринт: СПб.: Университетская книга. 1996).

вперед на мир объектов, но и назад, на собственную «природу» и на функцию самого познания. Чем яснее, чем острее и осознаннее в истории познавательных проблем ставится вопрос о сущности пространства и времени, — тем яснее становится также и то, что их сущность не парит *перед* познанием как необъяснимое и, в конечном счете, непознаваемое нечто, но что она каким-то вполне определенным образом задана и коренится в его собственном бытии. Так познание, чем глубже оно проникает в структуру пространства и времени, тем вернее возвращается к себе самому, так схватывает оно лишь в них, как в своем предметном корреляте и противовесе, свои собственные исходные предпосылки и свойственный ему самому принцип. Познание хочет охватить бытие в его полном объеме, хочет измерить его в его пространственной и временной бесконечности, но оно постигает, в конце концов, что эта задача измерения разрешима лишь в том случае, если оно, прежде всего, установит и обеспечит меру для самого себя.

Понимание, которое мы приобретаем в рамках теоретического познания, подтверждается и расширяется тогда, когда мы учитываем другие важнейшие формы духовной деятельности. Здесь также обнаруживается первичное, исключительно центральное значение, которое имеет вопрос о форме пространства и времени. Контуры каждого *особого* мира форм лишь тогда можно с уверенностью нарисовать, присутствующий в них закон лишь тогда можно выявить и познать, когда этот общий коренной вопрос оказывается решенным. Не нужно подробно говорить в этой связи о том, как сильно определяет основные направления новой эстетики и всеобщей теории искусства, особенно в Германии, уже сама постановка этой проблемы. В этом смысле, например, Адольф *Гильдебранд* в известных и основополагающих исследованиях поставил «проблему формы». Как он подчеркивал, в вопросе о сущности формы лишь тогда можно прийти к ясности, когда предварительно будет поставлен и прояснен вопрос о сущности пространства и пространственного изображения. «Не требуется, пожалуй, ближайшего обоснования того, — так говорится уже в начале исследования Гильдебранда, — что наше отношение к внешнему миру, поскольку он существует для глаза, опирается, прежде всего, на познание и представление пространства и формы. Без них совершенно невозможна никакая ориентация во внешнем мире. Мы должны, таким образом, рассматривать пространственное представление вообще и представление формы как ограниченного пространства, в частности, как существенное содержание или существенную реальность вещей. Если мы противопоставим предмет или это пространственное представление о нем тому изменчивому впечатлению, которое мы можем от него получить, то все явления окажутся только выразительными образами нашего пространственного представления, и ценность явления будет измеряться силой выразительности, которой оно обладает как образ пространственного представления»². Было бы невозможно, чтобы за этим вопросом о структуре живописного, пластического, архитектурного пространства здесь также не встал бы всеохватывающий вопрос о принципе художественного формообразования вообще, и чтобы отсюда не открывались новые пути для его формулирования и решения. Если мы продолжим аналогию между теоретико-познавательной и эстетической проблемами, то, пожалуй, появится основание надеяться, что как раз проблема пространства

² А. Hildebrand. Das Problem der Form in der bildenden Kunst. — Straßburg 1893. — S. 1. (Русский перевод В. Фаворского и Н. Розенфельда: А. Гильдебранд. Проблема формы в изобразительном искусстве. — М.: Мусaget, 1914. Перепечатано: М.: Изд-во МПИ, 1991).

могла бы стать основанием нового *самоосмысления* эстетики: осмысления, которое не только делает обозримым ее собственный предмет, но может также прояснить ее собственные имманентные *возможности*, — понимание специфических законов формы, которым подчиняется искусство.

Но, прежде чем я приступлю к обсуждению деталей, попытаемся еще раз сориентироваться в целом. Стремясь запечатлеть теоретико-познавательное развитие проблемы пространства в одной краткой формуле, можно сказать, что основная тенденция этого развития и его существенный результат состоит в том, что из воззрений на природу и сущность пространства в познании возобладало, и все более утверждается *предпочтение понятия порядка перед понятием бытия*. Понятие бытия не только образует начальный и исходный пункт научной философии, но оно также как будто систематически охватывает совокупность ее возможных вопросов и ответов. Этот примат понятия бытия заложен, по убеждению основателей научной философии и создателей логики, уже в чистой форме самого высказывания. Уже формальный характер предикации заключает в себе с необходимостью, что то, для чего предикация имеет силу и к чему она отнесена, установлено как нечто существующее, и только как существующее должно быть определено. Все суждения требуют в качестве своих «терминов», в качестве исходного пункта и основания, бытие того, о чем утверждаются; все, в узком смысле «логические» способности, все способности мышления и высказывания предполагают, что мыслимое и высказываемое *есть*. «Ибо без сущего, в котором оно определено, тебе не найти мышления» — так формулирует эту идентичность уже Парменид³. В аристотелевской логике и метафизике эта связь еще теснее и крепче постольку, поскольку теперь бытие, «субстанция», выразительно восходит на вершину всех категорий — как то, что категоризуется, *κατηγορεῖν*, что только и делает возможным и обоснованным само высказывание. Всем утверждениям о свойствах и отношениях, всем определениям чего-то как «этого» или «того», «здесь» или «там» всегда должно быть предпослано фундаментальное определение бытия, и с этой пред-посылкой (*Voraus-Setzung*) они необходимо связаны. Но этот столь простой, столь естественный и само собой разумеющийся исходный пункт всех логических рассуждений сразу же становится трудным и проблематичным, коль скоро с ним подступают к «логике пространства». Ибо, какое бытие — так нужно теперь ставить вопрос — является таким, которое подобает пространству? Что мы должны ему приписать какое-то бытие, кажется неизбежным, — поскольку как бы иначе мы вообще могли о нем *говорить*, как бы мы могли приписывать ему то или иное качество, указывая на него и определяя его как то или это, такое, а не иное? И, однако, с другой стороны, в то мгновение, когда мы утвердимся в этом требовании, вырастает опаснейший теоретический конфликт. Он лежит в том феноменологическом своеобразии, в том простом обстоятельстве, что бытие пространства, равно как и времени, неравнозначно бытию «вещей», но специфически отличается от них. Если мы все-таки держимся того, что такие «вещи» как пространство и время являются родом бытия, как всеохватывающей категории, — то оказывается, что этот род отныне сам означает только еще кажимость. Он охватывает теперь не только разное, но противоречивое и конфликтующее. И это относится к одной из сложнейших задач

³ Parmenides: Fragment 8 (35). (Ср.: русский перевод А. В. Лебедева: «Одно и то же — мышление и то, о чем мысль. Ибо без сущего, о котором она высказана, тебе не найти мышления». Фрагменты ранних греческих философов. — Ч. 1. — М.: Наука, 1989. — С. 291).

метафизики, — как разрешить такое противоречие, как объединить друг с другом род бытия самих пространства и времени и род бытия *содержания*, которое наполняет то и другое. Здесь не место развивать диалектику этой проблемы и проследить совокупность антиномий, которые в ходе истории теоретического познания появлялись на этой почве. Не только развитие метафизики, но также развитие классической физики стоит под знаком этой антиномии. Физике, даже физике Ньютона, при всем величии ее общего замысла, не удалось справиться с этими метафизическими сложностями. Она также вынуждена, в конце концов, в корне перевернуть «сущность» пространства и времени, которые она стремится познать, она должна то и другое, говоря словами Канта, сделать «существующими нелепостями» («*existierenden Undingen*»)⁴. Взятое с этой точки зрения, понятие вещи, которое устанавливает чисто субстанциальную категорию, тотчас превращает абсолютное бытие пространства в его небытие, делает его из всеохватывающей и всеобосновывающей вещи (*Ding*), напротив, чем-то беспредметным (*Unding*).

Принципиальное разрешение этих сложностей в философии, как и в естествознании, оказалось возможным лишь тогда, когда они, идя разными путями, выработали новое фундаментальное и всеобщее понятие, которое постепенно все яснее и осознаннее стало доминировать над метафизической категорией субстанции. Эта роль выпала категории *порядка*. Интеллектуальная борьба, которая тем самым установилась, выступает исторически яснее всего в лейбницианской философии. Лейбниц также подводит все существующее под категорию субстанции; и вся метафизическая действительность раскладывается им в совокупность монад, в бесконечное множество индивидуальных субстанций. Но как логик и математик он следует уже в ином направлении. Ибо его логика и «*Matthesis universalis*» более не остаются исключительно под властью понятия субстанции, но подчиняются всеохватывающему учению об *отношении*. Так же, как он определяет действительность через субстанцию, так и истину он определяет через понятие отношения. Фундамент истины лежит в отношении. И это понятие отношения, и *порядок* раскрывают ему лишь теперь истинную природу пространства и времени, оформляют и включают их обоих в непротиворечивую систему познания. Противоречия, которые проистекали из ньютоновых понятий абсолютного пространства и абсолютного времени, были устранены Лейбницем, за счет того, что и то и другое были преобразованы из вещей в порядки. Пространство и время есть не субстанции, но, скорее, «реальные отношения», они имеют свою подлинную объективность в «истине отношений», но не в какой-то абсолютной реальности. В *этом* аспекте Лейбниц уже с полной ясностью предвосхитил то, что применительно к проблеме пространства и времени нашла современная физика. Ибо и для последней больше нет бытия пространства, которое как-то стоит *рядом* с бытием материи, и в которое, как в заранее данное, затем помещается материя, как телесная масса. Пространство перестает быть «вещью среди вещей»; у него отнимается последний остаток физической предметности. Мир определяется больше не как целое, образуемое телами «в» пространстве и не как события «во» времени, но берется теперь как «система событий», «*events*», как говорит

⁴ Ср.: I. Kant. KdrV A 39/B 56: Кант ссылается здесь на «представителей математического естествознания», которые «утверждают абсолютную реальность пространства и времени» и, тем самым, «должны признать наличие двух вечных и бесконечных нелепостей (*Undinge*) пространства и времени...». (См.: И. Кант. Критика чистого разума. Перевод Н. Лосского.— М.: Мысль, 1994. — С. 60).

Уайтхед⁵, и в определение этих событий, в их закономерный порядок пространство и время входят как условия, как существенные и необходимые моменты.

Но, кажется, дамы и господа, что я с этими рассуждениями, уже достаточно далеко отклонился собственно от темы, которая передо мной поставлена. Ибо, какая взаимосвязь, можете вы мне возразить, имеется между этими изменениями в *теоретическом* представлении и теоретическом обосновании пространства и проблемой художественного созерцания и художественного формообразования? Не следует ли последнее своему собственному закону, не идет ли оно вообще уверенно и не оглядываясь на спорные вопросы метафизики и через все законы научного объяснения мира своим собственным путем? И, однако, эту самостоятельность и самодостаточность, эту собственную «автаркию» эстетического нельзя также слишком переоценивать, не делая натяжек. Ибо хотя в сфере духа имеются совершенно ясно определенные очертания и твердо ограниченные друг от друга формы; но менее, чем где-либо, мы имеем право рассматривать эти устанавливаемые отличия в качестве жестких рубежей — мы можем считать эти дистинкции только условными различиями. Для духовного универсума действителен скорее в еще более всеохватывающем и глубоком смысле тот принцип, который греческая философия устанавливала как основной закон физического космоса: принцип всеобщей симпатии (συμπάθεια τῶν ὄλων)⁶. Каждая отдельная сторона, которая с ним соприкоснется, заставляет целое сразу же отзываться и вибрировать; каждое изменение отдельного момента имплицитно и неявно уже заключает в себе новую форму целого. Так переход от понятия бытия к понятию порядка, который мы показали в сфере теоретического исследования, кроет в себе исключительно общезначимую и плодотворную проблему, *постановку вопроса*, существенную также и в чисто эстетическом аспекте. Если исходят из категории бытия, то оказывается, что эта категория, при всем безграничном *применении*, на которое она пригодна, даже в этом применении не претерпевает никакого внутреннего изменения и преобразования. Ибо именно абсолютная идентичность, единство и одинаковость в себе самом, образуют основные логические свойства бытия. Оно не может изменить свою природу, не отрекаясь от нее и не теряя ее в этом изменении, не впадая в свою противоположность — небытие. Эта незыблемая идентичность бытия была провозглашена ее философским первооткрывателем Парменидом: «Оставаясь тем же самым в том же самом, оно покоится само по себе. И в таком состоянии оно остается стойко, ибо неодолимая Ананка держит (его) в оковах предела, который его запирая — объемлет»⁷. В противоположность этому единству и этой неподвижности понятия бытия, понятие порядка изначально отмечено и выделено моментом различия, внутреннего многообразия. Как для бытия идентичность, так для порядка многообразие образует в известной мере ключевой элемент, в котором только они существуют и могут приобретать свою форму. Как понятие бытия требует в качестве

⁵ Ср.: A. Whitehead. An Enquiry concerning the principles of Natural knowledge. — Cambridge, 1919; Его же: Process and reality. An essay in Cosmology. — Cambridge, 1929. — S. 101, 111, 326.

⁶ Об этом мотиве греческой философии см.: Plotin: Enneaden IV, 3, 8; о его значении для стоиков см.: Stoicorum veterum fragmenta. — Vol. IV. — Stuttgart, 1968. — S. 137. О принципе «мировой симпатии» в астрологии см.: E. Cassirer: Die Begriffsform im mythischen Denken (1922). In: Wesen und Wirkung des Symbolbegriffs. — 1956. — S. 39.

⁷ Парменид. Фрагмент 8 (29–31); перевод А. В. Лебедева. Фрагменты ранних греческих философов. — Ч. 1. — М.: Наука, 1989. — С. 291.

своего коррелята единство — «*ens et unum convertuntur*», как это формулировала схоластика, — так существует аналогичная корреляция между множеством и порядком. Коль скоро при этом во всем теоретическом воззрении на действительность и особенно в теоретической трактовке и понимании пространства центр тяжести исследования качнулся от полюса бытия к полюсу порядка, то тем самым достигнута победа плюрализма над абстрактным монизмом, многообразия над однообразием. При доминировании понятия порядка могут свободно и легко ужиться друг с другом разнороднейшие духовные образования и разнообразнейшие структурные принципы, которые в понятиях бытия и неизменного пространства, где вещи сталкиваются между собой, выглядят как взаимоисключающие и враждующие друг с другом. Правда чистая функция понятия порядка одна и та же, на какую бы особую материю и в какой бы специальной области духа она бы ни распространялась. Дело всегда идет, говоря в общем, о том, чтобы неограниченное ограничить и относительно неопределенное определить. Но эта универсальная задача определения и ограничения может быть теперь исполнена с очень разных точек зрения и с разными прицелами. Когда Платон противопоставляет явление и идею, многое и единое, беспредельное и предел — то это противопоставление распространяется им, прежде всего на функцию логического или, в самом широком смысле, «теоретического» определения. Существенным и необходимым средством ограничить и связать неограниченное является чистая функция мышления. Лишь она делает возможным переход от становления к бытию, от потока явлений к царству чистой формы. Так связывается членение многообразного в форму понятийных обобщений и понятийных разделений, в некий синопсис, который вместе с тем есть и диарезис. В этом двояком направлении, как в основном направлении логического вообще, движется работа диалектиков. Как не произвольно расчленяет жрец свою жертву, но делает это по всем правилам искусства, в соответствии с ее естественными суставами — так познает и разделяет бытие на его роды и виды истинный диалектик. Этот способ членения, это *διαρῆσθαι κατὰ γένη*, это *τέμνειν κατ' εἶδη*⁸ является существенной задачей, которую он должен решить и которую ему надлежит иметь в виду в своем мышлении. Но это искусство расчленения и сочленения, разграничения и воссоединения, заложенное так глубоко, и столь необходимое для теоретического понимания мира, представляет собой все же не единственный способ, в котором дух овладевает миром и этот мир формирует. Имеются другие исходные модусы этого формообразования, в которых также сохраняется основная идея разделения и соединения, членения и охвата, и где, тем не менее, то и другое подчиняются иному господствующему закону, иному принципу формы. Не только теоретическое понятие способно привносить определенность в неопределенное, позволять хаосу становиться космосом. Функция художественного созерцания и изображения также обладает этой способностью и ее в первую очередь осуществляет. Также и в ней живет свой способ разделения и соединения, — соединение, которое в то же время является разделением. Но то и другое производятся здесь не средствами мышления и теоретического познания, а средствами чистого образа (*Gestalt*). То, что Гёте говорит о поэзии, имеет силу и для каждой формы художественного творчества (*Gestaltung*):

⁸ «Различать все по родам»; «подразделять по видам»: Софист. 253d1, Федр. 277b8. (См.: Платон. Сочинения: в трех томах. — Т. 2. — М.: Мысль, 1970. — С. 219, 376). Ср.: E. Cassirer: *Logos, Dike, Kosmos, in der Entwicklung der griechischen Philosophie* (1941). — S. 3, Anm. 1, где приведены фрагменты диалогов «Софист» 264c, 267d, «Федр» 273d, 277b, «Государство» 454a и «Политик» 285.

она всегда разделяет непрерывно текущие ряды происходящего, «их оживляя, чтоб они ритмично шли»⁹. Это «живительное разделение» не ведет здесь, как в логической, теоретической сфере к различению видов и родов, к системе чистых понятий, которые иерархически упорядочены по степени их общности, чтобы представить нам бытие одними лишь средствами этой иерархии. Оно само остается скорее верным основному принципу жизни; оно позволяет возникать индивидуальным произведениям, в которые производящая их творческая фантазия вдыхает дух жизни, и на которые оно способно со всей свежестью и непосредственностью жизни. Но такая способность творческого воображения присуща также и мифу, — в то время как он, с другой стороны, определяется иным законом формы и движется, в известной мере, внутри иного «измерения». Ибо миф также имеет свой собственный способ преодолевать, обживать и прояснять хаос. Он не остается стоять при лабиринте отдельных демонических сил, которые этому мгновению дают возникнуть и которые это мгновение снова поглощают. Он позволяет скорее эти силы противопоставить в состязаниях и в столкновениях — и он, наконец, допускает появление из самого этого спора картины единства, которое охватывает все бытие и становление и равным образом господствует над людьми и богами и их связывает. Нет ни одной усовершенствованной системы мифологии и ни одной великой религии культуры, которые бы ни сложились на некотором пути от полностью «примитивных» начал к этому представлению совместного порядка событий. В индогерманском кругу это воззрение отпечаталось в идее *Rita* — того всеохватывающего правила, которому следует все происходящее. «Согласно правилу (*Rita*) — так говорится в одном из гимнов Ригведы — текут реки, согласно нему вспыхивает утренний свет; согласно нему тянется нить порядка; как пророчица не ошибаются пути небес» [*Rigveda* I, 124,3].

Но мы прослеживаем здесь эту взаимосвязь лишь постольку, поскольку она может служить приобретению более глубокого взгляда на развертывание *пространственного* порядка и многообразии возможных пространственных образований. И здесь обнаруживается, прежде всего, нечто важнейшее для нашего рассмотрения: что имеется не одно всеобщее, абсолютно устойчивое созерцание пространства, но что пространство получает свое определенное содержание и свою специфическую структуру лишь от *смыслового порядка* (*Sinnordnung*), в рамках которого оно соответствующим образом формируется. Смотря по тому, будет ли оно мыслиться как мифический, как эстетический или как теоретический порядок, изменяется также и «форма» пространства — и это изменение затрагивает не только отдельные и подчиненные черты, но оно касается его как целого, его принципиальной структуры. У пространства нет абсолютно данной, во всех случаях устойчивой структуры; но оно получает эту структуру лишь благодаря общей связи смыслов, в пределах которой осуществляется его построение. Функция осмысления первична и определяет, пространственная структура — вторичный и зависимый момент. Что все эти пространства, имеющие разный характер осмысления и разное происхождение смыслов, — мифическое, эстетическое и теоретическое пространство — связаны друг с другом, есть только лишь чисто формальное определение, которое выразилось острейшим и точнейшим образом в данном Лейбницем определении пространства, как «возможности сосуществования» и как порядка в возможном сосуществовании (*orde des coëxistences possible*)¹⁰. Но эта чисто

⁹ Ср.: Гёте. Фауст. I, 146 и след.

¹⁰ Ср.: Leibnitz. Hauptschriften (hrsg. von Cassirer). — Bd. 1. — S. 134 f., Bd. 2. — S. 401, 463, 468.

формальная возможность имеет теперь очень разные способы своего осуществления, своей актуализации и конкретизации. Что ближайшим образом подходит мифическому пространству, то соответствует, с одной стороны, характерной мифической *форме мышления*, а, с другой стороны, специфическому *чувству жизни*, которое присуще всем произведениям мифа и придает им свою специфическую тональность. Если миф разделяет друг от друга правое и левое, верх и низ, различные окрестности неба, восток и запад, север и юг, то он имеет дело здесь не с местами и положениями в смысле нашего эмпирически-практического пространства, ни также с точками и направлениями в смысле нашего геометрического пространства. Каждое место и каждое направление надлено скорее определенным мифическим качеством и им известным образом заряжено. В целом содержании, его смысл, его специфическое различие зависит от этого качества. То, что здесь будет найдено и установлено — это не геометрические определения, также как и не физические «свойства»; это определенные магические черты. Святость или обмирщенность, открытость или замкнутость, благодать или проклятье, освоенность или отчужденность, обещание счастья и или грозная опасность — все это признаки, по которым миф отделяет друг от друга места в пространстве и по которым он различает пространственные направления. Каждое место имеет здесь свою особую магически-мифическую атмосферу: так как оно только потому есть, что за ним закреплены определенные действия, что от него исходят добро и зло, божественные и демонические силы. По этим магическим силовым линиям членится и структурируется целое мифического пространства и вместе с ним целое мифического мира. Как и в пространстве нашего опыта, в нашем геометрически-физическом пространстве каждое бытие имеет определенное отведенное ему место, как небесные тела занимают свои места и вращаются по определенным орбитам, — то же относится и к мифическому пространству. Нет ни одного существования или изменения, ни одной вещи и ни одного процесса, ни одного элемента природы и ни одного человеческого действия, которые бы не были таким образом пространственно фиксированы и обусловлены. Форма этого пространственного соединения и особая фатальная необходимость, которые ему присущи, непреложны; — ничто не ускользает от них. Мы можем еще сегодня непосредственно проследить по картине мира первобытных народов власть, присущую этому пространственному воззрению. Так Cushing разработал этот момент в своем замечательном изложении картины мира индейцев зуни¹¹. У этого племени в соответствии с определенным мифическим образцом оформляется не только трактовка физического пространства, пространства природных вещей и природных событий, но также и трактовка всего *жизненного пространства*. Не только такие разные элементы, как воздух и огонь, вода и земля, разные цвета, разные роды и виды живых существ, растений и животных принадлежат разным пространственным областям, с которыми они связаны силами внутреннего родства и изначальной магической симпатии, — но подобная принадлежность определяет так же и порядок членения общества, пронизывает всю совместную деятельность и жизнь. Физический и социальный космос обусловлены насквозь, вплоть до мелочей, до тончайших деталей, мифическим различием пространственных мест и пространственных направлений;

¹¹ См.: русский перевод в работе Э. Кассирера: Понятийная форма в мифическом мышлении // Кассирер Э. Избранное. Опыт о человеке. — М.: Гардарика, 1998. — С. 243–248. Ср.: Cushing: Outlines of Zuni creation myths Washington 1896. См. также: Э. Кассирер. Философия символических форм. — Т. 2. — М.; СПб.: Университетская книга, 2002.

тот и другой являются ничем иным, как контрапунктом и отражением лежащего в основе представления о пространстве. Кант в известной статье докритического периода поставил вопрос об «основании различий сторон в пространстве»¹². Если такой вопрос поставить не о пространстве математики и естествознания, а о мифическом пространстве, то окажется, что решающий мотив, который лежит в основе всех мифических различий между местами или направлениями, нужно искать во внутреннем сплетении, которое мифические чувство и фантазия находят среди определений пространства и *света*. В то время как чувство и фантазия отделяют и противопоставляют друг другу день и ночь, свет и тьму и погружаются в их происхождение, лишь вместе с ними разводятся друг от друга и разные определения пространства — и они разделяются теперь не по объективным, взятым лишь из «мира вещей», признакам, но каждое из них появляется в иной нюансировке и окраске, появляется как погруженное в свое собственное душевное переживание. Восток есть источник света равно как и источник зарождения жизни; запад есть место заката, страха, царства мертвых. Я не могу здесь больше вдаваться в детали этого мировоззрения и в его многообразные нюансы — я только еще раз выделю главную черту, существенную и решающую для нашей проблемы. Только с учетом универсальной *смысловой функции* мифа, пронизывающей его вдоль и поперек, постоянного ее воспроизведения, делается понятной форма мифического пространства в целом, так же как и его образование и членение в деталях, раскрываются его сущность и его своеобразие.

Если мы теперь обратимся к понятию эстетического пространства, особенно к рассмотрению того, как пространство конституируется в отдельных изобразительных искусствах, в живописи, в скульптуре, в архитектуре, то мы тотчас же попадем в иную атмосферу. Ибо теперь мы переносимся одним махом в новую сферу, в сферу чистого *изображения* (*Darstellung*). Однако каждое настоящее изображение ни в коей мере не является чисто пассивной *копией* мира; но оно есть новое *отношение*, в которое человек себя ставит к миру. Шиллер сказал в письмах об эстетическом воспитании, что созерцание, «рефлексия», которое он считал основными предпосылками и исходными моментами художественного созерцания, является первым «свободным» из данных человеку отношений ко вселенной. «Когда страсть непосредственно охватывает свой предмет, то самоанализ отступает. Природная необходимость, которая с безраздельной властью господствовала бы над человеком в состоянии чистого переживания, в состоянии рефлексии отпускает его; в чувствах происходит мгновенное умиротворение, само время, вечно меняющееся, останавливается, в нем рассеянные лучи сознания собираются, и *форма*, подобие бесконечного, отражается в преходящей материи»¹³. Это своеобразие и это происхождение художественной *формы* соответствует своеобразию эстетического *пространства*. Последнее можно сравнить с мифическим пространством в том, что оба они, в противоположность абстрактной схеме, которую строит геометрия, являются совершенно конкретными видами пространственности. Эстетическое пространство также является настоящим «жизненным пространством» («*Lebensraum*»), которое строится не как теоретическое, средствами чистого мышления, но за счет одного лишь чувства и фантазии. Но чувство и фантазия переносятся уже на иную почву и приобретают, в сравнении с миром мифа, в известной мере иную степень свободы. Художественное

¹² См. И. Кант. О первом основании различия сторон в пространстве // И. Кант. Сочинения в шести томах. — Т. 2. — М.: Мысль, 1964. — С. 369–379.

¹³ F. Schiller. Ästhetische Briefe, 25. Brief.

пространство так же наполнено и пронизано интенсивными ценностями выражения, оживлено и приведено в движение сильными динамическими контрастами. И однако это уже больше не то *непосредственное* жизненное движение, которое проявляется в основных мифических аффектах надежды и страха, в магических превращениях и закланиях, в стремлении постигнуть «священное» и в ужасе перед соприкосновением с табуированным и нечистым. Ибо как содержание художественного изображения объект отодвигается на новую дистанцию, вдаль от Я — и лишь таким образом приобретает свое собственное бытие, новую форму «предметности». Эта новая предметность есть то, что характеризует также эстетическое пространство. Демонизм мифического мира в нем побеждается и разрушается. Оно более не охватывает человека таинственными неизвестными силами; оно не опутывает его больше магическими связями, — но оно стало, благодаря основной функции эстетического *изображения*, также лишь собственным содержанием *представления*. Подлинное «представление» есть всегда противопоставление; оно исходит от Я и разворачивается образующими его силами; но оно познает в изображенном собственное бытие, свою сущность, свой закон — оно позволяет ему *возникать* (*erstehen*) из Я, чтобы его в то же время в соответствии с этим законом *преодолеть* (*bestehen*) и созерцать его в этом объективном состоянии. Так эстетическое пространство не более, чем мифическое, является сцеплением и взаимодействием сил, которые охватывают человека извне и которые преодолевают его благодаря своей аффективной власти — оно есть скорее совокупность возможных способов формообразования, в каждом из которых раскрывается новый горизонт предметного мира.

Здесь не должен ставиться вопрос о том, как эта общая функция эстетического пространства сказывается в отдельных искусствах и как она в них различается. Он будет в ходе нашего конгресса темой тщательных исследований специалистов — и я не чувствую себя ни уполномоченным, ни способным, эти исследования предвосхищать. Да будет позволено только одно самое общее методическое замечание. С тех пор как Лессинг впервые установил принцип, согласно которому подлинное разграничения видов искусства должно исходить из природы чувственных *знаков*, используемых каждым из этих видов, этот способ рассмотрения проводился все более и с возрастающим успехом. Как Лессинг, в соответствии со своим принципом провел границы между живописью и поэзией, как он сопоставил с первой «фигуры и цвета в пространстве», а со второй — «артикулированные звуки во времени», и как он прояснил и систематически рассмотрел совокупность возможных *предметов* поэтического и живописного изображения¹⁴, — так Гердер перенес подобный принцип на музыку и на пластику. Классификация разных восприятий и чувственных сфер дает вместе с тем, согласно ему, естественное разграничение и естественное членение отдельных видов искусства. «У нас есть чувство, воспринимающее отдельные части целого, находящиеся вне нас, одну рядом с другой, чувство, воспринимающее их одну за другой, и третье, охватывающее их слитно одну в другой: это зрение, слух и осязание»¹⁵. Из этой естественной триады можно непосредственно вывести раз-

¹⁴ Lessing: Laokoon: Oder aher die Grenzen der Mahlerey und Poesie (1766), Kap. XVIff. (См.: русский перевод Е. Н. Эдельсона, под ред. Н. Н. Кузнецовой: Лессинг. Лаокоон, или о границах живописи и поэзии. — М.: ГИХЛ, 1957. — С. 187).

¹⁵ Herder: Plastik. Einige Wahrnehmungen über Form und Gestalt aus Pygmalions bildendem Traum. (И. Гердер. Пластика. Некоторые наблюдения о форме и образе из творческого сна Пигмалиона // И. Г. Гердер. Избранные сочинения. — М.; Л., 1959. — С. 189).

личия искусств — границы между искусством поэзии и музыки, музыки и живописи, живописи и пластики. Также в новейших исследованиях об эстетической природе пространства все больше вступают на этот путь — указывают особенно на принципиальное различие «оптического» и «гаптического» пространства, пространства визуального восприятия и пространства осязания, для того, чтобы достичь ясности относительно образующего принципа и собственного круга задач отдельных искусств. Плодотворность таких исследований никоим образом не должна оспариваться — и, тем не менее, их не достаточно, на мой взгляд, для того, чтобы обнажить собственное ядро проблемы, которая здесь лежит в основании. Ибо отличия только *способа* изображения, особого модуса формообразования, который живет в каждом искусстве, никогда не могут стать вполне понятными и проницаемыми исходя из одного лишь материала изображения. Если Лессинг предпосылал «Лаокоону» сентенцию Плутарха: ὕλη καὶ τρόποις μίμησις διαφέρουσιν¹⁶, то мы должны, как мне представляется, переместить центр тяжести рассмотрения с первого момента на второй, — со стороны ὕλη на сторону τρόπος. Говоря языком современной феноменологии, в терминах Гуссерля, здесь существенное — не хилетический, а ноэтический момент, не чувственная ὕλη, а интенциональная μορφή¹⁷. Я не могу здесь систематически проводить или систематически обосновывать эту точку зрения: я хочу только в заключение еще попытаться ее коротко пояснить на отдельном примере. Если мы остаемся еще в области отдельного вида искусства, которое, по Лессингу, ограничено определенной областью чувственных знаков, то уже каждый вид искусства охватывает самые разные τρόποι, самые разные пути и возможности пространственного и временного формообразования. Если мы посмотрим, скажем, на поэтическое искусство, то лирическое стихотворение, эпос и драма формируются каждое в своей временной сфере, также как и в своем особом временном такте. Августин в своем анализе понятия времени, который представляет исторический поворотный пункт и вершину в феноменологическом анализе и разъяснении, сказал, что нет, в сущности, трех разных времен: прошлого, настоящего и будущего. Скорее есть три разных аспекта времени, которые все имеют дело с одним настоящим. Есть настоящее прошедшего, настоящее настоящего и настоящее будущего: первое мы называем памятью, второе — созерцанием, а третье — ожиданием¹⁸. В соответствии с этими модусами времени — памятью, созерцанием и ожиданием — делится также поэтическое время — и в соответствии с этой триадой можно определить и разграничить друг от друга роды, γένη поэзии, — эпос, лирику и драматическое искусство. Каждый из них стоит под иным «знаком» времени — и каждый из них дает времени особый нюанс, позволяет ему появляться как бы в особой «окраске». Эпос укутывает все, что он охватывает, в чистую форму воспоминаний и, тем самым, — в покрывало прошлого; лирическое стихотворение пульсирует в непосредственно настоящем чувства и позволяет возрождать его присутствие в непосредственном созерцании; драма существует и живет только в движении в будущее, — в страстном напряжении, которое будущее предупреждает и будущее предвосхищает. Лирический поэт

¹⁶ «Они отличаются как по материалу, так и по способу подражания».

¹⁷ См.: Э. Гуссерль. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. — Кн. 1. — § 85. — М., 1999.

¹⁸ См.: Августин. Исповедь. Кн. XI. Гл. 13–28. Ср. также: Э. Кассирер. Философия символических форм. — М.; СПб.: Университетская книга. — Т. 3. — С. 134.

всегда стоит, в принципе, в сегодняшнем дне, в точке сейчас, откуда также он поворачивается к моментам не-сейчас: *еще не и уже не*.

Не шагай быстрее, чем время
Дня грядущего едва ли
Хуже день, что скрылся, минув.
Здесь, где Радость мы познали,
Здесь, где я, весь мир отринув,
Мир обрел, порвав со всеми,
Будем оба как в пустыне.
Завтра — завтра, нынче — ныне.
То, что было, то, что будет,
Вдаль не гонит, вспять не нудит¹⁹.

Так говорит настоящий большой лирик, так говорит *Гёте*: но этот характерный временной пафос не есть пафос эпоса или драмы. Эпос погружен в прошлое как чисто ставшее, и он должен в известном смысле в этом прошедшем оставаться, чтобы он мог быть образован в соответствии с законом его формы — драма также пребывает там, где она, как историческая драма прошедшего, кажется действующей, говоря словами Шекспира «среди потока, бури и вихря страсти»²⁰ и приобретает от него временную динамику, свою силу порыва и увлечения. Так на этом примере становится ясно, как в каждом искусстве, несмотря на чувственный материал, которым оно оперирует, несмотря на изобразительные средства, каждое особое направление и каждый особый смысл изображения является живым и действенным — и как из этого смысла вытекает форма его пространственного и временного созерцания.

Позвольте мне дамы и господа эти рассуждения закончить. В теме, которую я первоначально выдвигал, было предусмотрено еще одно существенное продолжение: к анализу мифического и эстетического пространств нужно было бы прибавить анализ «теоретического» пространства, чистого метрического пространства математики и математической физики. Но вы поймете и простите, что я эту проблему, которая стоит в центре современной физики, пожалуй, предпочел бы совсем обойти, чем ее сейчас в короткое время еще рассматривать. Разрешите мне поэтому, теперь больше не вдаваться в развернутое изложение этой стороны моей темы, которое я дал в другом месте, в третьем томе моей «Философии символических форм»²¹. В конфликте интересов между предметными требованиями стоящей передо мной задачи и строгими правилам нашего конгресса я предпочел бы скорее нанести ущерб моей теме, чем конгрессу и специалистам докладчикам, — тем более что я как первый докладчик нашего заседания чувствую себя в особой мере связанным с его законами и не хочу подавать дурной пример. Все равно рассуждения, которые я вам здесь изложил, не могли бы претендовать на то, чтобы в какой-либо мере исчерпать проблему, которую я себе

¹⁹ Гёте. Западно-восточный диван. Книга Зулейки. Зулейка Наме. Приглашение. Перевод В. Левина // И. В. Гёте. Стихотворения. — М., 1979. — С. 309–310.

²⁰ Ср. Гамлет, III акт, сцена 2, стих 7f., где Гамлет говорит актерам: «In the very torrent, tempest, and, as I may say, the whirlwind of passion, you must acquire and beget a temperance». [«В самом потоке, в буре и, я бы сказал, в смерче страсти вы должны усвоить и соблюдать меру» — перевод М. Лозинского].

²¹ См.: Э. Кассирер. Философия символических форм. Т. 3, ч. 2, гл. 3. Его же: Познание и действительность. Понятие о субстанции и понятие о функции. Гл. 3.

поставил. Они должны были быть только первым шагом к тому, чтобы организовать работы нашего конгресса; они были попыткой очертить некоторые рамки, в пределах которых могут развиваться исследования и дискуссии. Наполнение этих рамок я могу с уверенностью ожидать от следующих докладов, в которых специалисты будут пытаться обсуждать специальнейшие проблемы своих особых областей. Итак, я прошу вас, дамы и господа, мои рассуждения рассматривать лишь как попытку первой ориентировки и беглого очерчивания границ. Теоретическая, особенно философская мысль не может отказаться от таких разграничений, но она должна при этом конечно, осознавать, что границы, которые мысль ставит, не должны застывать как твердые стены, — что они должны оставаться подвижными границами, чтобы схватывать в себе богатство и движение явлений. Этот двойной ход мысли, это чередование установления и снятия границ, отмечено в стихотворения Рюккерта из «Мудрости брахмана», которыми мне хотелось бы закончить выступление:

Кто ставит мысленно условные границы,
А после убирает прочь, тот понимает мир.
Как ловит геометр пространство сетью линий,
Так мысль себя в законах постигает,
Чертя земные карты мира,
И ожидая карт звездных духа,
Который, между тем, идет своим путем
Как будто по полю гуляя,
Без страха потерять дорогу²².

Позвольте мне, дамы и господа, выразить пожелание и надежду, что наша совместная непринужденная работа, будет свободно проходить и развиваться, но что она, тем не менее, соблюдает определенное и ясное направление: что она продвинет нас на шаг дальше в направлении тех «звездных карт» духа, которые мы сегодня только ожидаем и в которых нуждаемся.

²² См.: Friedrich Rückert: Weisheit des Brahmanen. In: Rückerts Werke, hrsg. von Elsa Hertzner, Achter Teil. Pantheon II. Berlin/Leipzig usw.]. (1910), S. 34. Подобный ход мысли см. также в кн.: Stephen E. Toulmin: The hilosophy of Science. An Introduction. — London, 1953; ср. его же: Einfahrung in die Philosophie der Wissenschaft, Gottingen 1953. — S. 27ff., 30ff., 107ff.

ПЛАТОНИЗМ В КУЛЬТУРЕ

Материалы XVIII конференции «Универсум Платоновской мысли»

14 июня 2011 г. в Русской Христианской Гуманитарной Академии прошла XVIII-я конференция «Универсум Платоновской мысли». Оргкомитет конференции возглавили Светлов Р. В., Шмонин Д. В. и Мочалова И. Н. В подготовке конференции приняли активное участие также Курдыбайло Д. С. и Сильян М. С. Вестник РХГА предлагает вниманию читателей материалы конференции.

Анализ диалогов Платона и размышления на тему платонизма

А. С. Степанова

К ИСТОЛКОВАНИЮ ЗАМЫСЛА ДИАЛОГА «ФЕДР» ПЛАТОНА

Остается невыясненным, почему Платон, не только дает отпор Антисфену, в лице которого он полемизировал с софистами, но, воспроизведя «ряд понятий и ход мысли, свойственные Исократу¹, не просто следует ему, но и превозносит его в диалоге «Федр», ставя выше Лисия. Только ли аристократизм Исократа и некоторые аспекты педагогических методов привлекали в нем Платона? Ведь в целом, его программа не соответствовала идеалу Исократа². Гораздо важнее отношение Исократа к проблеме истинного понимания, которое базируется на общепринятом, установленном «мнении» — «δόξα» как на том, что принято в качестве данного. Поэтому Платон, рассуждая о *подлинной* риторике, предполагающей философию, следует в этом именно Исократу.

По-видимому, «Федр» является продолжением спора с Антисфеном и диалога с Исократом, поскольку речь шла о решении вопросов «очевидно важных для обоих схолархов»³. Что же это за вопросы?

¹ Шичалин Ю. А. Два варианта платоновского «Федра» // Платон. Федр. — М., 1989. — С. 23.

² Там же. С. 20.

³ Там же. С. 24.

Прежде всего, Исократ оппонировал Антисфену в вопросе о непротиворечивости суждений. Платон ему в этом следовал, такую же позицию занимал и Аристотель в «Метафизике» [IV 29, 1024 b]⁴. Кроме того, в «Федре» актуализируется и такая важная для него тема как тема любви и ее главный персонаж Эрот, столь подробно представленный в «Пире». Почему Платон снова в «Федре» развивает эту тему? Он доказывает право традиции на существование. Даже у софистов тема Эрота еще популярна и продолжала древнюю традицию, но она уже уходила в прошлое. Не случайно Антисфен бичует тему любви и негодует по поводу образа Афродиты в свойственном ему парадоксографическом духе. Эврипид — «парадоксалист от мифологии»⁵ принадлежит уже другой культурной эпохе, о чем свидетельствует текст комедии Аристофана «Лягушки»: «этот автор новейших драм враждебен богам»⁶. Нетрадиционный Эврипид, в отличие от Софокла, долго не воспринимался публикой, и Аристотель был первым, кто воспел этого «самого трагического поэта» [Поэтика 1453a 29]⁷.

В «Федре» Платон представляет логическое продолжение замысла «Федона», где была дана экспликация диалектики общего и индивидуального и «устремленность индивидуального к общему»⁸. Вместе с тем А. Ф. Лосев, говоря о роли общего, подчеркивал, что модель «определяет собой то, что ей подчинено» и вообще в этом круговороте «активны и вещи, и их идеальные прообразы»⁹. В «Федре» отчетливо прочитывается мысль Платона о преобладающем движении от общего, родового, под которым можно понимать традицию, говоря о ней словами А. Ф. Лосева как о действительности, имеющей «собственную реальную осуществленность, свое реальное тело»¹⁰. Поэтому учение об идее как порождающей модели в «Федре» объективно служила задаче логического обоснования достоверности традиции, идея как порождающая модель выступает как бы имитацией традиционной культуры.

Таким образом, в «Федре» Платон не просто формально участвует во внешней полемике о жанровых предпочтениях, в том числе и в риторике, но и в содержательном плане пытается осмыслить новое понимание традиции, встроить привычное восприятие мифологии в новые жанровые формы, согласовать древние мифологемы с философской рефлексией.

Диалог «Федр» продемонстрировал, что существует очень важный план, на фоне которого, при наличии широкой мифологической палитры, центральным образом которой становится Эрот (бог или нечто божественное) [Федр. 259e], выстраиваются логические конструкты. Прежде всего, именно те, которые непосредственно связаны с темой души (ее первичности и бессмертия) и свойственной ей памяти. Именно Эрот, как божественное начало, которому всецело подчинена душа, управляет ее порывами к прекрасному, причем «постоянные воспоминания на земле о небесных видениях

⁴ Аристотель. Метафизика / Перевод А. В. Кубицкого // Аристотель. Сочинения в 4-х тт. — М., 1976. — Т. 1.

⁵ См.: Смирнов И. А. Трагедия Софокла «Антигона» как явление античной культуры // Античная художественная культура. — СПб., 1993. — С. 118.

⁶ Аристофан. Лягушки // Античная комедия. — Ростов-на-Дону, 1996. — С. 103–106.

⁷ Аристотель. Риторика. Поэтика. — М., 2007. — С. 181.

⁸ Там же. С. 4.

⁹ Лосев А. Ф. Вводные замечания. Платон. Собр. Соч. в 4-х тт. — М., 1993. — Т. 2. — С. 5, прим. С. 455.

¹⁰ Там же. С. 4, прим. С. 455.

и неистовое стремление к небу — это и есть настоящее неистовство и подлинная влюбленность»¹¹. Неистовство — важнейшее свойство души, благодаря которому она способна к воспоминанию и восхождению к идеалу.

Возникает проблема, связанная с отношением к традиции как тому, что попадает в орбиту воспоминаний: что предпочтительнее, речь произнесенная или речь записанная? Эта проблема была важна не только в контексте риторики [Платон. Федр. 277с]¹². На первый план выдвигался вопрос: воспоминания ценны только ли будучи представлены в устной речи или также и в письменной? Поэтому в «Федре» Сократ собирается разобрать, «на основании чего устная или письменная речь бывает то хороша, то, напротив, нехороша» [Федр. 259е]. Тезис Сократа гласит, что «подлинного искусства речи нельзя достигнуть без познания истины» и что «искусство красноречия состоит в воздействии на души посредством слов» [Платон. Федр. 261а].

Основной пафос Платона в отношении к письменной речи связан с неприятием им письменного текста как исключаящего момент личного общения [Платон. Федр. 276b]¹³. Еще более важный мотив, по которому Платон выражал сомнение в приемлемости письмен, заключался в его приверженности теории «припоминания». Согласно Платону, могут пострадать души обучающихся, так как «припоминать они станут извне» [Платон. Федр 275ab]. Такая же мудрость, полагал он, мнима, и это был еще один его довод. Платон говорит о подлинной риторике, которая является делом философа, противостоящего сочинителю, и которую еще предстоит создать [Платон. Федр. 278 d].

В «Федре» пересекаются три узловых и тесно взаимосвязанные проблемы, которые постепенно вызревали у Платона: правдоподобия, непротиворечивости и бессмертия души, обладающей способностью к воспоминанию. Диалог «Тимей» демонстрирует значение для Платона вопроса о правдоподобии мифа и о взаимоотношении устного предания и письменных свидетельств. Последние отстаивает жрец, который говорит: «с письменами в руках мы выясним». Письменный текст здесь предъявлен в качестве единственного, но очевидного доказательства. Тимей же говорит о том, что надо довольствоваться «правдоподобным мифом», даже в ущерб непротиворечивости. Этот тезис о правдоподобии в диалоге поддерживает и Сократ, говоря: «Мы имеем дело не с вымышленным мифом, а с «правдоподобным сказанием» (ἀλήθινον λόγον). [Платон. Тимей 26е; 29с]¹⁴. Дальнейшее повествование о вечном первообразе мира, кажется, должно служить доказательством самого правдоподобия.

Итак, в данной аргументации правдоподобие противостоит непротиворечивости и опережает ее по степени достоверности! Что же помогает прояснить вопрос о достоверности мифа? По убеждению Платона, это удостоверяет душа — собственная достоверность души, ее предсуществование, само наличие ее способности к воспоминанию. Ведь к «обстоятельности речи» (то есть доказательности) ведет воспоминание. Но тогда возникает необходимость в доказательстве ее бессмертия, попытка чего и предпринята в «Федоне», затем в «Законах».

¹¹ Там же. Комментарии. С. 457.

¹² Здесь и далее ссылка на издание: Платон. Федр / Перевод А. Н. Егунова. Под ред. Ю. А. Шичалина. — М., 1989. — С. 68.

¹³ См. также: Протагор 329b.

¹⁴ Платон. Собр. соч. в 4-х тт. / Под ред. А. Ф. Лосева и В. Ф. Асмуса. — М., 1994. — Т. 3. — С. 431.

Сравним это с речью Исократ (Против софистов 17), где он говорит: «дело души создавать правдоподобные представления». Здесь как раз и пересекаются позиции Платона и Исократ.

Таким образом, не сама по себе техника ведения речей была важна для Платона. Понятия истины и справедливости, по его мнению, непременно ведут к понятию души, без знания природы которой не может быть философии. Поэтому Платон и обращается к опыту Исократ, для которого ораторское искусство есть вид воздействия на душу. Водительство душ — вот, что главное и чем сильна риторика, которая именно по этой причине становится даже более важной темой, чем диалектика. Поэтому и в «Федре» и в «Законах» на первый план выходит тема души, ее первичности и бессмертия, которая попадает в орбиту рассуждения о четвертом виде безумия [245b-c]¹⁵. Такое «смешение» вопросов становится понятнее в контексте X книги «Законов», где экскурс в область космологии призван доказать первичность души. Вместе с тем в «Законах» Платон как раз и намекает на спор традиционалистов с приверженцами новейших учений, считающих душу чем-то позднейшим. В контексте идеи преемства следует рассматривать и рассуждения о предпочтении, оказываемом сочинениям законодателей перед поэтами [258c]. Ведь это именно то, что, будучи записано, достойно памяти.

Итак, учение о душе Платона связано с идеей и понятием *памяти* (μνήμη), которая выступает в качестве важной парадигмы. В «Федре» приводится ряд слов, представляющих собой глагольные формы типа: ἀναμνήσκεσθαι (вспоминать). Несомненно идейная связь данного пассажа с диалогом «Менон», где в развитие темы памяти вновь появляется понятие «анамнесис» [81d]¹⁶. То есть уже в диалоге «Федр» Платоном употреблен этот термин ἀνάμνησις (который здесь лучше переводить как «воспоминание», с учетом семантики префикса и всей концепции Платона): то есть φνάμνησις как восхождение памяти души, как то, что транслируется устной речью [249 c]. В этом же фрагменте есть термин ὑπομνήμασις в значении «припоминаний». Далее встречается сразу несколько родственных терминов, касающихся теории памяти: ὑπομνήσις (собственно «припоминание»): ὑπομνήσεως φάρμακον (средство для припоминания) ἀναμνήσκομένους (станут вспоминать) [275 a]¹⁷.

Платон приводит один существенный довод в пользу устных речений того, кто пользуется искусством рассуждения (διαλεκτικῆ τέχνη): «в них есть семя, которое родит новые речи в душах других людей, способные доставить ему бессмертие» [277 a]. Хотя еще в одном пассаже Платон, кажется, делает уступку письменной речи, здесь им употреблено существительное ὑπομνήματα, термин, который выступает в значении «напоминаний», которые письменно накапливаются в хранилище на старость [276 d]. Термин ὑπομνήμα здесь не случаен, он явно противостоит ἀνάμνησις, имеющему отношение лишь к речи устной, поскольку ὑπομνήμα и употреблялся обычно в значении

¹⁵ Ю. А. Шичалин объясняет предосторожности, с которыми Платон вводит подробное доказательство бессмертия души в «Законах» тем, что там оно впервые и было сформулировано, те же строчки, что приведены в «Федре» есть лишь сводка: Шичалин Ю. А. Два варианта платоновского «Федра» // Платон. Федр. — М., 1989. — С. 52. Это похоже на правду, поскольку сама логика создания «Федра» подвела к необходимости такой подробной формулировки.

¹⁶ А не впервые, как указывает Ю. А. Шичалин, неточно отмечая, что в «Федре» Платон использует лишь глагольные формы (инфинитив) [250a] и причастие [249 d]). А. Ю. Шичалин переводит оба термина как «припоминать» (Шичалин Ю. А. Два варианта платоновского «Федра» // Платон. Федр. — М., 1989. — С. 65).

¹⁷ Там же. С. 37.

«памятной записи» (у Демосфена — «письменного перечня», у Платона и Полибия в значении «записки», у Платона — «копии письма»). Память в проекции мысли Платона, изложенной в «Федре», становится как бы гарантом правдоподобия, достоверности; причем правдоподобие здесь — синоним объективности. Когда в «Протагоре» Платон с печатью сомнения говорит о знании: «несмотря на то, что человеку нередко присуще знание, не знание им управляет, а что-то другое» [352b], он, по-видимому, имеет в виду именно память¹⁸. В «Федре» Платон возвращается к данной теме.

Очевидно, что *память* является конструктивным элементом в раздумьях Платона о предпочтительности *устной речи* перед *речью письменной*, что могло вызвать появление второго варианта диалога «Федр», как итогового.

Рассуждения Платона в «Федре» наиболее рельефно отразили смену культурной парадигмы. Что это за новая парадигма?

Внимание Платона к мифопоэтическому периоду греческой культуры в условиях утрачиваемого единства полисной идеологии закономерно, ибо в тот период коллективная память могла еще «эффективно выполнять функцию культурного и социального интегратора»¹⁹. Мироощущение греков было ориентировано на культ, ритуал и на отношение к мифологическим событиям как должному. Допускалась интерпретация, но невозможен был вымысел как таковой, органически не связанный с традиционными нормами. Согласно Я. Ассману «в эпоху “греческого Просвещения” был выработан способ поддержания жизнеспособной, коллективной памяти», как принцип, который предполагает продолжение традиции²⁰. Платон участвовал в этом проекте, хотя сам явно находился на перепутье, о чем свидетельствует текст «Федра», особенно пассаж 276 d, в котором он делает уступку записанным речам. Возможно, отсюда и смешение трех видов записанных речей.

Общий протест Платона против поэтической фантазии известен. Платон верен себе — ему не нравится не только критика Аристотелем Анаксагора [Физика I 4]²¹, но и позиция Аристотеля относительно трагедии, изложенной в «Поэтике». Отметим и в целом отрицательное отношение Платона к записям в VII письме [344 c- d]. Субъективный произвол поэтов отрицался всей культурой классики, и только начиная с Аристотеля, возникает скепсис по отношению к правдоподобию мифа. Более того, Аристотель поставил под сомнение необходимость самого требования достоверности преданий [Поэтика 1451b 5, 25]²².

Следуя идее полноты, представляя холистическую картину мира, в центре которой — античный космос, Платон создал своеобразную мнемопсихологию, которая соотнесена и с этико-социальным контекстом. Поэтому на самом деле проблематика памяти у Платона выходит далеко за пределы понятия воображения, вопреки мнению П. Рикера²³.

¹⁸ Платон. Собр. соч. в 4-х тт. / Под ред. А. Ф. Лосева и В. Ф. Асмуса. — Т. 1. — СПб., 2006. — С. 248.

¹⁹ Макаров А. И. Феномен надындивидуальной памяти (образы, концепты, рефлексия). — Волгоград, 2009. — С. 85–86.

²⁰ Ассман Я. Культурная память. Письмо, память о прошлом и политическая идентичность в высокой культуре древности. — М., 2004. — С. 305.

²¹ Аристотель. Сочинения в 4-х тт. — М., 1981. — Т. 3. — С. 68–70.

²² Аристотель. Риторика. Поэтика / Перевод О. П. Цыбенко. — М., 2007. — С. 176.

²³ Рикер П. Память, история, забвение. — М., 2004. — С. 23–26.

И. А. Батракова

ОТНОШЕНИЕ ДУШИ И БЫТИЯ В ФИЛОСОФИИ ПЛАТОНА

Когда задаешься вопросом о значимости платоновской философии для мировой культуры, то главным нельзя не признать открытие ею духовного мира, царства свободы духа и бессмертия, имеющего непосредственное отношение к деятельности мыслящей души. Возвышенный характер платоновской философии связан с необыкновенным сближением божественного и человеческого логоса, подлинного бытия и разумного мышления. Сама сущность, идея, благо есть выступающее в отношении к разуму, мыслимое разумом, «зримое очами души». Более того, сам бог есть мышление, царство духовного: «Мысль бога питается умом и чистым знанием, как и мысль всякой души...», направленной на подлинное бытие («Федр» 247d). Платон подхватывает идею Парменида о бытии как мысли, о тождестве мысли и ее всеобщего предмета. Неудивительно, что Аристотель делает следующий шаг к пониманию бога как «мышления мышления». И, наоборот, согласно Платону, природа души божественна, сама душа есть идея самодвижения, в высшей своей способности, разуме направленная к божественному, мыслимому.

Собственно говоря, духовный переворот в культуре, осознание того, что сущностью человека является душа, а сущностью души — разумно-нравственное начало в человеке, дух, было осуществлено Сократом, учителем Платона. Заслуга последнего и состояла в развитии определенности самого мира как духовного, раскрывающего свои определения перед «духовным взором», то есть в определениях познающей души. Свою роль здесь несомненно сыграла как натурфилософская идея познания «подобного подобным» (высказанная в том числе и Парменидом), так и протагоровско-сократовская идея «человека как меры» бытия. Такой мерой вещей в самой душе может выступать различная её определенность, или способность, как говорит Платон. Душа как самодвижущее пользуется телом и обладает чувственной способностью. И если мерой вещей выступает ощущение, то воспринимается лишь становящееся, случайное, субъективное, не схватываемое в мысли и непередаваемое в слове, о чём нет знания и науки. Весь диалог «Теэтет» посвящен критике чувственных мер, чувственной способности души в отношении к бытию: ощущению, мнению как субъективному убеждению, и мнению с объяснением через внешний, несущественный для

предмета признак, т.е. мнению без понимания, что напоминает слепых, правильно идущих по дороге («Государство» 506с). Сократ же в противоположность софистам, выдвинул разум в качестве меры истинного и нравственного. Платон продолжает начатое учителем: разумное мышление как мера бытия способно схватывать суть бытия, сущность, идею. Душа, «умирая» для чувственного интереса, обращаясь к философии, «сосредотачиваясь сама в себе», в самождественности своей сущности способна созерцать самождественную сущность, идею предмета («Федон»), духом познавая духовное. Собственно и бессмертие души трактуется Платоном как духовное бессмертие, ведь индивидуальное тело-лира при его разрушении способно расстроить душу-гармонию, а самождественная сущность души, её идея (дух), которой она познает такие же простые и самождественные идеи вещей (мыслимое, идеальное) не зависит от составности и разложения («Федон»). Идея души целесообразна, направлена на познание идеального, божественного, и по своей природе стремится слиться с божественным. Эту мысль продолжит Аристотель: разумная душа как форма, воспринимающая нематериальные формы, соединяется с богом как формой форм, «мышлением мышления».

В диалоге «Государство» в конце пятой, шестой и седьмой книгах находим дальнейшее развитие идеи души в её определенности, способностях, в ее отношении к бытию. «В способности я усматриваю лишь то, на что она направлена и каково ее воздействие...» (477d). Все способности души разделяются на знание и мнение. Знание («духовный взор») направлено на подлинное бытие, мнение направлено на то, что не относится ни к бытию, ни к не бытию, а к сфере становящегося, поэтому оно есть среднее между знанием и незнанием. Философ же стремится в познании к подлинному бытию. «Он не останавливается в познании на множестве вещей, лишь кажущихся существующими, но непрестанно идет вперёд, и страсть его не утихает до тех пор, пока он не коснётся самого существа каждой вещи тем в своей душе, чему подобает касаться таких вещей, а подобает это родственному им началу. Сблизившись посредством него и соединившись с подлинным бытием, породив ум и истину, он будет и познавать и поистине жить...» (490b). «Родственное» подлинному бытию начало в душе — разум — соединяется с этим мыслимым и порождает истину. Интересно, что и истина существует не сама по себе, а порождается познающим разумом, родственным природе идеи. Мышление и мыслимое — то, «что рождается от блага и чрезвычайно на него походит» (506 e). «То, что придает познаваемым вещам истинность, а человека наделяет способностью познавать, это ты и считай идеей блага — причиной знания и познаваемости истины» (508 e). Поскольку благо есть то «третье» (507 d), что порождает и бытие и мышление, их первоначало, постольку «познание и истина имеют образ блага» (там же), мышление и бытие имеют одну и ту же сущность, идею, форму как скажет Аристотель.

Таким образом, получается согласованность между природой блага, определенностью бытия и способностями души. Предметные области «бытия» и «становления» определяются как «умопостигаемое» и «зримое». К «зримому» и мнимому относится, во-первых, ощущаемое («тени» и «отражения») — противоречивое, относительное, ненадёжное (523 b-c). Это область «уподобления» души. К другому разделу зримого относятся растения, животные и то, что изготавливается, — словом то, что целесообразно в себе и требует целостности восприятия. На эту область предметного направлена такая способность души как «вера». Один раздел умопостигаемого душа вынуждена искать на основании «предпосылок» и «образных подобий», чувственных образов,

заимствуемых из области зримого. Поэтому душа здесь устремлена не к началу, а к завершению, не к всеобщему, а к единичному. Это область рассудка и рассудочных наук, которые имеют дело только с частичным бытием; «им всего лишь снится бытие», оно им недоступно из-за незыблемости их предпосылок, в которых они не отдают себе отчета (532 c). Поэтому рассудок занимает промежуточное положение между мнением и умом. На всю область умопостигаемого и на ее первоначало направлен разум с его диалектикой. Она представляет собой восхождение от непознанных предпосылок рассудка к началу, не имеющему предпосылки, к идее блага без образов, а при помощи самих идей (510b). Посредством идей разум устремляется к сущности любого предмета «и не отступает, пока при помощи самого мышления не постигнет сущности блага» (532 a-b). Таким образом, все способности души имеют определенные их природой направления и находятся в родственной согласованности с соответствующими определениями предметной области. «С указанными четырьмя отрезками соотнеси мне те четыре состояния, что возникают в душе: на высшей ступени — разум, на второй рассудок, третье место удели вере, а последнее — уподоблению, и расположи их соответственно, считая, что насколько то или иное состояние причастно истине, столько же в нем и достоверности» (511 d-e). Источником такого согласования является само первоначало, благо. Определенность бытия раскрывается в определениях познания, а само первоначало, идея блага — в диалектике разума.

В диалоге «Филеб» сама природа блага, целого понимается Платоном конкретнее, как единство противоположных начал и как развитая пифагорейская триада — единство предела, беспредельного, смешанного, и причины смешения (27b-c), проникающей собой всё и понимаемой как «ум и всюду вносящее лад разумение» (28d), «то, ради чего» (целевая причина). Эти же четыре рода — суть моменты как макрокосма, так и микрокосма. Наша душа, организующая гармонию тела, согласно Платону повторяет эту разумную организацию одушевленной Вселенной (30 b).

В диалоге «Тимей» Платон указывает на тождественность организации души мира и познающей души. Космос есть одушевленное существо, видимый бог, «образ бога умопостигаемого» (92c). Жизнь космоса, этого «блаженного бога», есть жизнь самодостаточная, «довольствующаяся познанием самого себя и содружеством с собой» (34d). Душа космоса, которая и определяет одушевленность его живого организма, тела организована следующим образом: «...Из той сущности, которая неделима и вечно тождественна, и той, которая претерпевает разделение в телах, он создал путем смешения третий, средний вид сущности, причастный природе тождественного и природе иного, и подобным же образом поставил его между тем, что неделимо и претерпевает разделение в телах. Затем взяв эти три [начала], он слил их все в единую идею, силой принудив неподдающуюся смешению природу иного к сопряжению с тождественным. Слив их затем с сущностью и сделав из трёх одно, он это целое в свою очередь разделил на нужное число частей, каждая из которых являла собою смесь тождественного, иного и сущности» (35 a-b). Из этих частей создан видимый космос, в нем внешнее вращение наречено природой тождественного, а внутреннее — природой иного. Поэтому и сама невидимая душа мира, причастная рассуждению и высшее из всего мыслимого, самодвижущаяся (самовращающаяся), обладает внутренне противоречивой природой. «Она являет собою трёхчастное смешение природ тождественного и иного с сущностью, которое пропорционально разделено и слито снова и неизменно вращается вокруг себя самого, а поэтому при всяком соприкосновении с вещью, чья сущность разделена или, напротив, неделима, она всем своим существом приходит в движение

и выражает в слове, чему данная вещь тождественна и для чего она иное [...] Это слово безгласно и беззвучно изрекаемое в самодвижущемся [космосе] одинаково истинно, имеет ли оно отношение к иному или к тождественному» (37e-b). Это «слово», или логос, разум, по сути, является беззвучным логосом космоса, той интеллектуальной системой мира, определенность которого далее разрабатывали неоплатоники, а еще позже Шеллинг и Гегель.

Круг тождественного самодвижения в душе определяет ум и знание при соприкосновении с самотождественной, мыслимой сущностью предмета; правильно движущийся круг иного при соприкосновении с осязательным определяет правильные мнения (37a-c). В человеческой же душе круговращения бессмертной души сопряжены с телесными нуждами (43a), поэтому несущийся мощный поток ощущений воздействует на круговращения души, сотрясая их, «сковывая движения тождественного» (мышление), и «расстраивая бег иного» (мнение), что служит источником ложного суждения и неразумия (43c-44a). Человек же противостоящий вожделениям, стремящийся к разумному, прикоснувшись к истине, обретает бессмертные и божественные мысли, а значит бессмертие, насколько его может вместить человеческая природа (90 b-c). «...Если есть движения, обнаруживающие сродство с божественным началом внутри нас, то это мыслительные круговращения Вселенной; им и должен следовать каждый из нас, дабы через усмотрение гармоний и круговоротов мира исправить круговороты в собственной голове, [...] чтобы созерцающее, как и требует его изначальная природа, стало подобно созерцаемому, и таким образом стяжать ту совершенную жизнь, которую боги предложили нам как цель на эти и будущие времена» (90 d-e).

Таким образом, согласно Платону, природа души подобна познаваемому, мышление как божественное начало души сродни мыслимому, божественному началу Вселенной. Идея самой познающей души — «трёхчастное смешение природ» — свидетельствует о её внутренне противоречивой сущности, соответствующей такой же диалектической природе бытия. Моменты определенности души, ее способности раскрывают соответствующие моменты определенности бытия. По сути дела при исследовании определенности души и бытия Платон вслед за пифагорейцами выделил и развил далее три момента понятия: всеобщее как самотождественное, (предел), особенное как нетождественное (беспредельное, иное, отрицательное) и единичное как «смесь», единство, устанавливаемое разумной причиной, целесообразностью. Платон открывает для нас царство духа и начинает рассмотрение его как конкретного, определенного в себе.

Интересно отметить, что проблема отношения противоречивых начал души — тождественного и иного, простоты и сложности — поставленная и диалектически решаемая Платоном, в своем метафизическом виде просуществовала вплоть до Канта, который подверг критике понимание души как исключительно простой субстанции, как души-вещи, выдвинув идею априорно-синтетической природы мышления — синтеза нетождественного в простое и самотождественное.

Идея внутренней противоречивости, триадичности природы души, бытия и первоначала, как и идея родственности божественной и человеческой природы, высказанные Платоном, получили свое дальнейшее развитие в истории философии, в частности у Аристотеля, неоплатоников, Августина, Кузанского, Дж. Бруно, Шеллинга, Гегеля, и оказали несомненное влияние на формирование христианской мысли.

В. Н. Дробышев

ПЛАТОН И ЛЕКТОН

Платон следовал онтологическому повороту, совершенному Сократом, открывшему, что та действительность, которая существует и познается лишь через саму себя, состоит из смыслов, а не из так или иначе понимаемых первоэлементов, т. е. качеств и количеств. Это был поворот от натурализма, для которого стихия истинной мысли непосредственно совпадала со стихией субстанциональных начал. Следствием этого поворота стала проблема онтологии смысла, а также вопрос о смысле самого смысла, о том, способен ли он учреждать или хотя бы участвовать в истинном бытии и, поскольку ему принципиально не дано единичное, чему должна служить заключенная в нем всеобщность. Эти вопросы теперь по-новому поставлены ворвавшейся в наш мир виртуальностью, которая заставила усомниться в самой тождественности смысла и напомнила об отрезвляющем аргументе натурализма — разговоры об истине пусты, если они не приводят к различению того, что в причисляемых к ней смыслах действительно принадлежит Космосу.

Основная проблема заключается здесь в разрыве между бытием тел и бытием смысла. Любой переход от Первоначала или Целого с их трансцендентальными всеобщностями к вещам, какой бы иерархией он не обустроивался, требует принципа, который невозможно «смешать» с материей, не совершив скачок. Квазибытие стоических лекта, казалось бы, решает эту проблему. Вопреки аристотелевскому запрету, бытие оказывается у стоиков родом и предикатом сущего, поскольку оно тождественно телесности. Зато сфера трансцендентального освобождается от обязанности как-то порождать роды иноприродного ему бытия, немислимым образом воздействуя на материю. Интересно, что у Плотина материя оказывается очень близкой по своему бытийному статусу к лекта: ее как бы почти нет. Но такой подход создает бесчисленное множество других проблем и — самое главное — не дает понять генезис различий и размножения, в которых само трансцендентальное единство не нуждается, тогда как сама материя на них не способна. Лектон же задает бесконечную возможность генезиса именно трансцендентальных различий. Возникает, как говорит Делез, «мистицизм понятий» — всякое понятие бесконечно нюансируется в ризомно разбегающихся сериях, рост и размножение которых не ограничивается никаким Тождеством. Для понимания

чего-то конкретного вполне достаточно ограничиться тем «сгустком» лекта, которым охватывается искомое, и не опираться ни на какое Тожество, истекающее цепочкой фундирования смыслов (тем более что Первосмысл никоим образом не мыслим, так что и сама эта цепочка в конечном итоге зависит от какого-то произвола).

Вся эта замечательная позиция упирается в «как-бы-бытие». Можно конечно сказать, что мыслить его ничуть не сложнее, чем «Единое» или «Неиное», которое выше самого бытия и, будучи плеромой, не продолжается в нем. Но все же это Тожество есть, а лекта нет, хотя им только и принадлежит весь возможный смысл. С другой стороны, квазибытие все же как-то есть, а значит оно, пусть несколько иначе, но воспроизводит уже упомянутый разрыв в бытии. Заполнение этого разрыва энергией и жизненным логосом подтачивает саму лектон-конструкцию. Стало быть, эта попытка вернуть первоначальность (элементарность) в материю и избавить ее от замкнутой в себе системы априорных связей всеобщих понятий натывается на трудности не меньшие, чем трудности с субстанциальными эйдосами или субстанциальным Умом. Не случайно впоследствии она подверглась платонизации.

Так или иначе, но в концепте лектон натурализм заострил дилемму: или разрыв в бытии и неразрешимая проблема с различием, или какое-то смутное мышление о бесплотной поверхности бытия. Если верно то, что правильно поставленная проблема есть свое же собственное решение, то очевидно, что проблема выбора в этой дилемме или ложна или в ее постановке чего-то не хватает. Отыщется ли то, что в этой проблеме существенным образом упущено?

Небытие стоиков — это (не) бытие, совпадающее с бестелесностью (лекта, внемлировая пустота, время), которая своим существованием обозначает, что какого-то «чистого» небытия нет. Впрочем, еще Горгий и Антисфен разоблачили пустоту связки «есть/нет», которая выражает лишь то, что мышление, поскольку оно есть, не может мыслить небытие. Квазибытие достойно использует эту пустоту. Однако, наблюдая человека, строящего дом, невозможно отрицать, что смысл все же как-то воздействует на телесность, покидая свою квазипричинность. С другой стороны, смысл ничего не добавляет к природе, но лишь каким-то образом участвует в том великом отборе, который совершается внутри мира. Весь вопрос в существовании этого отбора. Человек способен компоновать элементы природы, опираясь на эмпирическую бесконечность трансцендентальных смыслов, но всякий свой выбор он вынужден соотносить со своей телесностью.

Тогда возникает вопрос: а существует ли всеобщий закон этой телесности, каково совершенное тело и есть ли оно в качестве образца, который подчинил бы себе все бесконечное трансцендентальное многообразие телесности? Следует ли этому телу находить свой принцип выживания в отборе посредством конструирования законов, которые никогда не могут совпасть с конкретными случаями, подлежащими регулированию, или же само событие (поскольку оно по своей природе есть то, что не повторяется тождественно и существует лишь как нарушение тождества) обеспечивает всякому закону весьма своеобразный способ существования, делая его тем, что должно быть опровергнуто событием, так что закон тем совершеннее, чем большее число охватываемых им событий способно его опровергнуть? «Не укради» — один из самых совершенных и начальных законов, поскольку нет такого человеческого тела, которое смогло бы состояться, не нарушив его. В этом законе, как и в других всеобщностях, заключен фантазм ложной бесконечности, являющейся следствием того, что человек, пользуясь смыслом в процессе отбора, вынужден платить за это не-

избежным падением в спекуляцию. Эта дань, которую экзистенция уплачивает смыслу, собственно и делает человека несчастным — несчастно надеющимся на преодоление той бесконечности, которую он сам учредил, и которая мучит его полнейшей неизвестностью. Мудрец — тот, кто способен избавить от этих несчастий, указав на истинную бесконечность, не имеющую ничего общего с нивелирующим в себе все и вся Единым, которое мучится неведением того, зачем ему бесконечность различий и как она случилась в лоне тождественно сияющей себе самой истины. Он способен видеть единство мира, не подмешивая к нему спекулятивные фантазмы Тождества.

Платон непрерывно вопрошал и испытывал свой метод прежде всего именно в этом отношении. Постоянное нюансирование разрыва между отбором того, что соответствует внутреннему содержанию и сути понятия, и того, что востребуется самой телесной природой, стоящей за репликами его собеседников, демонстрирует эту итерацию испытания. Однажды Сократ недвусмысленно попал впросак со своими эйдосами, и тогда стало очевидно, что указанный разрыв непреодолим просто потому, что в образце, задающем отбор, невозможно найти оправдания различиям.

Платону ли было не понимать, что эйдосы не являются сущностями, не способными породить и малейшего различия в телесности, индифферентного к хорошему и плохому. Почему же он не отказался от своего принципа отбора, толкуя о необходимости универсального знания, избавляющего ото всякого зла, а заодно и от различия? Легче всего сказать, что он вслед за Сократом полагал силу бытия в логике понятия, которая одна не подвержена эмпирическим изменениям с их неизбежными блужданиями вдалеке от должного. Но тогда он не смог бы обойти вопрос о бессилии бытия перед разрывающим его небытием.

Настойчивость Платона заставляет вдуматься в смысл сохранения Единого. Непрерывно мыслящее себя Бытие расположено в пространстве условий самого мышления. Единое означает постоянную актуальность мышления, которое уже не возникает лишь по случаю отбора. Телесная реальность, поскольку она всегда оформлена, несет в себе эту непрерывность. Прерывается лишь рефлексия, но именно она обеспечивает отбор тогда, когда речь идет о человеческом бытии. Одним только аргументом о степенях совершенства здесь не обойтись, поскольку внутри логики понятий невозможно доказать, что бытие-к-смерти является лучшим из тех, которые телесно существуют. Следовательно, должен быть какой-то другой аргумент, который не лежит на поверхности и который трудно выразить.

Выше мы упомянули, что плотинская материя по способу своего бытия весьма похожа на стоические лекта. Аморфная телесность как нечто невообразимое и пустое для мысли хотя и не существует, но все же как-то есть и соединена с формой во всякой вещи. Но и лекта как-то действуют на телесность, соединяясь с нею по энергии, которая оказывается тем третьим, что необходимо соединяет эти разнородные миры. Кроме того, ни материя, ни лекта не несут ответственность за зло, хотя Плотин считал материю его вместилищем. Однако вряд ли можно предположить, что скрытый аргумент Платона, высказанный Платином, сводился к как-бы-бытию «восприимницы и кормилицы».

Согласно Платону, удачная компоновка вещей позволяет душе вспомнить ту истину, которую она созерцала до воплощения. Мудрость состоит в способности такой компоновки. Тела всегда расположены так, что истину приходится высматривать, но это не значит, что такое состояние возникло вследствие какой-то деградации Космоса, низшим пределом которой является материя. В его природе есть нечто, что

запутывает, скрывает, утаивает, не будучи при этом ущербным. Летэ даже сильнее алетей, поскольку никогда нельзя быть уверенным в абсолютности истины, не говоря уже о неизбежной случайности ее выражения в словах. Но все же сквозь забвение можно пробиваться и именно так существует человеческое тело, а значит смыслы — не просто бесплотная иррелевантная поверхность бытия, а само оно — обращенное к человеку, но и укрывшееся от него в безмолвии. Что скрывает бытие, и главное — почему? Почему стройная гармония родов, иерархий и логических связей так скучна и без-различна? Какая радующая душу истина была забыта, если все попытки ее вспомнить ведут к бессмысленной и бесконечной итерации тождеств, в которой тонет все многообразие Космоса?

Творения Платона создают ощущение того, что они никак не могут закончиться. В них нет спокойствия системы. Казалось бы, ничто не мешало ему удовлетвориться тем, что, как позднее будут многообразно учить, до известной степени бытие рационально, но в своих началах оно превышает всякую рациональность. Платону был ведом этот путь, он даже сказал, что Благо выше самого бытия. Но почему-то он не акцентировал это свое прозрение, не настаивал на нем и не повторял его, но всякий раз заново искал путей помыслить Единое.

От диалектической части «Парменида» веет отчаянной решимостью признать неудачей самую основательную попытку совершить такую мысль. Но зачем пытаться это сделать сейчас? Не следует ли подождать, пока тело перестанет загоразивать истину? Кажется, здесь приоткрывается невысказанный аргумент: Платон не верил в то, что забвение может состояться, т. е. абсолютно совершиться в своей сущности как забвение Блага. Раз мы не можем вспомнить главного и погружаемся в бесконечные споры об истине, то мы ее не видели и не забыли. Разве возможно отменить то, что было? Уже эта неотменимость отменяет забвение. Значит проблема не в том, чтобы схватить мыслью бытие, а в том, чтобы отыскать хотя бы малый намек на подвластное Абсолюту небытие, которое способно стереть все следы и отменить всякую память о них. Проблема оказывается не в генезисе различий, а в том, как от него избавиться. Выход в том, чтобы верить в Единое, которое способно сделать весь мир не-бывшим, — вот тот аргумент, который прочитывается в настойчивости Платона и которым только и может быть отменено противостояние смысла и тела.

М. П. Косых

О «ТРЕТЬЕМ СОСТОЯНИИ»

При обсуждении в «Филебе» вопроса о том, является ли удовольствие высшим благом, упоминается «некое третье состояние помимо радостного и скорбного» (33 а). Сходное упоминание о «ни радостном, ни печальном» содержится и в «Государстве» (583 с), но там оно толкуется иначе. Любопытно рассмотреть это состояние и поразмышлять о том, как его можно постичь и описать, насколько оно достижимо.

Что касается «Филеба», то здесь под «третьим состоянием» понимается такое состояние живых существ («одушевленных видов»), «когда они и не разрушаются, и не восстанавливаются», не страдают и не наслаждаются. Боль возникает у них при разрушении, а удовольствие при восстановлении (32 е). Жизнь в таком состоянии представляется «самой божественной». Признается, что «богам не свойственно ни радоваться, ни страдать... им не приличествует ни то, ни другое состояние» (33 в-с). Этому касаются и другие сочинения платоновского круга. Например, о том, что «бог, достигший совершенства в своей божественной участи, находится за пределами удовольствия и страдания и во всем причастен лишь разумению и познанию», говорится также и в «Послезаконии» (985 а). А в третьем письме отмечается, что «божество отстоит далеко от удовольствия и страдания», человеку же они приносят много вреда, «порождая невосприимчивость, забывчивость, неразумие и высокомерие» (315 с). Однако, Отец-Демиург из «Тимея» (37 с) все-таки радуется и ликует, узрев, что порожденное им изваяние вечных богов движется и живет, а души богов из «Федра» (247 е) наслаждаются созерцанием подлинного бытия в занебесной области. Возможно, что «радость» богов иная и то, что понимается под радостью, а тем более страданием, других живых существ им не свойственно. Но это их состояние, как и «третье состояние» вообще, наверное можно постичь при помощи метафорических описаний и уподоблений. К примеру, уподобить той, противоположной «наслаждению», «радости», которую, согласно Диогену Лаэртскому (VII, 116), стоики считали «разумным возбуждением». Или признать, вслед за «Никомаховой этикой» (VII, 15, 1154 в 22–32), что неизменно действующий «бог всегда наслаждается одним и простым удовольствием», соответствующим простоте его природы. В отношении же человеческой, «сложной», изменчивой природы вести речь о «равновесии», при котором

«кажется, будто действие не доставляет ни удовольствия, ни страдания». При этом можно идти дальше той точки зрения, которая представлена во второй книге «Большой этики» (1025 b 15–20). Там люди, признающие все удовольствия возникновением и восстановлением, знающие только наслаждения тела и, очевидно, не понимающие, что существует «удовольствие восстановленной природы», сравниваются с теми людьми, «которые не знают, что такое нектар и думают, что боги пьют вино и слаще вина ничего нет». Так вот, можно двигаться не только в сторону «лучших удовольствий» («от зрения, слушания и размышления»), которые лучше телесных удовольствий («от восполнения недостающего»), но и к тому, что подобно нектару, к «божественной радости», а возможно и к тому, что «слаще» нектара и еще лучше. Правда, в «Филебе» при метафорическом описании смешанной жизни «струя удовольствия» сравнивается с медом, а «струя разума — отрезвляющая и без примеси вина» — с грубой и здоровой водой (61 c). Но и при таком уподоблении можно предположить, что «мед» богов еще слаще и лучше, а «вода» богов более чистая, здоровая и не такая грубая, как у людей. Если, конечно, допускать, что и у богов жизнь в некотором смысле «смешанная». Или воспользоваться другими аналогиями, например сравнением с «вином, которое не опьяняет». Или же придерживаться чисто негативного понимания через отрицание человеческих удовольствий и страданий. Тогда остается предполагать трудноуловимое «ни то, ни другое», но все-таки «какое-то» состояние, постигаемое через не-утверждение о нем и не-различие в нем самом. Хотя в «Филебе» (44 a) есть указание на то, что «природа каждого из этих состояний — отсутствия печали или радости — различна». Там это различие используется прежде всего для того, чтобы опровергнуть мнение тех, кто отождествляет удовольствие с отсутствием страдания. Но если «отсутствие печали» в самом деле отличается от «отсутствия радости» и они представляют собой состояния, имеющие свою природу, а не просто что-то несуществующее, то их нужно как-то соотносить с «третьим состоянием». Ведь последнее можно понимать как состояние без радости и без печали, которое называется «ни радость, ни печаль», не тождественное ни тому состоянию, которое называется «отсутствие печали», ни тому, которое называется «отсутствие радости». Без дополнительных различий оно оказывается «третьим» только по отношению к «печали» и «радости», которые будут «первым» и «вторым». Но если добавить «отсутствие печали» и «отсутствие радости», как «третье» и «четвертое», то «ни радость, ни печаль» станет «пятым». При отождествлении «отсутствия печали» и «отсутствия радости» или признании, что по существу это одно и то же состояние, но называемое по разному или представляющееся то так, то этак, оно было бы «третьим» (возможно, «двойным третьим»), а «ни радость, ни печаль» — «четвертым». Если сблизить «отсутствие печали», «отсутствие радости» и «ни радость, ни печаль» и считать их одним и тем же состоянием, то оно останется «третьим». Однако игнорирование указанных различий вряд ли оправданно. Вместе с тем, негативистские описания ведут к чему-то труднопредставимому и интуитивно более предпочтительным кажется все же позитивное понимание «третьего состояния» через метафорическое расширение того, что подобно «радости». Но можно продолжать настаивать на «нейтральности», подобной «грубой и здоровой воде» без всяких примесей, и довольствоваться, упоминаемой при описании жизни ума в «Филебе» (21 d-e), непричастностью «ни удовольствию, ни печали», неким «равнодушием», понимаемом как бесчувственность.

Во всяком случае, «радость богов» явно не связывается с «восстановлением». Ведь «бог, будучи в высшей степени прекрасным и превосходным — насколько лишь

это возможно — пребывает попросту в своей собственной форме» (Гос. 381 с). Божественнейшим существам, как говорится в «Политике», подобает «оставаться вечно неизменными и тождественными самим себе» (269 d). А когда в «Федоне» идет речь о сходстве человеческой души с божественным, то это сходство усматривается с тем, что относится к «божественному, бессмертному, умопостигаемому, единообразному, неразложимому, постоянному и неизменному самому по себе» (80 b). Чтобы не лишиться своей доли в общении с «божественным» душа истинного философа «бежит от радостей, желаний, печалей и страхов». Радость и печаль уподобляются гвоздю, пригвождающему душу к телу, делающему ее «как бы телесною», перенимающей привычки тела и принимающей в этом состоянии то, что его вызывает за предельно подлинное (83 b-d).

Трудно судить, насколько достижимо для людей состояние «без радости и без печали» и пребывание, подобно божеству, в «своей собственной форме» и состоянии «божественной радости». По крайней мере в «Филебе» все подается так, что это выглядит весьма сомнительным. Страдания возникают «при разрушении природы живых существ вследствие ли смешений и разделений или вследствие наполнений и опорожнений, а также различных нарастаний и убываний», а удовольствия — при восстановлении (42 d). Если бы всего этого не было, не было бы и этих состояний. Однако утверждается, что «нам всегда приходится испытывать какое-либо из этих состояний, ибо, как говорят мудрецы, все всегда течет вверх и вниз» (43 a). Получается, что «третье состояние» для людей, понимаемое как «нейтральное», в отношении разрушения и восстановления, или гармоничное, даже если его удастся достичь, затруднительно поддерживать при такой всеобщей изменчивости.

Вместе с тем указывается, что одушевленное существо не всегда ощущает то, что оно испытывает, некоторые состояния от него ускользают. Кроме того, «большие изменения причиняют нам страдания и удовольствия, умеренные же и незначительные совсем не доставляют ни того, ни другого (43 с). Сходным образом это объясняется и в «Тимее» — неощутимым остается «то, что совершается тихо и постепенно», а «все то, что совершается без труда может быть весьма ощутимо, но не сопровождается ни страданием, ни удовольствием» (64 d). Примером такого ощущения служит зрительное впечатление, при котором «зрительный луч», представляющий собой «сросшееся с нами тело», «дает самые полные и ясные ощущения, всякий раз, когда испытывает на себе воздействие [тел] или сам к ним направляется и к ним прикасается». Однако воздействия, подобные рассечениям или ожогам, «не причиняют ему боли, а возврат к прежнему состоянию — удовольствия», поскольку «его расщепления и воссоединения чужды насильственности» (64 d-e). Насколько осуществимы такие умеренные изменения и незатруднительные действия, не сопровождаемые ни удовольствием, ни страданием, остается недостаточно ясным. Может быть речь идет только о принципиальной возможности. Например, в «Никомаховой этике» (VII, 8 1154 b 5–15) есть любопытное замечание о том, что для большинства, включающего людей, лишенных других радостей кроме телесных, состояние, в котором отсутствует удовольствие и страдание, равносильно страданию и «это заложено в [самом] естестве». В другой версии перевода — «тягостно по самой природе». «Живое существо постоянно напрягается» (или «живому существу постоянно больно»), но люди, как объясняют натурфилософы, привыкли к тому, что «видеть и слышать равносильно страданию» («зрение и слышание болезненно»). «Соответственно в молодости благодаря росту чувствуют себя как опьяненные вином, и молодость доставляет удовольствие». В «Филебе» же созерцания

«вечно прекрасного самого по себе», «звуки голоса, поющего какую-нибудь цельную и чистую мелодию», восприятия запахов связываются с особыми, присущими только им удовольствиями, в случае запахов — менее «божественного» рода. К ним добавляются и удовольствия от занятий науками, в которых «отсутствует жажда незнания и поскольку жажда эта изначально не связана с неприятностями» (51 с-е). Эти, и им подобные, так называемые «чистые» удовольствия включаются затем в «смешанную жизнь», которая в конце концов признается высшим благом для человека. Таким образом, предпочтение отдается «чистым» удовольствиям, а не «нейтральному» состоянию и такая привлекательность удовольствия естественна для изменчивого живого существа, «страдательного» по своей природе, но достаточно разумного, чтобы предпочесть «чистые» удовольствия, возможно близкие «божественной радости».

Кроме понимания «третьего состояния» как состояния «по ту сторону удовольствия и страдания» можно представить его и как промежуточное состояние между удовольствием и страданием. В «Государстве» указывается на существование «ни радостного, ни печального», на то, что «посередине между этими двумя состояниями есть какое-то спокойствие души в отношении того и другого» (583 с). «Покой», или как переводили старые переводчики «затишье», может представляться в игре воображения удовольствием в сопоставлении со страданием и «страданием в сравнении с удовольствием». Путаница и заблуждение в этой области, особенно в отношении отождествления отсутствия страдания с удовольствием, объясняются отсутствием опыта в подлинных удовольствиях. «Насчет удовольствия, страдания и промежуточного состояния люди настроены так, что когда их относит в сторону страдания, они судят верно и подлинно страдают, но когда они переходят от страдания к промежуточному состоянию, они очень склонны думать, будто это приносит удовлетворение и радость» (584 е — 585 а). При этом объяснении используется уподобление движению снизу вверх и сверху вниз через середину и наполнению телесной и душевной пустоты менее действительным и более действительным бытием.

В качестве более действительного выступает причастное «вечно тождественному, подлинному и бессмертному». Наполнение им «заставило бы более действительно и подлинно радоваться подлинному удовольствию», а «добавление менее действительного доставляло бы менее достоверное и подлинное удовольствие (585 d-е). Большинство людей, не обладающих опытом в рассудительности и добродетели, проводящих время в увеселениях, не взиравших на возвышенное и не вкушавших чистого удовольствия, блуждает. Их «относит вниз, а потом опять к середине». Они не могут выйти за эти пределы, «подобно скоту, они всегда смотрят вниз» (586 а). Получается, что «промежуточное состояние» — некий этап (возможно, остановка) на пути к подлинным удовольствиям, но насколько он протяжен и продолжителен трудно судить.

А. И. Иваненко

ЖУПЕЛ ПЛАТОНИЗМА

Различные философские направления по-разному воспринимаются массовым сознанием. Некоторые остаются достоянием узкого круга специалистов, а другие становятся достоянием всего человечества и даже превращаются в нарицательные имена. Таковы цинизм, скептицизм и платонизм. В рамках данной конференции я хотел бы остановиться на последнем.

Очевидно, что платонизм и философия обречены мыслиться в неразрывном единстве, поскольку первые сохранившиеся до нас в относительно полном объеме философские сочинения — это диалоги Платона. Платон первым определил и содержание понятия философии. В этом плане Платон действительно культовая фигура, отец-основатель, без которого античная натурфилософия или софистика, возможно, остались бы на уровне восточных школ мудрости. Без Платона не было бы Аристотеля, а без Аристотеля не смогла бы сформироваться западная наука — одна из основ новоевропейской или уже даже глобальной цивилизации.

Однако, как и всякий мифологический отец, образ Платона довлел над его последователями, вызывая протестные настроения. Мода на Платона и его популяризация неизбежно рано или поздно выливались в антиплатонизм, в рамках которого акцентировались спорные и неприемлемые моменты учения Платона. Первым превратившим платонизм в жупел был ученик Платона Аристотель, которому приписывают изречение «Платон мой друг, но истина дороже». Сам Аристотель не использовал слово платонизм, но в своей «Метафизике» он неоднократно подвергал критике «сторонников идей» (кн. 12, гл. 8; кн. 13, гл. 4, 9). При этом Аристотель называет по имени самого Платона (Кн. 12, гл. 6; кн. 13, гл. 8), один из его диалогов («Федон» — кн. 13, гл. 5) и его ученика Спевсиппа (Кн. 12, гл. 7). Основания для критики платонизма были следующими: идеи не существуют отдельно от вещей, общие понятия не являются сущностями и идей гораздо больше чем вещей, так что они никак не способствуют пониманию вещей.

Как мы знаем из истории философии, платонизм оказался более влиятельной философской школой античности чем аристотелизм, хотя бы потому, что неоплатонизм достиг гораздо большего распространения, чем неоаристотелизм. Некоторое возрождение аристотелизм имел на исламском востоке как то, что в научной литера-

туре получило название «восточный перипатетизм» или «фальсафа» (философия как таковая). Восточный перипатетизм (Авиценны и Аверроэса) сформировал европейскую средневековую схоластику (томизм), но уже эпоха Возрождения вновь возродила платонизм. Ярким примером этого является Флорентийская академия Фичино. С тех времен Академией (школа Платона) в современной структуре научного знания называют высочайший научный институт, а Лицеем (школа Аристотеля) — низайший.

На рубеже эпох, в момент перехода от классической парадигмы научного знания к неклассической вновь платонизм был поставлен под вопрос. Фридрих Ницше назвал христианство платонизмом для народа, причем платонизм воспринимался исключительно как вера в высшие абсолютные и непреходящие ценности. Здесь платонизм рассматривался исключительно через призму кантовского учения. Отвлеченные от вещей идеи не подвергались сомнению, однако воспринимались они критически. Идеи как ценности интерпретировались Ницше как продукты жизнедеятельности сверхчеловека, которые актуальны только до появления нового сверхчеловека. Их можно обозначить как конденсат воли к власти.

Ницше рассматривают в контексте такого философского направления как «Философия Жизни», которое безусловно повлияло на французский экзистенциализм, где платонизм приобретает вид эссенциализма. Через критику эссенциализма утверждается экзистенциализм Сартра. В середине XX века «гуманный» экзистенциализм во Франции (ставшей центром философской традиции) сменяется «антигуманным» постструктурализмом, однако и здесь вновь звучит лозунг пересмотра платонизма¹. В частности, у Делёза платонизм предстает в виде учения о сущностях в противовес его собственной философии номадизма, где сущности заменяются на события.

Какой бы критике ни подвергался платонизм, он и по сей день вызывает споры, являясь отправной точкой всякого самостоятельного философствования.

¹ Делёз Ж. Логика смысла. — М., 1995. — С. 75.

С. П. Лебедев

ФИЗИКА И МЕТАФИЗИКА В ФИЛОСОФИИ ПЛАТОНА

В наследии Платона есть понятия, которые оказывали и продолжают оказывать влияние на интеллектуальную жизнь мировой культуры. Однако культура наследует не только благотворно влияющие понятия, но и проблемы, поставленные Платоном и не нашедшие своего положительного разрешения до сих пор. Одной из них является проблема возможности внутреннего единства метафизических элементов платоновского мышления и физических (в случае с Платоном речь должна идти прежде всего о математике).

Физический образ мышления предполагает, что реально существуют только чувственно воспринимаемые вещи, и что вся полнота реальности может быть объяснена с помощью двух причин — материальной и движущей. Методом конструирования генезиса вещей из их начал является метод качественно-количественных изменений. Математика делается важнейшим средством описания количественной определенности указанных начал. Начала представляются в виде предельно простого состояния реальности и выглядят совершенно самостоятельными, самодостаточными, ни в чем ином для своего существования не нуждающимися.

Метафизический образ мышления предполагает, что реально существуют умозрительные вещи, тогда как чувственно воспринимаемые имеют статус кажущихся. Полнота реальности реконструируется посредством четырех причин — материальных, движущих, формальных и целевых. Единство указанных начал и причин описываются с помощью метода тождества противоположностей. Начала имеют вид сложного, в то же время неразложимого объекта.

Некоторую часть реальности, действительно, можно адекватно описать посредством физического типа исследования (речь идет о таких объектах, которые можно непротиворечиво «сконструировать» двумя причинами — материальной и движущей (к примеру, неживые вещи)). В самом деле, если сами объекты реально построены «из двух причин» (материальной и движущей), то физический способ познания окажется вполне оправданным, адекватным и достаточным, а предлагаемые им средства самостоятельными, не нуждающимися в том, чтобы при их использовании учитывались также и потребности метафизического мышления.

Но существует и такая часть реальности, которая для непротиворечивого ее объяснения нуждаются в применении не только материальной и движущей причин, но также формальной и целевой. При этом важно отметить, что бывают объекты, в которых связь между умозрительными (формальными и целевыми) и чувственно воспринимаемыми (материальными и движущими) началами и причинами является внешней; таковы искусственные объекты, созданные человеческой деятельностью. Бывают в то же время и такие, в которых эта целесообразная связь имеет внутренний характер¹; в этом случае речь идет о естественных биологических объектах.

В искусственных объектах, в коих отсутствует внутренняя связь между указанными началами и причинами, материя обладает высокой степенью самостоятельности и безразличия по отношению к целевой и формальной причинам. Для познания это означает то, что материальные и умозрительные компоненты вещи могут изучаться отдельно, самостоятельно друг по отношению к другу, а методы познания (физические и метафизические) не должны «пересекаться» и влиять друг на друга. В этом случае, к примеру, материя может быть описана физическими и математическими средствами без учета целесообразности и без ущерба для нее, поскольку связана с ней не внутренне, а внешним, случайным, приводящим образом.

В естественных же объектах, в которых имеет место внутренняя целесообразная связь, материя не безразлична для целевой причины и лишена самостоятельности по отношению к ней. Полное и адекватное познание такой вещи состоится лишь при том условии, что будут исследованы все четыре начала указанного объекта. Т.е. участие должны принимать как физические, так и метафизические методы. Как в этом случае должны строиться отношения между ними? Должна ли физика (и ее мощное познавательное средство — математика) утратить свою самостоятельность, и как это отразится на ее методах (прежде всего на математике)? Если же самостоятельность ее методов сохранится, то сможет ли такое познание быть действительно метафизическим и будет ли оно в состоянии отразить внутреннюю целесообразную связь между началами? С проблемой такого рода столкнулись Платон и Аристотель, решая ее по-разному.

Крушение монопольного господства физического типа исследования начинается с обнаружения элеатами отвлеченного мышления, находящегося в противоречии с чувственно воспринимаемой стороной реальности и ставящего под удар сложившиеся объяснительные стереотипы. Своей находкой отвлеченного мышления элейцы воздвигли перед философией задачу встроить его в физическую (чувственно воспринимаемую) картину мира, либо, если это не осуществимо, отказать ему в его претензии на истинность познания.

Отсутствие заметного прогресса в решении физиками этой задачи способствовало тому, что философия приняла форму софистики, которая пренебрегла исследованием природы и перенаправила силы на изучение человеческой деятельности. Существенной заслугой софистики стало обнаружение того, что деятельность имеет целевое начало, не усмотренное физиками в природе.

Платон, стремясь преодолеть софистику, выявил, что мышлению (речи) в нас соответствует некое умозрительное содержание предметной сферы, которое претен-

¹ Внутренний характер связи, положим, материальной и целевой причин предполагает, что, например, материя, хоть и кажется самостоятельной, на самом деле не существует вне ее отношения к некоей цели, и наоборот.

дует на роль сущности чувственно воспринимаемых вещей. Перед Платоном встала задача построить такое теоретическое описание умозрительных объектов и их связи с чувственно воспринимаемыми вещами, в котором первые представляли бы самостоятельными по отношению ко вторым, и в то же время были бы их сущностью.

Создавая теоретический образ умозрительного, Платон первоначально ориентировался на речь и на логическую связь понятий. Отношение между идеями и вещами уподоблялись в этом случае отношениям между понятиями с разной степенью общности. При такой трактовке идей совершенно не выявлялась их реальная причинная связь с вещами. Под сомнение оказывалась поставленной сама возможность считать идеи сущностями вещей, а, следовательно, и судьба формирующегося идеализма.

С введением в картину мира умозрительных объектов, поставленных в связь (пусть даже только провозглашенную) с чувственно воспринимаемыми вещами, элементы физического образа мышления постепенно начинают утрачивать, либо менять свое значение. Так, в отношениях между идеями и чувственно воспринимаемыми вещами теряет смысл применение метода качественно-количественных изменений. Однако многие элементы физического образа исследования продолжали им использоваться, включая математику. Правда, применение математического аппарата в этом случае не шло дальше аналогий.

В более зрелый период своего философствования Платон, по-видимому, стал строить теоретическое представление об идеях, опираясь на образ практической человеческой деятельности. Идея, уподобляемая деятельности, по крайней мере, может быть представлена способной причинно (вполне физически) влиять на чувственно воспринимаемые вещи, будучи умозрительной.

Моделирование идей по деятельностному типу вводит в понятийный аппарат важнейший элемент умозрительной реальности — целевую причину (благо). Ее применение существенно меняет характер связей между идеями, а также между идеями и чувственно воспринимаемыми вещами: неизбежной оказывается целесообразность и целестремительность между ними. Целесообразность в указанных отношениях создает предпосылки для выработки категориального аппарата, соответствующего потребностям метафизического метода и стимулирует дальнейшее сокращение присутствия элементов физического типа исследования в мышлении Платона.

И, тем не менее, Платон не порывает полностью с физическим типом мышления, сохраняя его самостоятельность. «Винновником» этого является используемый им образ неразумной причины, создаваемый по стандартам физического алгоритма. При конструировании представлений о началах чувственно воспринимаемых вещей Платон прибегает к услугам математического инструментария. Изображенные с его помощью математические объекты предстают как своеобразные атомы — они вполне самодостаточны, безразличны ко всему прочему (равным образом и к себе), не способны находиться с чем-либо во внутренних и целесообразных отношениях — как с самой идеей блага, так и с любой другой идеей, опирающейся на идею блага. Платон не предложил понятийного аппарата, посредством которого между математическими объектами и, например, душой, можно было бы смоделировать внутреннюю целесообразную связь, свойственную одушевленным существам. Созданное Платоном тело едва ли можно одушевить. Из предложенных им объектов можно построить только неживое тело, лишённое внутреннего целесообразного единства. Косвенным подтверждением этого является приверженность Платона к учению о переселении душ.

Опыт Платона показал, что математика описывает объект самостоятельным, с такими формами и такими закономерностями, которые оказываются совершенно бесполезными для использования их при описании целесообразных связей. Из свойств математических объектов невозможно вывести целесообразности тела, из них построенного. Математическое мышление, консервировало присутствие физических элементов в философии Платона.

Платоновская позиция оказалась переходной. Она запечатлела в себе конфликт между элементами нового для того времени метафизического мышления (иницированного деятельностным пониманием идей), и мышления прежнего, физического (выразившегося в стремлении построить теоретическое представление об универсальном материале, самостоятельном и не связанном внутренним целесообразным образом с умозрительной реальностью).

Пример Аристотеля в связи с рассматриваемой проблемой оказывается весьма поучительным. Он, как и Платон, двигался к своему метафизическому аппарату, совершая определенную эволюцию. Его окончательная трактовка умозрительного начала приняла деятельностный вид (энергея), в чем можно усмотреть определенное сближение его позиции с позицией Платона. Однако в трактовке материального начала мыслители существенно расходятся. Аристотеля интересует не столько универсальная материя сама по себе, сколько материя для каждой единичной вещи, причем в единстве с сущью ее бытия. Аристотелевское понятие материи имеет смысл только в том случае, если оно связано с сущью бытия вещи; вне отношения к последней она (материя) просто не существует именно как материя. Материя и сущь бытия представляют собой одно и то же, различаясь как возможность и действительность (способность и деятельность), целесообразно связанные внутренним образом.

Обращает на себя внимание то обстоятельство, что Аристотель, стремясь построить наиболее последовательную, непротиворечивую модель единства материального и умозрительного, отказался от использования математики в этой модели, потеряв интерес к количественной стороне материального начала. Дело, конечно, не в том, что он не знал математики, пробыв в Академии в разных качествах порядка двадцати лет. Дело, видимо, в том, что математика в том виде, в каком ее использовал Платон, т.е. как самостоятельная форма мышления, описывающая самостоятельную форму реальности, не может быть встроена в метафизический образ мышления. Вероятно, что для того, чтобы диалектично включить ее в метафизический понятийный аппарат, она должна существенно измениться.

Возникает впечатление, будто целесообразный характер связи целевой и материальной причин можно отобразить, намеренно упустив из виду качественно-количественное устройство материи и позабыв о математике. Физика может войти в метафизику и стать ее моментом только в том случае, если она утратит свою самостоятельность и специфику. Напротив, если использовать математику для описания качественно-количественного устройства материи, можно забыть о целесообразном характере связи указанных причин.

Между тем, если признать, что материя и эйдос сущь одно и то же, то и между языками, описывающими в одном случае материю, а в другом — эйдос, тоже должно быть согласие — они должны быть «понятны» друг для друга, они должны быть в состоянии изобразить свое содержание таким образом, чтобы это согласовывалось с понятийным аппаратом, предназначенным для описания противоположного начала. Иначе говоря, они должны уметь описывать одно и то же, пусть разными языками,

но так, чтобы различие языков не заслоняло их единства. Физика и математика, описывающие качественно-количественную сторону материала, должны уметь своим понятийным аппаратом отражать целесообразность описываемого ими тела. Этого, увы, не предложили ни Платон, ни Аристотель.

Оба мыслителя, напротив, дали два взаимоисключающих способа связи целевых (формальных) и материальных причин. Аристотель пренебрег количественной стороной материального начала, сделав упор на целесообразность; у Платона не получилось построить целесообразной связи в силу того, что, применив математический аппарат, он придал материи самостоятельность и «равнодушие» к целевой причине. Аристотель, построив модель внутренней связи целевого и материального начал, лишил себя возможности сделать элементом метафизики количественные характеристики материи; Платон же, обратив внимание на эти последние, потерял шанс описать целесообразный характер связи указанных начал.

Можно ли количественный элемент диалектично ввести во внутреннюю целесообразную связь категорий возможности и действительности? Можно ли физику (и математику) сделать диалектическим элементом метафизического мышления?

Проблема, с которой столкнулось платоновское мышление, воспроизводится в современном научном познании. К примеру, биология активно применяет физико-математические методы исследования при работе с живой тканью. На уровне непосредственных усмотрений является достаточно очевидным, что в устройство биологических объектов входит информационный, формально-целевой компонент. Однако, используя в качестве преимущественных и самостоятельных физико-математические методы, биологи упускают из виду формальные и целевые причины; они не имеют возможности включить их в свой понятийный аппарат и выносят за его пределы в область нестрогих рассуждений, метафор и оговорок.

По-видимому, поставленная Платоном проблема связи физического и метафизического элементов мышления, еще ждет своего решения...

Е. В. Малышкин

МОЛЧАНИЕ КОЗЛОВ

И уже ничего не снится, чтоб меньше быть, реже сбываться,
не засорять времени

И. Бродский

Представление

Есть в истории философии потайные места. Такие, о которых речь шла, и без которых развалился бы способ выговаривания смысла, но на которые не принято обращать внимания или же обращение внимания потребует дополнительного, расстраивающего сам сложившийся порядок следования за текстом, усилия. В конце концов, речь всегда в подобных потайных местах идет об образцах: мы обращаемся к образцам прошлого, дабы напитать воздух настоящего, но результат никогда не предсказуем, поскольку в таком напитывании мы имеем дело с двумя ускользающими вещами: с атмосферой современности и с символическим. И то и другое — это забегание вперед, поблажка собственному рассуждению, дабы оно свершилось, поскольку мы уже заявили: вот, это современность, а так мы понимаем символы. Но современность, как и символ — это то, на что не может не быть времени, это предмет конституирования, а не исследования.

Само же конституирование не может обойтись без образцов созерцания и рассуждения, образцов отношения к вещам и людям. Мы попадаем в круг, обращаясь к образцам, и в этом же обращении полагаясь на образцы. Выбираются из таких кругов обычно благодаря опыту. Опыту, пусть смутному, восприятия, встречи, силы, вовлечения плоти.

В классических же текстах есть одно потайное место. Я имею ввиду сатиров. Часто — поющих козлов. Общим местом является указание на платоновский «Пир», где Сократ сравнивается с сатиром, да еще именованным, Марсием. На панов, что сопровождают бога плодородия Диониса, да и на самого Диониса с его козлиной шкурой. На первый взгляд, сатирический характер прям и незамысловат: «они забияки, любят вино... задиристы, похотливы, влюбчивы, наглы, преследуют нимф и менад»¹. Боль-

¹ Тахо-Годи, А. А. Статья «Сатиры» в Мифологическом словаре. — М., 1992.

шой соблазн есть в том, чтобы указать на козлиное как на эротическое само по себе, и далее следовать намеченному, с козлиного сбиваясь на эйдетическое. Но слишком разрозненное поле плясок у этого персонажа, слишком много смысла, одной эротикой тут не отделаешься. Ведь Приап, этот трифалос — просто безобидный зверек по сравнению с паном, что пугает в полдень, с сатиром, что заставляет блуждать в лесу или с тем же паном, что, согласно известному рассказу, признался поймавшему его Мидасу, что лучшее для человека — вовсе не родиться, а второе — родившись, поскорее умереть. Да и с мифологическим бытием панов тоже смутная история — то ли они мифологические, то ли взаправду существовали и последний был выловлен тогда-то и тогда-то.

Именную роль в этом избыточном коннотировании играет козел. Все дионисийские байки так или иначе апеллируют к нему, знакомому и запросто узнаваемому. Другими словами, есть образец, Дионис, а есть сам по себе опыт — козел, в котором нам требуется себя узнать. Если узнать в себе козла довольно просто, такое узнавание даже тешит самолюбие, то узнать себя в козлах затруднительно, ибо нет в козлах энтелехии. Скачут, жуют, блеют, воняют. Размножаются и больше ни на что не способны. Как с козла молока. Одним словом, козлы. Негодники, ничего не умеют. Они заняты только чем-то своим, безымянным и непродолжительным, по сути ничтожным. Даже играть не умеют: не знают толка в игре, могут поиграть, а могут и зашибить. Придет пора — подерутся. Но как-то неубедительно, без азарта, без пафоса. С ними не о чем поговорить, они не вода, и не лес, и не бабочки. И все же одно качество в них есть: ничего не умея, они вовлекают, втягивают, и меры в том не знают. Козел — это пустой разрыв, нечто прерывистое само по себе, без толку скачущее. Они и не могут быть мифологическими персонажами, поскольку сами только и делают, что рассказывают увлекательные небылицы — веселятся.

Некоммуникабельность

Разговаривать с козлами — себе дороже, да и пустое это дело. Разговаривать они не умеют и не станут. Их действие никак не соотносится с речью окружающих, они преданы только самим себе. Они напористы и наглы, и наследник их — *hybris* героя трагедии. Хюбрис, как учит Аристотель — это род небрежения чужой судьбой. Нет в этом отворачивании ещё ни новоевропейской субъективности, ни экзистенциального проекта, ни многонациональной долгой воли, хранящей собственную решимость. Это именно непереносимость разговора: беседа Эдипа и Тиресия.

Если верить названию сборника будетлян, самое простое — это мычать. А вот самое непереносимое — блеять, как слышим, сразу — ну, козел. Эта невозможность сообщения, выстраивающая необходимую дистанцию зрителя (ибо он-то видит) — она чем-то вызвана, и это что-то должно быть простым и непременно узнаваемым, а иначе какая же это эстетика? Козлы здесь похожи на кошек, они так же самоуверенно способны молчать. Но если кошки — существа нарциссические, умеют не замечать всего, что может помешать им нежиться, то козлы глупее, им ума не хватает, чтобы чего-то не замечать: они и вправду не видят, козлы потому что. Не видят, что происходит, не видят, какие страдания причиняют своими рассказными и непомерным прыганьем. Они бы и вину чувствовали, но не узнают, как, в отношении кого... Они и другого выслушают, покивают, но лишь гадость какую выкинут в ответ. Не всякую

и не люблю, поразмыслят, или как там это у них называется, но непременно выкинут. Выкинут прежде, чем настанет время для слова, время, порожденное естественной надеждой на право быть собеседником. Выкинут и — ну что тут скажешь. Одним словом, козлы. Они молчат и ждут, ибо их время всегда раньше. Это не время природы, не время ума, не время слова. Время, когда творят нечто, ни на что не похожее, с неподражаемой упертостью, которую по ошибке называют наглостью в козлах.

Не без глуповатости эта упертость и роднит их с героями древнегреческих трагедий. Они ничего не видят на обмен, так, как можно было бы увидеть их глазами, потому и на них смотреть бессмысленно: ничего не разглядеть. Потому и любовь к ним, по поговорке, зла: любовь их портит, ведь не нужно им становиться ничьими глазами, ушами, страстью. А без того — что за любовь? Любви они бегут, ибо зла она — для них. Дионис Ницше говорил то же самое: не смей меня любить, *noli me tangere!* Их не порассматриваешь, сами же они только и ждут и действуют и принимают меры.

С запахом же все наоборот, они никого не услышат, но нельзя их присутствия не почувать — это та же самая неспособность быть воспринятым, вовлеченным². Они уже всецело чему-то принадлежат, одержимы, и более нет места, все остальное — никакое, как ни заговаривай, как ни прыгай. Не так уж мало мы о них и знаем: они непослушны тому месту, где их застали, и все же, они отсюда и больше нигде. Они уже исполнены чем-то, какой-то ерундой, но распахнуты происходящему. В отличие от нас, привыкшим доверять разнообразной осмысленности и разноначальности свершившихся событий, хранят одно-единственное время неисполненности: ничего не происходит, потому что все уже произошло, характер будущего узнаваем: он весел, он обещает праздник, когда скажут без цели, когда непотребство.

Сатирическое, оказавшись в центре трагического, — это непроницаемая поверхность, короста одержимости. Это, впрочем, вовсе не значит, что существо сатирического невозможно [ни с кем] разделить. Разделяемость, филийность, узнаваемость — *sine qua non* сатирического. Забияки сатиры вовсе не нарушители общего порядка, напротив, если бы они не знали, что обязательно найдут отклик в наших (ну... не сердцах), то и не прыгали бы. Они хорошо осведомлены о злобности любви. О том, что Арто называл её жестокостью: сатирическое способно, конечно, содержать в себе и сожаление, и снисхождение и «в твое положение» может войти, и даже благородство проявит, но здравомыслящий бежит этих фигур как девушка грязных подвалов. Однако избежать их невозможно, они ведь не пустые насмешники, они и появляются только тогда, когда ничего внешнего уже не осталось, когда ты сделал уже все необходимое и некуда больше бегать: трагическое стояние, в котором любое действие и зовется катастрофой.

Козлы прирожденные коммуникаторы. Они не могут не общаться, и в то же время прекрасно отдают себе отчет в необходимом усилии, что тратят на общение. Их легкость не исключает труда, она рутинна.

Мераб Мамардашвили, говоря о Канте, заметил, что вежливость — это дань невыносимости человеческого общения. Но вежливость здесь — не единственная, и, возможно, не лучшая стратегия. Сатирическое подревнее и повнятнее в избавлении от слякоти человеческого (здесь мы даже не имеем ввиду кого-то другого. Опыт своей собственной невыносимости выполняется и на асфальте тротуаров, под мерный шаг

² Ср.: Паперная Э. Козлы. В подражание А. Ремизову // Парнас дыбом. — М., 1990. — С. 62: «Смрад от козла пошел. Пахкий, жёлтый смрад. Заегозила старуха: “Ух, хорошо, люблю”».

прогулки). Порою отказ от надоевшего себя совершается сам собою — в результате напряженного труда, ученичества, употребления алкоголя etc. Но приходит время и нужно что-то делать самому. Сатирическое как раз и является знаком автономного, которое не столько приближает нас к себе, сколько отдаляет, зачеркивает. Козлиное не прибавляет самосознания, напротив, оно, бляя и смердя, разоряет приличное, — подлинное имя слишком понятного, принуждая к эвфемизму. Ирония Сократа — это ирония над полисом, в котором уже все понятно и все рассыпается.

И результатом этого труда оказывается уникальность. Как она возможна? Как милых узнают по походке? Вещи становятся уникальными всегда вдруг, и всегда становятся. Хороший пример когда-то придумал Лейбниц: заявил на одном из собраний высшего общества, что любое сущее неповторимо. И дамы с кавалерами в перерыве развлекали себя тем, что обрывали листики с деревьев и сравнивали. И находили отличия. Не замечая, что производят ту самую работу, которую Лейбниц, по сатирическому обыкновению, назвал «предустановленной гармонией»: раз гармония предустановлена, то и труд по ее учреждению незаметен.

Вот уникальное-то и восхищает. Сущее как сущее, и восхитительно само это «как», без него и вопрос — что есть это самое сущее — лишен смысла. Уникальное становится таковым, когда не мы уже на нечто смотрим, но нечто — на нас. Когда оно видит, само оставаясь невидимым, что-то неясное нашептывая, что-то радостное, обещающее, зовущее. И вне этого шепота сущее есть, но скучно, незаметно, в этом шепоте оно оказывается тем самым, узнаваемым, с запахом.

Итак, сатирическое порождает уникальное. Эдип выкалывает себе глаза заколкой Иокасты. Сам, избавляясь от боли смотреть на то, что прежде доставляло радость и довольство взору, а теперь невыносимо в своей резкости. Он надеется на перемену. Аристотель определяет перемену (перипетию) как движение вспять. Например, пришедший убить, сам оказывается убит, или пришедший с надеждой обрадовать, приносит известие горестное. Эдип призывает перипетию к своим глазам:

Вот вам! Вот вам! Не видеть вам отныне
Тех ужасов, что вынес я, — и тех,
Что сам свершил. Отсель в кромешном мраке
Пусть видятся вам те, чей вид запрещен,
А тех, кто вам нужны, — не узнавайте! (1270)³

Случилось ли то, о чем взывал Эдип, неизвестно. Известно, однако, что Эдип лишает себя зрения золотой заколкой Иокасты. Заколочка — это то, на чем держится одежда. Нет наших множества пуговичек, крючочков и выточек, есть одна деталь. Кто владеет ею — владеет образом. Женщина, закалывая на плече платье, наделяет видом всякого на нее смотрящего. Теперь же, в трагическом стоянии, то, что образом наделяло, лишает всякой возможности воспринимать («узнавать») образы. В действие перипетии попадает не Эдип, но заколочка — она прыгает ему в руку, он же просил о мече! Уникален в этом событии не Эдип, именно к его неуникальности апеллирует Фрейд, уникальна заколочка. И не Эдип возвращается из небытия в порядок космического — его именует фибула. Софокл раскрывает карты сатиров, перебивая их в их мифологическом: она, заколочка, была вовлечена в порядок перипетийного, она порождает аффективность трагического, ее черед быть так, как ничто другое, смотрите!

³ Перевод Ф. Ф. Зелинского. Цит. по: Софокл. Драмы. — М., 1990. — С. 51.

Воспарение

Платон изгонял из своего полиса поэтов и риторов, поскольку не знают те эйдоса, а лишь подражают подражающим. Неизвестно, принял бы козлов, ибо труден вопрос об эйдосе ничтожного. Но сам не обходился без сатирических метафор. Эта-то способность разрывать длящиеся обстоятельства, не замечать того, что должно быть воспринято как важное и обязательное (сократическое «эх, красивый ты парень, Алкивиад»), всемогущее «хватит!» (а сатиры предпочитают лексемы поотчетливее) — вот что позволяет существу, молчащему о своем, козлином, вспоминать сферу наднебесного. Оно и придает нам, воспаряющим, столь восхитительные аэродинамические свойства.

С. В. Караваева

НАЧАЛО И ПЕРВОНАЧАЛО: ВОЗМОЖНОСТЬ ИХ РАЗЛИЧЕНИЯ В КОНТЕКСТЕ АНТИЧНОЙ ФИЛОСОФИИ

Говоря о началах всего существующего, мы часто употребляем два понятия — начало и первоначало. На первый взгляд может показаться, что это какие-то два вполне близких по значению, взаимозаменяемых слова, и, действительно, есть ли разница, когда мы говорим о воде Фалеса¹, говорим мы о ней как о начале, или как о первоначале, и тот и другой вариант вполне будет уместен, и не вызовет недоумения. Но что же мы на самом деле мы имеем в виду, когда говорим начало, а когда первоначало, как меняется смысл, только ли лишь в том различие, что когда мы говорим о первоначале, то хотим акцентировать внимание, выделить в цепочке начал — первое, или все-таки различие не только в этом?

Надо заметить, что когда речь заходит о первых философах (до-сократиках), то их начала традиционно трактуются, понимаются как ἀρχή, т.е. именно как начала, чего не скажешь, когда речь, например, заходит о более позднем периоде античной философии — Плотине, где начало понимается не иначе как первоначало, и надо заметить, что именно понимается, т.к. в текстах Эннеад Единое именуется — ἀρχή², хотя в смысловом отношении Плотин и отказывает сверхмысленному и сверхбытийному Единому именоваться причиной³. Первоначало как πρῶτος ἀρχή присутствует в текстах Аристотеля, но его сложно назвать самостоятельным понятием, скорее *первое* (πρῶτος) является уточняющим к ἀρχή, и имеет своей целью отличить, выделить *первое начало* от других следующих за ним начал. И это наводит на мысль, что лишь с позиции уже последующей философии мы начинаем принципиально различать начало и первоначало (primum principium), подобно тому, как τὰ μετὰ τὰ φυσικά (то, что следует за физикой) стало именоваться метафизикой.

И все же, что мы имеем ввиду, различая (или не различая) в контексте античной философии, начала и первоначала? Начало не было бы началом, если бы не было того, началом чего оно является. И если начало касается начала мира, то оно требует раз-

¹ Началом всего существующего Фалес считал воду

² См., например, Plotinus Phil. Ennead VI 9

³ Плотин. Сочинения. — СПб., 1995. — VI 9, 3

ворачивания этого мира, т.е. начало предполагает некоторую свою заданность, конец (τέλος), а для греков это еще и цель, и без этой своей противоположности, никакое начало не быть, не мыслиться не может. Т.е. начало с необходимостью подразумевает соотнесение его с тем, что из него происходит, причиной чего оно является. И даже, если мы рассмотрим рассуждения Аристотеля о предшествующем и последующем (πρότερα καὶ ὑστερα) в отношении природы и сущности, когда одно «может быть без другого, тогда как это другое без первого не может»⁴, то это первое, которое независимо от другого, будет чем угодно, но не началом, началом его делает именно это другое.

Обратившись к первоначалу, и рассматривая его как самостоятельное понятие наряду с началом, мы видим, что оно, будучи теперь независимым, хотя бы как понятие, пытается уйти от необходимости быть мыслимым только лишь в значении начала, но при этом оно сохраняет и тождественность началу, становясь его синонимом, но имеющем более конкретный смысл, уточняя его. Действительно, первоначало мы можем понимать в значении начала, например, в таком смысле, что в самом именовании первоначала и дается определение начала — *начало есть первое*. В этом случае первоначало остается для нас началом, где оно лишь уточняется, определяется как первое. И тут возникает вопрос, что значит определить начало как первое? Для первых философов с их началами — природными стихиями *начало* как раз и есть *то, из чего как первого все возникает и во что все исчезает*. Оно действительно есть первое, а также и последнее и по сути только оно одно и есть (все есть одно), и поэтому нет никакой логической необходимости доказывать его первенство, ведь нет принципиально иного, по отношению к которому оно было бы первое — есть многое, но оно и есть это одно. Другое понимание первоначала дает логический к нему подход, представленный Аристотелем — ведь в ряду начал, где «у каждого начала всегда будет другое начало»⁵ должно быть некоторое первое начало, которое не даст уйти в дурную бесконечность. Начало становится первым (первоначалом), и задается логической необходимостью быть помысленным как первое.

Такой подход дает началу еще одно значение — оно вносит в его понимание число, начало становится исчисляемым, и указывает на существование других начал. Будучи *первым*, оно наводит на вопрос о количестве первых начал. Может ли первоначал быть много? И здесь началу как первому задается еще одно уточняющее значение — первое значит одно. Действительно, как убедительно доказывает Платон в Софисте, начало может быть только одним, иначе оно вообще не начало⁶.

Проблему, которую ставит начало и от которой пытается уйти, став первоначалом (уйти хотя бы в языке), это как возможно помыслить начало независимым от своей противоположности, от иного — началом чего оно является.

Первыми, кто ставит эту проблему являются пифагорейцы. «Все что познается — говорит Филолай — имеет число, ибо невозможно ни понять ничего, не познать без него»⁷. Чтобы стать числом, все должно приобщиться к единице, которая есть на-

⁴ Аристотель. Метафизика, 1019a 3 //Аристотель. Сочинения. — Т. 1, — М., 1976.

⁵ Там же, 1075b 27

⁶ «Ведь если вы назовете одно из двух [начал] бытием, то не сможете сказать, что оба они одинаково существуют, так как в том и другом случае было бы единое [начало], а не двойственное» (Платон. Софист. 243e //Платон. Сочинения. — Т. 2. — М., 1968).

⁷ Фрагменты ранних греческих философов. — М.,1989. — С. 441.

чало чисел и благодаря которой все обладает единством. Но чтобы помыслить единицу как начало, необходимо отделить ее от всего остального числового ряда, в том числе и от себя самой, включенной в этот ряд, определить как предел, начало. И здесь перед нами и встает проблема, как мы можем непротиворечиво мыслить начало, ведь если единица тождественна себе, она не может быть началом, а если она есть иное себе, то она одна из многих. Предельность мысли в попытке разрешения этого противоречия достигается в учении Платона. Каким образом идеи, будучи тождественными самим себе, едиными, вечными, неизменными и не зависимыми от чувственного мира выступают началами и причинами этого чувственного мира? Наиболее ясно данная апория раскрывается Платоном в Пармениде. «Если есть единое, то может ли это единое быть многим?»⁸ Не может, говорит Платон, само по себе единое не может быть многим. И приняв это, он подробно доказывает, что отсюда следует для единого: единое не имеет частей; не будет целым; не имеет ни начала, ни конца, ни середины, оно беспредельно и т.д. Единое не с чем сравнивать, и нельзя определить, ему не подходят никакие предикаты бытия. Платон делает вывод, что «единое не существует как единое и вообще не существует. Нет ни имени, ни знания о нем, ни чувственного его восприятия»⁹. А с другой стороны, исходя из последней гипотезы Парменида, мы можем увидеть, что «если единое не существует, то ничто из иного не может мыслиться ни как одно, ни как многое, потому что без единого мыслить многое невозможно»¹⁰. «Итак, — делает вывод Платон — если единое не существует, то и иное не существует и его нельзя мыслить ни как единое, ни как многое»¹¹. Таким образом, единое помысленное само по себе, не допускает никакого иного существующего наряду с ним, а с другой стороны не существуя, делает несуществующим и иное. И здесь мы сталкиваемся с апорией, с невозможностью помыслить единое в качестве начала для всего существующего. Единое отрицая свое иное, противоположное себе, не может быть названо началом, началом же оно может быть названо как раз только со стороны этого иного.

Возвратимся к первоначалу. Что меняется, когда в контексте данной проблемы, как возможно помыслить начало независимым от своей противоположности, мы начинаем говорить не начало, а первоначало. И здесь мы видим следующее, начало, будучи приложимо к тому, что оно именуется, имеет свое понимание, как начала только в контексте своей противоположности. Но что мы можем назвать противоположностью первоначала? — «первоконец»? В таком понимании первоначало, относительным образом, теряет свою противоположность. Оно не становится при этом самостоятельным, независимым от своих следствий, т.к. в нем все же присутствует начало, но и *первое* больше не предикат начала, а равноправно началу, появляется возможность двояким образом расставить акценты — мыслить первоначало и как *первое*, и как *начало*, и как их единство — *первоначало*.

Надо сказать, что уже в самом именовании первоначалом лежит некоторая тавтология, ведь начало (ἀρχή) уже и есть первое, а первое в свою очередь есть начало. И в таком случае мы можем говорить о первоначале как о начале начала, т.е. таком начале, которое является началом для самого себя, для которого противоположностью (иным) будет оно само, и которое со стороны существующего (считающего его своим

⁸ Платон. Парменид, 137с // Платон. Сочинения. — Т. 2. — М., 1968.

⁹ Там же 141е.

¹⁰ Там же 166с.

¹¹ Там же 166с.

началом) и не существует, это своего рода неоплатоническое понимание первоначала. При таком ракурсе исчезает необходимость разворачивания этого первоначала, и ему приходится, чтобы стать началом не только самого себя, но и иного — нетождественного себе, становиться, например, благом, что мы и видим у Платона, Плотина, с некоторой оговоркой и у Аристотеля¹². И в таком случае будучи Первоначалом — оно и Первое (Единое), но и так как развернуло себя — начало.

В такой попытке различения начала и первоначала, можно, конечно, найти некоторую тавтологичность, подмену одного понятия на, по сути, тоже самое, но в таком различении есть скорее попытка не просто уйти от апорийности мышления о началах¹³, а попытаться приблизиться к тому, как мы вообще можем мыслить начало.

¹² У Платона, помимо единого, еще одним условием и началом является благо. Все «познаваемые вещи — говорит он — могут познаваться лишь благодаря благу; оно же дает им и бытие, и существование, хотя само благо не есть существование, оно — за пределами существования, превышая его достоинством и силой» — см. Платон. Сочинения. Т. 2 М., 1968. Государство, 509b

Аристотель — «между тем начало всех вещей скорее благо» — см. Аристотель. Сочинения. Т. 1., М. 1976, Метафизика, 1075a, 38; так же, связь первоначала (Перводвигателя) с космосом представлена у Аристотеля как предмет желания, любви — см. там же 1072b, 4

Плотин — «Он (Единое) сам — высочайшее Благо» — см. Плотин. Сочинения. И. «Аллетейя» СПб 1995, (VI 9,4)

¹³ Надо заметить, что такое различение можно провести не только между первоначалом и началом, а также и с первоединым и единым, первопричиной и причиной, первофилософией и философией и т.д.

Б. Н. Сяськов

ЦИТАТЫ ПИНДАРА В СОЧИНЕНИИ ПЛАТОНА «ГОСУДАРСТВО»

В работе исследуются три отрывка из сочинения Платона «Государство», где цитируется Пиндар. Условно их можно назвать следующим образом:

1. «Питающая старость надежда», позволяющая достойно уйти из жизни благочестивому человеку на склоне лет (Plat. Rep. I 331 a; Pind. fr. 214);

2. «По справедливости или кривыми обманами на вышний оплот восходит род людей», какую дорогу и какие ценности выбирает молодой человек в жизни (Plat. Rep. II 365 b; Pind. fr. 213);

3. «За что испепелил Асклепия, сына бога Аполлона, Зевс», почему даже боги не могут покушаться на порядок мироздания (Plat. Rep. III 408 c; Pind. Pyth. III 54–63).

Диалог, в котором звучит первая цитата, проходит в доме Кефала, богатого человека, гостя Афин и благочестивого старца. Он приглашает встретившегося ему Сократа и других на разговор у себя дома и после непродолжительной беседы покидает беседующих под предлогом, что ему необходимо позаботиться об устройстве жертвоприношений. Мысль о том, как достойно уйти из жизни, не покидает благочестивого старца, которому, на первый взгляд, не стоит об этом беспокоиться. Далее в уста Кефала вкладываются рассуждения о людях, обуреваемых благочестивым страхом от того, что их внезапно, под старость лет, посещает забота о вещах, которые ранее им и в голову не приходили. Страх *deîma* и соответствующий ему глагол *deîmaino* это не *phobos*, конкретный и проходящий страх, а нечто мало объяснимое и потому особо пугающее. Страх на грани панического и лишаящего человека сна. При этом возникает вопрос, как жил человек, не обманывал ли кого, по своей воле или нет, не оставил ли долгов, выполнял ли он данные перед божествами обещания. Список может набраться достаточно длинный. Жить осталось недолго, не сегодня-завтра умрет, и что станет с его душой? Может быть, ему придется за все это отвечать, а вдруг все *это* правда и сбудется на том свете.

Перед нами общие представления о «загробном мире», Здесь отчетливо видно, что идея «загробного воздаяния» распространена в широких слоях общества платоновского времени. Заметим, что у Гомера еще нет представления о подобном «загробном воздаянии». Боги не интересуются, когда люди обманывают друг друга, они следят

только за тем, чтобы в их адрес люди не совершили чего-то недостойного. Окончательное складывание поэм Гомера приходится на начало VIII века, Пиндар, младший современник Эсхила, время расцвета его творчества — первая половина V века, а эпоха, изображаемая Платоном, это конец V века, начало IV века. За прошедшие четыре столетия картина мира изменилась, и возобладало представление о том, что добрые люди получают награды «на том свете», а дурные — наказание. Устами Кефала Платон говорит «о мифах, которые рассказывают о вещах в Аиде. Что, мол, человек, совершивший *здесь* несправедливость, *там* обязательно должен понести наказание, заплатить пеню. И что, мол, люди смеются над этими мифами, пока они, эти мифы, не поворачивают душу (*букв.*: заставляют ее помучиться) к мысли о том, не окажутся ли в будущем они (эти мифы) истинными». Но, почувствовав старческую немощь или уже «более близко находясь тех вещей, которые *уже там*», он внимательнее относится к этим вещам, становится наполненным подозрения и страха и уже размышляет над тем, не причинил ли он какой-то несправедливости. Сама смерть или ее приближение заставляет человека задуматься о том, справедливо ли прожил свою жизнь.

Это рассуждение о подсознательном страхе подводит нас к пониманию греческого *syneidesis* т.е. «знание за самим собой», то что в русском дало кальку «совесть», в латинском это «*animus sibi conscius*» «дух сам о себе знающий». Это знание о себе самом и за собой чего бы то ни было, хорошего или дурного было для архаики вещью абсолютно чуждой. Это как раз такое знание о совершенной в жизни несправедливости, которая не дает сна и заставляет жить с «дурной надеждой», ничего хорошего не предвещающей. И, напротив, для человека, *не знающего* за собой ничего несправедливого, присутствует постоянно *приятная надежда и благая кормилица старости*, как и Пиндар говорит». Платон в этом отрывке использует причастие «знающий за собой», вместо глагола у Пиндара. Еще немного, и появится существительное *syneidesis*. Здесь Платоном приводится фрагмент не из од, а из недошедшего до нас эпиникия. Поэт, по словам Кефала, говорит удачным образом о том, что «тот, кто проведет свою жизнь справедливо и благочестиво,

У того сладкая, кормящая старость надежда,
Кормящая сердце, сопутствует ему,
Которая как кормчий правит в особенности
Многообразной мыслью смертных».

Цитата Пиндара встроена в диалог так, что подхватывает грамматический и смысловой строй предложения.

После цитаты Пиндара Кефал добавляет: «И говорит он хорошо и удивительно как сильно. При этом я считаю, что более всего ценным является приобретение богатства и не для всякого мужа, но приличного и добропорядочного». Дурному человеку деньги не помогут искупить вину, а если кто-то против своей воли обманул или солгал, то наличие денег может помочь ему избавиться от этого *невольного* прегрешения. Богатство будет полезным только для человека имеющего ум. Это одна из форм утешения души на пороге смерти. Сократ знает Кефала как человека богатого и благочестивого, поэтому богатство пошло ему на пользу.

К мысли о том, что ждет человека по ту сторону жизни, Пиндар обращался во второй Олимпийской оде (v. 61–83). В ней он сообщает, что герою необходимо пройти троекратно жизненный путь, сохранив при этом справедливость и благочестие, и только после этого души попадают на «острова Блаженных». Это не загробный мир

в нашем понимании и, по его словам, где-то существуют такие острова. Туда попадают все герои. Благочестивые люди, как от природы, так и по нравственному воспитанию еще на земле испытывают подобное душевное смятение, связанное с представлениями о воздаянии, которые в одинаковой степени интересуют Пиндара и Платона.

Во второй Олимпийской оде (Pind. Ol. II 56–60) Пиндар дает понять, что в Аиде лишенные сил души умерших тотчас после смерти платят пеню. Боги на Олимпе не вмешиваются в дела подземного мира Аида. При этом «прегрешения на земле в епархии Зевса некто <там> судит людей, высказывая свое слово с враждебной неизбежностью». За прегрешения на земле расплата ждет под землей. Смертные же, украшенные добродетелью и богатством, способные предвидеть свое будущее, они в силах через почтение богам вести «бесслезный век» в будущей жизни.

Сам Платон обращается к теме загробного мира уже в своих самых ранних произведениях. В «Апологии Сократа» в конце произведения (Plat. Apol. 40–41) после вынесения смертного приговора Сократу, тот замечает, что «смерть не есть зло», «обычно предостерегающее <его> знамение не останавливает перед лицом смерти», «сам человек либо становится ничем, либо это сон без всяких ощущений, либо душа переселяется в другое место», «настоящих судей там можно найти из числа благочестиво проживших свой век героев и полубогов», «за сколько, за какую цену каждый из вас может получить возможность быть рядом с Орфеем, Мусеем, Гесиодом и Гомером», «я желаю умирать много раз, если это правда», «как и общение там с несправедливо осужденными не может не доставить удовольствия». Смерть позволит Сократу найти за ее пределами справедливость, «продолжить исследовать людей там, кто мудр, а кто нет». (Ср. Plat. Phaed. 70 c-d).

Отрывок Пиндара (fr. 214) в переводе М. Л. Гаспарова звучит так:

«Сладостная,
Лелеющая сердце,
Питающая старость,
Сопутствует <ему> Надежда,
Кормчая правительница
Переменчивых помыслов смертных...»

Во второй книге «Государства» Платон рассуждает о добродетели и порочности, справедливости и несправедливости, как эти понятия оцениваются людьми и богами.

По словам Гомера (Il. XXIV 524–530) Зевс дает людям заведомо больше даров несчастных и эти дары преобладают над счастливыми, а Гесиод (Hes. O. 286–292) сообщает, что путь к доблести связан с потом, труден и крут. Подобные мысли неоднократно звучат из уст Сократа, Платона и Ксенофонта. Чтобы снискать добродетель, нужно неустанно трудиться. Боги и воспитание в семье могут помочь, но молодым людям придется самим сделать нравственный выбор. В полисе, во всех социальных слоях, присутствует огромное количество авторитетов. Среди них можно встретить философов, софистов, политиков, военных. Возникает вопрос, к кому обратиться, как разобраться в подобном калейдоскопе ярких личностей, вызывающих стремление им подражать.

Здесь мы встречаем вторую цитату из Пиндара, которую приводит Платон (Plat. Rep. II 365 a): «Что, как мы полагаем, делают души молодых людей, слыша сказанное о добродетели и пороке, и то как люди и боги оценивают и какую цену ставят

всему этому, которые (молодые люди) будучи сами хорошей природы и способные, словно слетаясь на все это говорение, как они могут понять из них, каким образом проходя через свою жизнь, он пройдет ее самым наилучшим образом?» Далее цитата Пиндара, органично вставленная в платоновский текст. Но из четырех строк приведена лишь одна. «Пожалуй, он <юноша> скажет самому себе исходя из следующего изречения Пиндара: Проживу я, взойдя на высокую стену по справедливости, или взойдя кривыми обманами, окружив себя как стеной, обезопасив вот таким образом». Платон подменил глагол причастием (всходит — взойдя). У молодого человека возникает соблазн научиться умению *казаться* справедливым и вести счастливую жизнь, или вести по *настоящему* добродетельную жизнь, которая нелегка с самого начала до конца.

У Евсевия (Eusb. pr. ev. 15, 789d), Цицерона (Cic. ad Attic. 13,38) и других авторов этот отрывок представлен полнее, а в переводе М. Л. Гаспарова он звучит так: Pind. fr. 213

Справедливостью ли,
Кривыми ли обманами
На вышний всходит оплот
Род земных людей?
Надвое отвечает колеблющийся мой ум!...

Третья цитата Пиндара в «Государстве» Платона связана с обсуждением роли врачей в идеальном полисе, в частности о достойном выполнении своей работы под Троей сыновьями Асклепия, а также о самом Асклепии и его судьбе. Отвечая на реплику Главкона о высоком мастерстве сыновей Асклепия, Сократ говорит следующее: «Подобает, чтобы они были такими. Хотя трагики и Пиндар, нам не веря, говорят, что Асклепий является сыном Аполлона, а с другой стороны говорят, что за золото его убедили вылечить богатого человека, уже фактически мертвого, за что он был поражен молнией Зевса. Мы же им не поверим относительно сказанного, но скажем, что если он был сыном бога, то он не был корыстолюбивым и алчным. А если он корыстолюбив, то мы скажем, что он не был сыном бога». В третьей Пифийской оде Пиндар сообщает, что Асклепий вылечил практически мертвого человека. За то, что он нарушил порядок мироздания, Зевс уничтожил его и того, кого тот вылечил. Из контекста ясно, что это был не тяжело больной человек, но «схваченного смертью». По-видимому, Пиндар не является автором этого сюжета. Это не соответствует его традиционному пиетету перед богами, желанию смягчить жесткий характер мифа.

Вся эта ода есть скорее утешение больному Гиерону в Сицилии и мысль Пиндара направлена на то, что лучше получить вечную память у поэта, чем быть воскрешенным полубогом. Даже он не может помочь.

Этот отрывок (Pind. Pyth. III 54–63) в переводе М. Л. Гаспарова звучит так:

Но корысть — обуза и умению.
Золото, сверкнув из рук несметной мздой,
Совратило его
Вырвать из смерти схваченного смертью;
И палящая молния из Кронидовых мышц,
Пав меж этим и тем,
Затворила вздох в его груди,
Обоих обомкнула их участью,
Ищи себе смертный у богов

Уменья по уму, ступени по стопе,
Помни, в какой мы доле.
Не пытай бессмертья, милая душа —
Обопри на себя лишь посильное.

Невозможно переоценить социальную значимость, как самих диалогов Платона, так и цитируемых им выдержек из Пиндара. Жанр диалога дает возможность представить противоположные мнения. При этом мнение автора читателю не навязывается, а симпатии слушателей и читателей зависят только от аргументации говорящего. Таким образом, не назидательный монолог, а диалог оказывается в античной литературе инструментом в поиске истины всеми, и читателем и автором. Цитаты Пиндара здесь не только авторитетны и уместны, но и играют роль связки с мыслями людей прошлых поколений.

Д. Ю. Дорофеев

ПИСЬМА ПЛАТОНА И КУЛЬТУРНАЯ АНТРОПОЛОГИЯ АНТИЧНОЙ ЭПИСТОЛОГРАФИИ

Увеличение темпа жизни за последний век проявляется, помимо прочего, и в той скорости, с которой происходит развитие средств человеческой коммуникации. Не успели мы, городские граждане бывшего СССР, еще как следует привыкнуть к личному стационарному телефону, как пришел телефон мобильный, а за ним Интернет с возможностями электронной почты, социальных сетей и Skyp'a. Эта скорость понятна, коль скоро европейская цивилизация в какой-то момент встала на путь технического освоения мира. Перед нами не просто совершенствование средств коммуникации — перед нами новый способ человеческого общения, полагаемый ими, а значит, и новый уровень человеческого самоотношения, новый этап человеческого самосознания, а может, и самого бытия. Многомерное исследование этой взаимосвязи между формами коммуникации и человеком, их использующего, крайне актуально для нашего времени, все более и более виртуального. Может быть, еще и потому нас так тянет назад, ко времени, когда общение было максимально конкретно и непосредственно. Поэтому мы с большим интересом хотим сейчас обратиться к *антропологической истории античного письма*, особо выделяя значение знаменитой переписки Платона¹.

Сразу нужно заметить, что классическая древнегреческая культура основана на безусловном приоритете *устных* форм коммуникации, осуществляемой внутри той или иной общности. Греки по своему складу, не в последнюю очередь определяемого солнечным средиземноморским климатом и близостью моря, были (и остаются до сих пор) не склонны к замкнутому одиночеству, отличаясь открытой экстравертностью и экспрессивной общительностью, проводя свою повседневную жизнь преимущественно на открытом воздухе, в условиях совместного коллективного сосуществования — от неторопливых утренних бесед с соседями или встретившимися знакомыми до шумных вечерних застолий. Для греков искони было важно ощущать себя внутри общности, в непосредственной и реальной причастности единому целому — будь

¹ См., например: Epistolographi Graeci /Ed. R. Hercher. — Parisiis, 1873; Античная эпистолография. — М., 1963.

то культурная целостность эллинов, полиса, демы или, в наше время, двора. Письма здесь не были актуальны, т.к. всегда имелась возможность устного общения.

По этой же причине разговоры «один на один» с отличительной для них исповедальностью и личной напряженностью не были для греков характерны. Поэтому характерная для письма и столь привычная для нас его направленность к конкретному единичному адресату, которому оно и было исключительно предназначено, не соответствовала давней привычке греков к *коллективному публичному общению и чтению вслух*. Практика *внутреннего* («про себя») чтения любого письменного текста стала активно утверждаться лишь с приходом и распространением печати, в XVI–XVII вв.² В Древней Греции письма зачастую писались группе адресатов. И содержание таких писем было таково, что могло быть направлено любому другому человеку. Эти письма не содержат ничего, что можно было бы скрывать от людей — наоборот, они затрагивали темы предельно общие, важные и актуальные для всех образованных греческих граждан. Такими темами, в частности, были разнообразные философские исследования, к которым был реальный интерес у многих греков.

Не удивительно, что первый тип античного письма, который мы выделим, будет *философское письмо*, содержащее описание или разъяснение учения того или иного мыслителя. Поэтому не удивительно, что большое количество писем или их фрагментов, дошедших до нас от классического периода истории Древней Греции, принадлежит философам. Возьмем полностью дошедшие до нас длинные письма Эпикура Геродоту, Пифоклу, Менекею³. Каждое из них представляет собой самостоятельное философское изложение отдельных аспектов системы эпикурейской философии, с последовательным строго логическим развитием мысли, с отсутствием частных житейских вкраплений и вообще любых антропологических отсылок, без всего того, что мы бы сейчас могли назвать *субъективностью* автора и адресата. Да и для самого Эпикура эти письма были упрощенным, облегчающим большинству понимание и запоминание главнейших положений его философии — т. е. были изначально предназначены самому широкому кругу его учеников и вообще всем, кто интересовался его философскими взглядами.

Близко к этому типу, но все же заслуживая быть выделенными отдельно стоят *письма-диатрибы*, написанные в жанре морального наставления, философской проповеди. Изначально этот жанр осуществлялся в устной форме, т. е. ориентировался на непосредственно присутствующих перед выступающим философом людей. Но очень быстро он стал применяться и в форме письма, как обращенного к конкретному человеку, так и очень часто обращенного к целой группе лиц. Особенно активно такая форма использовалась киниками и стоиками. Письма в этом жанре можно разделять на «*положительную диатрибу*», обращенную к ученикам, последователям или заинтересованным лицам, и на «*негативную диатрибу*», представляющую собой критически выраженное нравственного обличения (его классическое выражение мы находим в речи Сократа на суде). Пример последнего можно найти в письмах Диогена Синопского, обращенных к изгнавшим его жителям Синопы, а также в многочисленных письмах его ученика Кратета (кстати, 14 из 36 его дошедших до нас писем направлены коллективным адресатам). Не дидактический, а личностно-доверительный характер

² Подтверждением чему является, в частности, голландская живопись этого времени, в которой, например у Яна Вермеера, сосредоточенное, в полном одиночестве, максимально личностное чтение письма было частым сюжетом

³ Материалисты Древней Греции. — М., 1955. — С. 181–213.

воспитательных отношений учителя и ученика, осуществляющихся в письменной форме, складывается уже к I–II вв. н. э. Яркими примерами таких отношений могут служить, например, знаменитые «Нравственные письма к Луцилию» Сенеки или переписка Марка Аврелия со своим наставником Фронтоном.

Следующий тип представляет переписка *власть предержащих — тиранов и царей — и философов*. Нужно помнить, что философы в VI–IV вв. до н. э., помимо того, что они воспринимались большинством еще как диковинка, обладали высоким авторитетом, а потому общение с ними льстило царям и тиранам, которые хотели ими украсить свой двор. У философов также был свой интерес, т. к. они имели претензию «просветить» и наставить власть, организовав ее в соответствии с логосом. Отсюда переписка Дария и Гераклита, Солона с тиранами Писистратом и Периандром и с лидийским царем Крезом, Хилона с Периандром, Питтака с Крезом и, конечно, Платона с Дионисием.

Еще одной разновидностью является письмо как *литературное произведение*. Письмо постепенно становится жанром античной литературы, выгодно отличаясь своей новизной от таких высоких жанров, как речи или энкомии, имея ряд новых выразительных возможностей и подтверждая свою всеобщую форму. Уже Кратет собирает свои письма в отдельную книгу. А Менипп, увековечивший свое имя в названии целого жанра, уже и вовсе использует эпистолярную форму как чисто литературную, написав не дошедшие до нас «Письма от лица богов». И все же утверждение этой формы происходит уже не в Древней Греции, а в Древнем Риме, привнося с собой большую значимость индивидуального человека. В отличие от дальнейшей европейской традиции, в которой письма широко использовались в форме прозаической литературы, в римской литературе письма чаще встречаются как поэтические произведения, попутно выполняя и образовательные цели. Так, классическими примерами этого жанра являются «Письма из Понты» Публия Овидия Назона и «Письма» Горация.

Теперь, продолжая римский этап античной антропологической истории письма, следует назвать *политическую переписку*. Древнегреческая политическая жизнь носила полисный характер, т. е. осуществлялась в сравнительно тесном мире и всегда могла проявиться в форме устного общения. Римская же политическая ситуация периода Республики, особенно ее конца, первой половины I в. до н. э., уже предполагала иные территориальные масштабы, не говоря уже о существенно большем культурном значении письменного слова и широком распространении переписки как способа коммуникации. И, бесспорно, непревзойденным образцом политической переписки является наследие Цицерона. Оно включает около 700 дошедших до нас писем (и около 1000 не сохранившихся), и во всех них, даже в *Epistolae ad familiars*, «письмах к близким», политическая тематика является преобладающей. Вместе с тем уже довольно существенно выражается личная, интимно-доверительная, не официозная интонация, особенно в письмах к Аттику, Тируну, жене Теренции.

Еще одной разновидностью письма, появившуюся в Риме периода Империи, является *частная и служебная перепиской*. В частной переписке ее участники обсуждают соответствующие частным лицам темы — например, устройство дома или режим повседневной жизни. Расцвет такой переписки в период Империи понятен, т.к. она уже не предполагала активной самостоятельной политической жизни римских граждан и вынуждала их обращаться к реальности их частной повседневной жизни, к своему частному Я. Вот почему в это время происходит очевидная *интериоризация сознания* и все более и более широкое распространение получает *практика интро-*

спективного самосознания. С другой стороны, формирование почти необъятного государственного бюрократического аппарата с его жестко вертикальной моделью власти по обслуживанию империи стимулирует широкое развитие служебной переписки начальника и подчиненного. Характерным примером обоих видов переписки выступает сборник «Писем» Плиния Младшего. Несмотря на то, что он специально подготавливался автором к его публичному изданию, личные — в значении «частные» — мотивы, интонации, обороты в нем представлены очень широко — например, Плиний открыто признается в своих чувствах к своей жене, Кальпурнии. Но и служебные письма императору Трояну, посвященные административным вопросам, Траяну крайне интересны.

Теперь, в контексте сказанного об антропологических основаниях античной эпистографии в целом, мы можем пару слов сказать о *Письмах Платона*. Очевидно, что для Платона приоритетной является традиция устной коммуникации; известна его критика письма в «Федре», об этом он упоминает и в письмах (Письма. 314с, 341d, 343, 344с), есть исследования тюбингенской школы и по реконструкции его устной эзотерической философии (К. Гейзер, Х. Кремер, Т. Слезак). Бесспорно, среди его писем встречаются ряд характерных для V–IV вв. до н. э. типов, указанных нами выше. Так, например, мы встречаем у Платона философские письма, поясняющие некоторые стороны его учения; письма с властью имеющими; политические письма. Шестое письмо написано группе адресатов (Гермию, Эрасту, Кориску) с целью с помощью коллективного и его частого прочтения способствовать их «просвещению» и активизировать у них процесс «заботы о себе» (см. Письма. 323d).

Но нам важно сейчас остановиться на самом известном его письме — седьмом. Оно некоторым образом связано со всеми этими типами. При этом *в нем впервые явлен опыт автобиографичной саморефлексии*, представленной в форме *личного оценочного воспоминания*. Автобиография является, пожалуй, самым лично значимым жанром письменного самоотношения человека, сравнимого только с дневником и исповедью. Поэтому она так поздно сформировалась и в античной культуре, в отличие от просто биографического *жизнеописания* (*bios*), практически не представлена. Поэтому так удивительно встретить ее у Платона уже в IV в. до н. э., пусть и не в отношении всей его жизни, но в отношении важного события на протяжении все-таки существенного временного периода. Письмо предстает здесь формой *личного оценочного воспоминания*, что уже придает этой коммуникативной форме ярко выраженный персоналистичный характер. Как известно, жанр воспоминаний, близкий к историографическому жанру и столь распространенный в античной культуре, был основан Ксенофонтом его «Воспоминаниями о Сократе», т. е. был вызван тем влиянием, которое исходило от ощущения уникальной личности Сократа при жизни и только усилилось благодаря еще более возвысившей его в своей трагичности смерти. Кстати, ранние платоновские диалоги, писавшиеся еще при жизни Сократа, также представляют собой воспоминания о нем. Но в 7-ом письме мы встречаем автобиографическое воспоминание, последовательно и максимально подробно излагающее развитие событий, с их осмыслением и оценкой с точки зрения автора как непосредственного их участника, являющегося представителем одной из заинтересованных сторон. Письмо пишется друзьям Платона с целью внесения ясности в вызывающий многочисленные пересуды, спекуляции и неточности вопрос отношений самого Платона и Дионисия, троекратных поездок философа в Сиракузы и всех связанных с ними событий. Видно, что эта история имеет

большое (может быть, центральное) значение в жизни Платона и личный характер ее восприятия ощущается в этом письме очень сильно.

Несомненно, античная эпистографическая традиция оказала существенное влияние на формирование и развития антропологической линии в культуре, способствовав заметному развитию личностного самосознания. При этом у нее были границы, за которые она не могла выйти, не перестав быть собой. Эти границы, наряду с преемственностью форм, особенно становятся очевидным, если мы сравниваем античную переписку с ранней христианской. История письма продолжается постольку, поскольку продолжается история человека. Но как хочется порой сейчас, в эпоху электронных сообщений, экономного message, ностальгически вспомнить написанные от руки развернутые письма...

А. Я. Тыжов

РЕЦЕПЦИЯ ПЛАТОНОВСКОЙ ФИЛОСОФИИ В ИСТОРИОПИСАНИИ ПОЛИБИЯ

Кризис полисной культуры во второй половине IV в. до н. э., а затем грандиозный поход Александра на Восток и создание эллинистического мира привели к заметным изменениям в области духовной культуры греков и почти на целых три столетия определили ход дальнейшего развития. Относительное ослабление старых политических и культурных центров, таких как Афины, Коринф, Фивы и Спарта в материковой Элладе и возникновение новых в Египте, Малой Азии и на Ближнем Востоке привели к качественному изменению культурного развития. Прародительница эллинского самосознания — античный полис утратил свой прежний политический суверенитет. Оказавшись зажатым с одной стороны в жестких политических рамках территориальных эллинистических монархий, а с другой — нивелирующих требований, налагаемых на него федеративными объединениями (Ахейским и Этолийским союзами), жители полисов лишились не только политической самостоятельности, но и культурной инициативы.

В значительной мере эти изменения проявили себя в области греческой литературы. Уходит в невозвратное прошлое политическое красноречие и возросшая на политической тематике Древняя аттическая комедия. Сходит со сцены трагедия. Уже к середине III в. до н. э. был на лицо общий кризис греческой поэзии, а к середине II в. до н. э. в глубоком кризисе оказывается и греческое историописание. Историк середины II в. до н. э. Полибий из Мегалополя становится последним в чреде значительных греческих исторических писателей.

Эпоха эллинизма характерна еще одним своим качеством. Накопившийся за прежние периоды культурного развития фонд письменных памятников достиг такого объема, что его освоение в сколько-нибудь репрезентативной его части оказывается уже не под силу читающей публике. Для облегчения знакомства с памятниками литературы и создания доступной формы получения образования учеными мужами Александрии и Пергама создаются различного рода эклоги и флорилегии — объемные хрестоматии, содержащие тематические подборки текстов по существовавшим к тому времени жанрам литературы и всевозможным областям знаний. Примером такого рода эксцерптной литературы может служить хрестоматия позднеантичного греческого автора Иоанна Стобея.

Чаще всего составители хрестоматий избирали объектами своей охоты греческую поэзию и особенно философию. Эта тенденция находила свое оправдание, по крайней мере, в том обстоятельстве, что с появлением в III в. до н. э. в добавление к существовавшим прежде новых философских школ трудности усвоения философского наследия усугубились. В сущности упомянутые хрестоматии по философии представляли собой подступы к позднейшей доксографии. Сам принцип философской хрестоматии был не так уж плох и хорошо прижился даже в Новое время. Примером этого может служить выдержавшая в XIX в. в Германии восемь изданий хрестоматия по истории греческой философии, составленная Г. Риттером и Л. Преллером.

Вопрос привлекающий наше внимание состоит в следующем: какова была степень влияния греческой философии на историописание эллинистической эпохи и в особенности каковы были пути этого влияния?

Трудность ответа на поставленный вопрос заключается в том, что основной объем исторических сочинений эллинистического времени утрачен. Большинство историков, работавших в этот период, представлены лишь скудным набором фрагментов, относящихся к различным частям их сочинений, и зачастую с трудом поддаются атрибуции и локализации. Фрагментарность дошедшего материала, источниками которого являются цитации у позднеантичных греческих и римских авторов и лексикографов, а также у писателей византийской эпохи, в большинстве случаев позволяют лишь гипотетическую реконструкцию интересующих нас исторических сочинений.

Из всей совокупности эллинистической историографии в относительно полном виде сохранились сочинения двух авторов — это упомянутый выше писатель середины II в. до н. э. Полибий из Мегалополя в Аркадии и историк середины I в. до н. э. Диодор из города Тавромения в Сицилии, именуемый обычно как Диодор Сицилийский. Что касается сочинения Диодора, то он не представляет значительного интереса применительно к поставленному нами вопросу. Причина этого заключается в следующем. Это автор малосамостоятельный, пользовавшийся без должной критики большим числом произведений своих предшественников, в том числе и «Всеобщей историей» Полибия. Идейная база Диодора как правило заимствовалась им вместе с историческим материалом у предшественников. В результате представляется весьма затруднительным выделить из массы заимствованного у его непосредственных предшественников материала следы собственного знакомства Диодора с философской традицией.

Сочинение Полибия, напротив, представляет в этом отношении большой интерес. Полибий относится к числу концептуальных историков, для которых идеи, служащие отбору и структурированию исторического материала их сочинений, а в еще большей степени насквозь пронизывающие сочинения идеи историсофского плана оказываются в определенном смысле даже важнее самого материала. Мы, разумеется, далеки от мысли, что какой-либо достаточно пространственный исторический период может быть более или менее адекватно описан, а главное непротиворечиво объяснен относительно движущих исторический процесс причин, исходя из установок одной философской системы или школы. Тем не менее, мы с готовностью признаем насущную необходимость подпитки исторических идей из закромов философии.

«Всеобщая история» Полибия в буквальном смысле переполнена разнообразными многоуровневыми идеями, одни из которых рассыпаны по сохранившимся частям его сочинения, а другие наоборот сконцентрированы и подробно обсуждаются автором в отдельных специально посвященных им разделах. Наиболее важным в этом отношении разделом является VI книга «Всеобщей истории», где подробно анализируются

различные типы конституций, и выводится теория смешанного государственного устройства.

Само собой разумеется, что политические, историографические и прочие идеи, которые Полибий развивает в своем сочинении, сколь бы ни были они оригинальны и самостоятельны, должны были иметь определенную опору в предшествующей философской традиции. Это предположение находит себе подтверждение в тексте «Всеобщей истории». Полибий апеллирует к мнениям различных философов и философских школ, иногда называя их по именам, а порой приводит их высказывания анонимно. Особый интерес, безусловно, вызывает его обращение к творчеству Платона.

Однако прежде чем перейти непосредственно к рассмотрению вопроса о рецепции платоновского наследия Полибием, необходимо коснуться еще одного важного аспекта мировоззрения нашего историка. Несмотря на свою склонность к развитию теорий Полибий является человеком ярко выраженного практического склада характера. Изучение истории, по его мнению, непременно должно приносить читателю пользу. Отсюда проистекает тезис Полибия о том, что историописание должно носить деловой, «прагматический» характер, и адресовываться прежде всего к политикам и полководцам, т. е. к людям, держащим руку на пульсе истории. Сам Полибий прожил жизнь, наполненную делами войны и большой политики, что не могло не наложить определенный отпечаток на его характер и мировоззрение. Это обстоятельство дало повод некоторым чрезмерно критически настроенным исследователям творчества Полибия приписывать ему недостаточную философскую подготовку и слабую начитанность в греческой литературе. Все свои познания в указанных областях Полибий, по их мнению, черпал из различного рода хрестоматий, речь о которых шла выше.

На примере рассмотрения одного места из «Всеобщей истории» мы попытаемся показать несостоятельность подобных взглядов.

Влияние Платона на взгляды Полибия можно, без всякого сомнения, назвать определяющим. Наш историк неоднократно спорит с Платоном на страницах VI книги своего сочинения, что уже само по себе говорит о том, сколь значительное положение занимают мысли великого философа во «Всеобщей истории». Имя Платона шесть раз упоминается Полибием. Наш историк говорит, что Платон очень основательно изложил переход одних государственных форм в другие (VI, 5); философ считал, что критское государство сходно со спартанским (VI, 45); «Государство» Платона становится объектом анализа Полибия (VI, 47); излагается известный миф из «Государства», имеющий аркадские корни, о человеке, превратившемся в волка (VII, 13); наконец в XII, 28 интерпретируется знаменитая мысль Платона о том, что только тогда люди будут жить счастливо, когда или философы будут управлять государством, либо правители станут заниматься философией.

Полибий причисляет Платона к числу самых основательных писателей прошлого (VI,45,1), ставя его наравне со знаменитыми историками — Эфором, Ксенофонтом и Каллисфеном, из которых Ксенофонт Афинский принадлежит к числу разработчиков государственной теории.

Остановимся подробнее на пассаже Полибия, относящемся к IV книге «Всеобщей истории» (35, 15). Наш историк в рассказе о событиях 221–219 гг. до н. э. в Спарте, когда после смерти царя Клеомена III царской властью овладел человек по имени Ликурт, не принадлежавший к роду Гераклидов, получив ее путем подкупа коллегии эфоров. Полибий говорит, что сами продажные эфоры, а не их внуки заплатились за свое безумие: τοῦταροῦν οὐ παῖδες παίδων, ἀλλ' αὐτοὶ πρῶτοι τῆς ἀνοίας ἀπέτισαν τοὺς μισθοὺς

οὐ καταστήσαντες. Внимание привлекает необычное для Полибия (кроме цитируемого места встречается еще два раза) и в большей степени характерное для архаической и классической поэзии греков сочетание παῖδες παίδων. Это и сходные сочетания ранее мы рассматривали на материале эпиникиев Пиндара.

Полибий нигде в других местах не говорит о наследственной вине, переходящей с истинных виновников на их отдаленных потомков, а в данном месте нет даже малейшего повода для развития подобных представлений. Такое представление об отдаленном на целые поколения раскаянии спартанцев никак не сочеталось бы ни с интенсивностью изменения политических событий римско-эллинистической эпохи, ни с собственным динамизмом исторического изложения Полибия.

Странное употребление этого выражения у Полибия может быть объяснено при сопоставлении с соответствующим местом из «Государства» Платона (Rep. II, 366a): ἀλλὰ γὰρ ἐν Αἴδον δίκην δώσομεν ὧν ἄν ἐνθάδε ἀδικήσωμεν, ἢ αὐτοὶ ἢ παῖδες παίδων («Ибо в доме Аида мы понесем наказание за те несправедливости, которые совершим здесь мы сами или дети наших детей»)². Р. фон Скала рассматривает данное заимствование Полибия как «eine geschmacklose Verwertung eines platonischen Gedankens»³, однако для такого неблагоприятного суждения, как нам кажется, нет достаточных оснований. На наш взгляд, привлечение Полибием метафоры, базирующейся на традиционных греческих религиозных представлениях, имело целью подчеркнуть по контрасту с метафорой динамизм излагаемых им событий, которые априорно не допускали ожидания отдаленных последствий. Напротив, эти последствия здесь и сейчас испытывают сами участники событий. Таким образом, заимствованная у Платона метафора, а в более широком смысле выражение, свойственное греческой поэзии отдаленной от Полибия эпохи, должна была стилистически оттенить и сделать контрастной высказываемую мысль, придать ей афористическую экспрессивность и вызвать тем самым у образованного читателя соответствующие ассоциативные воспоминания.

С другой стороны, приведенная выше платоновская реминисценция безусловно говорит в пользу основательного знакомства Полибия с «Государством» Платона, поскольку контекст платоновского пассажа носит такой характер, который кажется мало пригодным для эксерптирования с целью использования его в философских хрестоматиях. С этим пассажем Полибий мог познакомиться лишь при фронтальном прочтении II книги «Государства». Можно с уверенностью сказать, что Полибий настолько усвоил мысли и стиль Платона, что мог свободно и виртуозно использовать платоновские реминисценции применительно к своим мыслям.

Таким образом, можно с уверенностью исключить возможность знакомства Полибия с «Государством» Платона через популярные в период эллинизма философские хрестоматии.

¹ Tischow A. J. De liberis deorum (Pind. Isth. III, 18 b) // *Hyperboreus. Studia classica*. Petropoli. — Vol. 7. — 2001. — Fasc. 1–2 In memoriam A. I. Zaicev. — P. 76–79.

² Представления греков о наследственной вине и их эволюция описаны А. И. Доватуром в статье «Наследственная вина по Солону, Феогниду, Эсхилу» (Доватур А. И. Феогнид и его время / Под ред. А. К. Гаврилова и др. — Л., 1989. — С. 102–113).

³ Scala R. von. *Die Studien des Polybios*. — Stuttgart, 1890. — S. 99.

В. Е. Семенков

АРИСТОТЕЛЬ КАК ПЕРВЫЙ ФИЛОСОФ ПРОФЕССИОНАЛ

Современное общество — общество интенсивного развития профессионализма, профессионализации все новых и новых сфер деятельности, и прежде всего, практик публичной активности. Можно говорить о панпрофессионализме как об императиве современных практик. Саму профессию можно понимать как социальную позицию, характеризуемую требованиями овладения формализованных и предзаданных индивиду знаний и навыков и позволяющую ее агенту получать, в ходе обретения этой позиции, те или иные социальные блага. При таком подходе акцент делается, во-первых, на автономию профессионального сообщества по отношению к внешнему окружению и, во-вторых, на момент оплаты труда.

Если о профессионализации той или иной деятельности судить по факту оплаты труда, то всякая оплачиваемая трудовая деятельность попадает под определение профессии. Однако, профессия — род деятельности, требующий специальных знаний и подготовки. Это подготовка предполагает формирование специальных навыков, объединенных общим названием.

Если подходить к профессии философа через формальный подход, определяя профессию как деятельность, за которую общество готово платить, то и вопрос о начале профессионализации философии, решается в пользу софистов, ибо практика обучения в их школах предполагала получение софистами оплаты¹. Если говорить о профессионализме, исходя из критерия оплаты и определять профессионализм как искусство платы по найму, то тогда можно сказать, что философу платят за умение говорить, объяснять и учить. Но, повторяем, в таком — формальном — подходе мы не увидим содержательной стороны профессии философа, и, чтобы увидеть эту содержательную сторону профессиональной практики философа, надо рассмотреть категорию профессионализма в сравнительном анализе интеллектуальных профессий.

¹ Такая точка зрения, например, высказана в работе Киселева В. Н. Проблема социальной самоидентификации философствующей личности в современной институциональной философии России. — М., 2003.

В разных интеллектуальных профессиях разный навык профессионализируется и, говоря о возможности сравнения профессиональных практик, мы, прежде всего, укажем на то, что в каждой группе профессионализации подвергается что-то свое. В разных профессиональных сообществах — разная ценностная значимость профессионализма. По мере усложнения профессиональных задач в интеллектуальных практиках возрастает ценностная значимость профессионализма, и если в какой-то профессии этого нет, то это для нас симптом определенного неблагополучия этого интеллектуального сообщества. Отличие интеллектуальных профессий от иных видно уже в том, что в них, как ни в каких других, имеет место апелляция к способностям человека: считается, что наукой плодотворно может заниматься лишь способный человек.

Причем, говоря о профессионализме, мы говорим о нем во множественном числе: профессионализмы, т. к. учитываем качественную разницу интеллектуальных сообществ. Профессиональные интеллектуальные сообщества не рядоположены, не подобны друг другу, их различие состоит не только и, возможно, не столько в различии структур, сколько в различии содержания профессиональных практик. Компетентия исследователя-аналитика должна строиться на знании того, каковым является профессионализм именно в данной области. Надо понимать, что конкретное интеллектуальное сообщество занимает определенное место в культуре, следовательно, оно разворачивается в определенной перспективе, и профессионализм здесь именно такой и ни какой иной.

Разность включения тех или иных сообществ в поле культуры объясняет разность того, что подвергается профессионализации. Философия как профессия предполагает профессионализацию такого социального навыка, как навык чтения текстов. Занятие философией предполагает постоянное чтение текстов тех или иных философов, сравнение и сопоставление их, поэтому у философа профессионализируется *навык интертекстуальности*.

Сразу отметим, что понятие интертекстуальности шире понятия комментирования, т.к. обозначает любой анализ текста, основанный на сопоставлении его с иными текстами. Можно указать на изначальное, «узкое» значение этого термина, связанного с категорией бессознательного и введенного Юлией Кристевой для указания на латентные и неочевидные для самого автора смысловые пересечения с иными текстами. Но можно придавать этому термину более широкое значение: интертекстуальность как понятие, обозначающее возможность понимания нового текста через введение этого текста в диалог с предшествующими ему текстами. Производство философского знания, как правило, опосредовано апелляцией к философской классике: для философского суждения традиционно важно учитывать, что по тому или иному поводу сказал тот или иной философ уже признанный философским сообществом как авторитет. Поэтому и простейшим критерием философского текста является наличие в нем апелляции к другому философскому тексту уже признанному в своей принадлежности к корпусу философских текстов. Это и приводит к тому, что в философской практике профессионализируется такой вышеуказанный социальный навык как интертекстуальность.

Если выше представленный ход рассуждений верен, то мы получаем надежный критерий для определения того момента, когда философия стала профессионализироваться. Вопрос о профессии, в свою очередь, ставит вопрос о традиционном занятии философа. В некотором смысле ответ на этот вопрос был дан с самого начала существования философии. Показательна работа отечественного антиковеда Аристиды

Доватура «Платон об Аристотеле». В ней автор обращает внимание то, что Платон и Аристотель были ориентированы на разные типы публичной презентации: Аристотель через книги, а Платон, через непосредственное общение. Конечно, Платон писал диалоги, но для него это было нечто второстепенное по отношению к живому диалогу. «...В общении с Платоном он (Аристотель) проявлял такое трудолюбие, что дом его получил название дома читателя».² Такое название было вызвано тем, что Аристотель много читал и это выглядело достаточно необычно в тот период, ибо книга и чтение еще на рассматривались как атрибутивные практики философа. «Век книжной учености начинается с Аристотеля. До этого Греция пела, говорила, слушала, но читала мало. Большие библиотеки появляются лишь при Птолемах. Аристотель один из первых в Греции стал много читать»³. Философия родилась «на свежем воздухе, под ярким солнцем», и те, кто были первыми, не читали, а занимались преимущественно беседами. Умственная деятельность не ассоциировалась с библиотекой и чтением книг. Сам Платон однозначно предпочитал непосредственный диалог, т.к. идеальным рассматривал общение с теми, кто умеет задавать вопросы и кратко отвечать на вопросы собеседника. Мысль о неспособности книг удовлетворить возникающие у читателя запросы детально выражена. Поэтому не чтение, а живая беседа была главной формой философской деятельности в Академии. Аристид Доватур полагает, что: «...иногда читались и законченные произведения; чтение было обязанностью раба-анагоста. Затем происходило обсуждение вопросов, которым была посвящена прочитанная книга. Но гораздо чаще положение или замечание, высказанное кем-либо из собеседников и служившее исходной точкой для беседы, не имело отношения к книгам. Во всяком случае, из диалогов Платона не видно, чтобы они непосредственно вырастали из мыслей, навеянных только что прочитанной книгой»⁴. Долгий спор о преимуществах книжного или устного обучения выразился и в античной поговорке том, что живой голос обладает большей действенной силой, нежели безгласные учителя.

Поэтому противостояние Платона и Аристотеля имело не только содержательно-концептуальный характер, они задавали принципиально разные стратегии философского развития, и стратегия предложенная Аристотелем, — развитие философии через систематическое толкование книг — взяла верх, показав свою большую эффективность.

В развитии вышеизложенного необходимо добавить, что именно с Аристотеля начинается дисциплинарное оформление философского знания. На это обстоятельство — Аристотель как основоположник дисциплины в философии — указал отечественный пионер в области социологии знания Михаил Константинович Петров⁵. Он заметил, что любая теоретическая дисциплина, в том числе и философия, в любой момент времени существует в следующем наборе составляющих:

1. Дисциплинарная общность — живущее поколение действительных и потенциальных творцов (в наше время профессиональное сообщество).
2. Дисциплинарная деятельность, фрагментированная в роли исследователя, учителя, редактора, оппонента, рецензента, эксперта, популяризатора.

² Доватур А. Платон об Аристотеле // Вопросы античной литературы и классической филологии. — М., 1966. — С. 139

³ Там же. С. 140

⁴ Там же. С. 143.

⁵ Петров М. К. Язык. Знак. Культура. — М., 1991. — С. 233–234

3. Правила дисциплинарной деятельности: публикация результатов, запрет на плагиат, императив выдерживания творческого канона данной дисциплинарной общности.

4. Массив наличных результатов, накопленный деятельностью членов дисциплинарной общности (сумма полученных знаний).

5. Механизм внедрения-признания новых результатов в массив наличных результатов (в наше время публикация).

6. Механизм подготовки дисциплинарных кадров для воспроизводства дисциплинарной общности методом приобщения новых поколений к массиву наличных результатов и к правилам дисциплинарной деятельности (в наше время университет).

7. Предмет дисциплины — поле поиска новых результатов, определенное действующей дисциплинарной парадигмой.

Все эти составляющие философии как дисциплинарного знания сложились в античности. «В пользу дисциплинарности говорит и преемственность сама по себе, отсутствие долговременных срывов философской деятельности, что свидетельствует о присутствии в новой социальности постоянных причин, вынуждающих заниматься философией»⁶. Причем у Аристотеля эта дисциплинарная связь осознана как связь содержательно-предметная, а не формальная: «И если появится написанный метром какой-нибудь трактат по медицине или физике, то они обыкновенно называют его автора поэтом, а между тем у Гомера и Эмпедокла нет ничего общего, кроме метра, почему первого справедливо называть поэтом, а второго скорее физиологом» (Поэтика, 1447b). Аристотель видел содержательное отличие философской практики в выдерживании а) предмета исследования и б) соотношении своего высказывания с тем, что уже сказали по этому поводу другие философы.

В виду вышеизложенного, именно Аристотель может рассматриваться как первый в истории философии философ-профессионал.

⁶ Там же. С. 220

Р. Н. Дёмин

**ЭМБРИОН КАК ГНОСЕОЛОГИЧЕСКИЙ СУБЪЕКТ:
«ГАРБХА-УПАНИШАДА», «ФЕДОН» И ФИЛОСОФСКАЯ МЫСЛЬ
ДРЕВНЕГО КИТАЯ**

Интерес к проблемам эмбриологии характерен для многих писателей, поэтов, мыслителей. Например, у Данте можно найти строчки, касающиеся основ эмбриологии (Чистилище. Песнь XXV). В новое время на эти темы писали Декарт, Гассенди, Мальбранш, Робине. Хлебников в молодости мечтал о создании института изучения дородовой жизни человека¹. Джойс использовал работы по эмбриологии при создании «Улисса»².

Эмбриологические представления мыслителей древней Греции привлекают внимание ученых. При этом интерес к эмбриогонии часто сочетается с интересом к космогонии. Так, Болдри написал об эмбриологических аналогиях в досократовской космогонии³. Уилфорд об эмбриологических аналогиях в космогонии Эмпедокла⁴. Эмбриологическим моделям в античной философии была посвящена статья Девина Генри⁵. Не так давно вышел сборник, авторы которого исследовали представления об образовании зародыша и его одушевлении в античности⁶. Этих вопросов касались Алкмеон, Парменид, Анаксагор, Эмпедокл, Филолай, Диоген Аполлонийский, Демокрит.

¹ Дуганов Р. В. Велемир Хлебников. Природа творчества. — М., 1990. — С. 15.

² Дёмин Р. Н. «Быки Гелиоса» Джойса, гностицизм и история древнерусской философии // ХОРА Журнал современной зарубежной философии и философской компаративистики. — 2009. — № 1. — С. 144–149.

³ Baldry H. C. Embryological Analogies in Presocratic Cosmogony Classical quarterly. — 1932. — P. 27–34.

⁴ F. A. Wilford. Embryological Analogies in Empedocles' Cosmogony // Phronesis. — Vol. 13. — № 2 (1968). — P. 108–118.

⁵ Devin Henry. Embryological Models in Ancient Philosophy // Phronesis. — Vol. 50. — № 1 (2005). — P. 1–42.

⁶ Luc Brisson, Marie-Hélène Congourdeau, Jean-Luc Solère (eds.), L'embryon. Formation et animation. Antiquité grecque et latine, traditions hébraïque, chrétienne et islamique. — Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 2008.

Уделяли внимание данным вопросам и некоторые софисты (Антифон), скептики (Энесидем), Платон и Аристотель. Эти вопросы затрагивали стоики, эпикурейцы и перипатетики. Основатель стоицизма Зенон определял семя, как состоящее из смешения сил, выделенных душами (фр.127), и считал его за огонь (фр. 126). Клеанф говорил о логосах, проникающих в семя, и уподоблял возникновение частей мироздания возникновению частей, рождающихся из семени (фр. 497). Хрисипп определял семя как дыхание (фр.741). Сфер Боспорский написал сочинение «О семени» (фр. 620). Предметом рассмотрения в контексте стоической эмбриологии стали взгляды Диогена Вавилонского⁷.

Интересно, что Мегасфен, побывавший в Индии в начале III в. до н. э., описывая древнеиндийских философов, счел нужным упомянуть об их взглядах на семя (сперму), причем связывал этот вопрос с вопросом о душе (Strabo XV, 59). Историк индийской философии С. Дасгупта указывал, что внимание к эмбриологии было свойственно древнеиндийским мыслителям⁸. Можно также указать на перечисление стадий утробного развития в «Вопросах Милинды»⁹.

Авл Гелий писал, что «знаменитые врачи и прославленные философы рассуждали о природе созревания человеческого плода и его рождении»¹⁰. В эпоху Галена, по мнению, Дж. Нидэма, господствующими взглядами в этом вопросе были взгляды перипатетиков¹¹. Напомню также, что Аэций, автор доксографического труда «Мнения философов», излагает в нем мнения философов и врачей, касающиеся эмбриологии и физиологии.

Обратимся к Индии, к «Гарбхе-упанишаде». Эта упанишада входит в собрание основных упанишад и представляет собой краткое сочинение, посвященное эмбриологии. Считается, что трактат сочетает идеи санкхья-йоги и некоторые теории из относимых к медицинской традиции трактатов «Чарака-самхита» (около 1 в. н. э.) и «Сушрута-самхита» (2–3 вв. н. э.). Авторство трактата приписывается Пиппаладе. Мудрец (риши) с этим именем встречается также в «Прашне-упанишаде», где он дает ответы на вопросы брахманов, стремящихся постичь высшее начало. Получив исчерпывающие объяснения, брахманы восхваляют Пиппаладу как своего отца, переправляющего их за пределы невежества¹². Именем Пиппалады названа одна из школ Атхарваведы. Сочинение «Гарбха-упанишада» относят к этой школе. Есть переводы текста на английский и русский языки¹³. На русский язык гарбха — переводится как зародыш, на английский как womb — матка, влагалище, чрево.

Трактат состоит из пяти частей. В первой части рассматривается тело и его составляющие. Во второй части — процесс образования и развития эмбриона. В третьей части говорится о причинах неправильного развития эмбриона, В четвертой — за-

⁷ Teun Tieleman. Diogenes of Babylon and Stoic Embryology. Ps. Plutarch, «Plac». V 15.4 Reconsidered // Mnemosyne, Fourth Series. — Vol. 44. — Fasc. 1/2 (1991). — P. 106–125.

⁸ Dasgupta S. History of Indian philosophy. — Vol. 2. — Cambridge, 1932. — P. 273

⁹ Вопросы Милинды (Милиндапаньха) /Перев. с пали, исслед. и коммент. А. В. Парибка. — М., 1989. — С. 90.

¹⁰ Авл Гелий Аттические ночи. Избранные книги. — Томск, 1993. — С. 39.

¹¹ Нидхэм Дж. История эмбриологии. — М., 1947. — С. 79

¹² Упанишады. Перевод с санскрита, предисловие и комментарий А. Я. Сыркина. — Т. 2. — М., 1992. — С. 187–197.

¹³ Пиппалада. «Гарбха-упанишада» («Упанишада-зародыша») / Публикацию подготовила О. А. Строганова // История философии. — Вып. 11. — М., 2004. — С. 236–239.

трагируется связь эмбриологии и сотериологии. Пятая часть соотносит три психофизиологических огня с жертвенными огнями. В трактате рассматривается также вопрос о том, по какой причине рождается мальчик или девочка. Этот вопрос решается так. Из-за преобладания семени отца образуется зародыш мужского пола, из-за преобладания крови матери — женского. При равновесии этих элементов образуется гермафродит. Согласно трактату, зародыш на девятом месяце, получив завершенность, вспоминает все свои прежние рождения, все совершенные хорошие и плохие поступки. Он думает: «Я видел тысячи чрев, я рождаюсь снова и снова. Тела, получавшие плоды хороших и плохих поступков ушли, я один страдаю. Нет средства исцеления». «Выйдя из чрева, — рассуждает эмбрион, — «я обращаюсь к санкхья-йоге, что даст мне избавление, обращаюсь к Махешваре, который обеспечит освобождение». Однако когда эмбрион попадает в выход из лона, его манас (до известной степени синоним ума) сдавливается стенками родового канала. И когда он рождается, его усыпляет действие майи и он забывает рождения и смерти и не различает дурных и хороших поступков. Представление о знании, которым обладает зародыш, находясь в материнской утробе, по-видимому, восходят к «Ригведе» (РВ.IV, 27,1)¹⁴.

Из изложенного представляется очевидным, что, согласно тексту, знание зародыша в чреве более совершенно, чем у родившегося ребенка. Почему знание не родившегося ребенка более совершенно? Одно из объяснений: находясь внутри матки зародыш, не отвлекается показаниями своих органов чувств и их связью с предпочтениями или отрицаниями этого мира.

Согласно диалогу «Федон», философ стремится освободиться от тела, от познания с помощью чувств (Phaedo, 64 a — 69e). Любопытно, что этот идеал освобождения в данном случае может быть отнесен к зародышу. Вспомним «второй аргумент» (Phaedo, 73–77 e). Сократ доказывает, что душа бессмертна и уже существовала до рождения. Он доказывает, что прежде чем начать видеть, слышать и вообще чувствовать, мы должны каким-то образом знать о равном самом по себе. При этом положение, что «видеть, слышать и вообще чувствовать мы начинаем с того самого мига, как родились на свет», считается истинным. Делается вывод, что мы обладаем знанием вещей самих по себе еще до рождения. Очевидно, что Сократ делает упор на то, что душа уже до вселения в тело обладала разумом. Но возникает вопрос, а когда душа вселяется в тело? Когда зародыш становится одушевленным? На этот вопрос могут быть разные ответы. Но какой бы не выбрать срок одушевления, ясно, что на каком-то этапе эмбриогенеза зародыш должен обладать знанием вещей самих по себе, а ведь обладать этим знанием — цель философа. В этом смысле зародыш, эмбрион можно назвать гносеологическим субъектом.

По-видимому, древние мыслители на вопрос, когда начинает слышать, видеть и т.п. зародыш, давали разные ответы. Возьмем вопрос, слышит ли эмбрион?

Известно о существовании в античности магических амулетов, призванных способствовать быстрым и легким родам. Заклинания, используемые в этих амулетах, подчас обращены к зародышу, что подразумевает, что эмбрион слышит эти заклинания. Припоминается теория А. Томатиса, согласно которой ребенок, находясь в амниотической жидкости во время внутриутробного развития, слышит множество звуков, которые после рождения становятся недоступными. По А. Томатису, причина этого заключается в том, что во внутриутробный период уши ребенка заполнены жидкостью, которая проводит звук лучше, чем воздух.

¹⁴ Ригведа. Мандалы I–IV. / Издание подготовила Т. Я. Елизаренкова. — М., 1989. — С. 391.

Любопытно, что Мегасфен, говоря об индийских философах, одних из них называл брахманами, а других — гарманами. Он писал, что «брахманы пользуются большим почетом, так как в их учениях больше согласия. Дети у них еще в чреве матери находятся под опекой ученых людей, которые приходят к матери и к не рожденному ребенку и якобы заворачивают их, способствуя благополучным родам. Женщины, которые охотнее всего слушают их, как полагают, будут наиболее счастливы в своем потомстве» (Strabo XV, 59). На основе этого можно сделать вывод о существовании родового воспитания в древней Индии и участия в нем философов, а также предположить, что это был своего рода магический ритуал.

Очевидно, что в древности одни считали, что эмбрион не слышит, не видит и ничего не знает и только родившись, приобретает эти способности. Другие допускали, что он обладает органами чувств, чувствует и что-то знает. Например, для Данте, зародыш и чувствует и познает (Чистилище. Песнь. XXV). То есть к зародышу подходит характеристика его как гносеологического субъекта. А третьи считали, что эмбрион обладает знанием, не связанным с органами чувств и в то же время полагали, что он видит, слышит и говорит, но не замечали здесь противоречия.

Согласно современным представлениям, осязание появляется с седьмой недели. Зрение формируется — с десятой недели. Слух появляется с четырнадцатой недели. Первые слышимые звуки — сердцебиение и дыхание матери. Вкусовые ощущения появляются с четырнадцати недель.

Интерес к вопросам эмбриологии был свойственен и древнекитайским мыслителям. Этот интерес не всегда очевиден. Например, при переводе главы из сочинения «Гуань-цзы», помещенного в двухтомник древнекитайской философии, опущен текст, говорящий о формировании органов у зародыша. В переводе дано только начало опущенного текста: «Из воды рождается и человек. Когда тончайшие ци мужчины и женщины соединяются вместе, вода образует зародыш»¹⁵. Приведу перевод опущенного места. «Рот трехмесячного зародыша уже может действовать. Каким образом это происходит? Он получает пять вкусов. Каковы они? Они происходят из пяти внутренностей. Кислота управляет селезенкой, соль управляет легкими, острое управляет почкой, горечь управляет печенью, сладость управляет сердцем. После того, как пять внутренностей образовались, образуется мясо. Селезенка образует диафрагму, легкие образуют кости, почки образуют мозг, печень образует кожу, а сердце образует мускулы. После того, как пять внутренностей закончены, появляются девять отверстий. Селезенка создает нос, печень — глаза, почка — уши, легкие — другие отверстия. Через пять месяцев утробный плод завершен, а через десять месяцев рожден. После рождения ребенок видит глазами, слышит ушами и думает сердцем. Его глаза могут видеть не только великие горы, но и маленькие и неясные вещи. Его уши могут слышать не только гром и барабаны, но также тишину. Его сердце может понимать не только большие, но также тонкие вещи»¹⁶.

Отметим, что в одном из изданий текста «Гуань-цзы» к данному месту приводятся слова философа Вэнь-цзы, ученика Лао-цзы. Вэнь-цзы ссылается на мнение Лао-цзы о времени и последовательности формирования членов у зародыша¹⁷.

¹⁵ Древнекитайская философия. Собрание текстов в 2 т. — Т. 2. — М., 1973. — С. 41.

¹⁶ Гуань-цзы. Чжунцзы цзицзэн. Собрание произведений древних мыслителей. — Т. 5. — Пекин, 1954. — С. 236–237.

¹⁷ Го Мо-жо, Вэнь И-до, Сюй Вэй-юй. Гуань-цзы цзицзяо. Текстологическое исследование книги «Гуань-цзы». Т. 2. — Шанхай, 1956. — С. 689.

Можно указать также на другие свидетельства, подтверждающие интерес Лао-цзы к этому явлению. Например, в «Чжуан-цзы», отвечая на вопрос Конфуция, Лао-цзы разъясняет, что «обладающие девятью отверстиями, рождаются из чрева, обладающие восемью отверстиями — из яйца»¹⁸. Л. Д. Позднеева в примечании пишет, что установление различий в развитии плода свидетельствует о начале биологической классификации у даосов¹⁹. В приписываемом Лао-цзы «Дао дэ цзине» автор уподобляет себя не рожденному ребенку²⁰.

А. И. Кобзев подчеркивает, что слово «цзы», переводимое как «мудрец, философ», имеет основное значение — «зародыш, дитя, ребенок, сын»²¹. Известно, что прозвище Лао-цзы переводится не только как «Старый мудрец», но и как «Старый ребенок». По А. И. Кобзеву, в «Дао дэ цзине» представлена (наряду с другими темами) апология детскости²². А. И. Кобзев указывает параграфы «Дао дэ цзина», в которых, по его мнению, проводится апология детскости. Это параграфы 10, 28, 49, 55, 76. Однако если приглядеться к указанным параграфам, то можно усомниться, что речь в них идет об апологии детскости. В ряде случаев, речь идет либо о еще не родившемся ребенке, либо о только что родившемся. Один из исследователей китайской медицины, отметив, что китайские медики и даосы уделяли особое внимание эмбриологии, предположил, что «отсюда эстетические предпочтения в пользу «неродившегося дитяти»²³. Интересно, что среди даосских текстов был «Канон о возвращении в утробное состояние зародыша»²⁴.

Итак, в древнеиндийской, в древнегреческой философии, в философской мысли Китая встречается внимание к вопросам эмбриологии. Иногда это связано с космогонией и космологией, иногда с т.н. эмбриональным дыханием, а иногда, что и хотелось показать, они имеют отношение к гносеологии и даже к пониманию того, что такое философия и кто такой философ.

¹⁸ Атеисты, материалисты, диалектики древнего Китая. Ян Чжу, Лецзы, Чжуанцзы / Вступительная статья, перевод и комментарий Л. Д. Позднеевой. — М., 1967. — С. 248.

¹⁹ Позднеева, с.367.

²⁰ Дао дэ цзин./ Пер. Ян Хиншуна // Древнекитайская философия. Собрание текстов в 2 т. Т. 1. — М., 1972. С. 120.

²¹ Кобзев А. И. Китайская философия как «детское учение» о попрании жизнью смерти.// «Общество и государство в Китае». Двадцать девятая научная конференция. — М., 1999.

²² Кобзев, с.177

²³ Ахметсафин А. Н. Китайская медицина: Избранные материалы. — СПб., 2007. С. 65.

²⁴ Гэ Хун. Баопу-цзы. /Пер. с китайского, коммент., предисл. Е. А. Торчинова. — СПб., 1999. С. 302.

Т. М. Артемьев

ИММУНОЛОГИЧЕСКАЯ ТЕОРИЯ КАТАРСИСА

Катарсис и иммунитет описаны, истолкованы и изучены многими исследователями и специалистами в своих областях науки, однако синтез этих понятий в научном наследии отсутствует. Данный текст восполнит пробел.

Иммунитет, как термин, вошел в медицинскую практику термин в XIX веке, когда им стали обозначать «освобождение от болезни». Но еще задолго до появления в словаре у медиков существовали понятия об иммунитете в значении невосприимчивости человека к болезни, которые обозначались как «самоисцеляющая сила организма», «жизненная сила» или «залечивающая сила». Наш соотечественник И. И. Мечников разработал фагоцитарную теорию иммунитета. Он доказал, что у животных и человека существуют специальные клетки — фагоциты — способные поглощать и разрушать патогенные микроорганизмы и другой генетически чужеродный материал, очищая от него наш организм. «Выживаемость микроорганизма тесно связана с уникальной способностью иммунной системы — различать «свое» и «чужое». Природа такой способности остается не выясненной», — считают современные иммунологи. Сегодня эта загадка привлекательна для научных исследований, и в этой проблеме есть необходимость философских изысканий, начавшихся с Бернета, который эти понятия использовал в своей концепции, раскрывающей роль иммунитета в индивидуальном развитии, а не только в борьбе с инфекционными агентами. Также в философском контексте прослеживает происхождение и анализирует важнейшие для иммунологии понятия «свое» и «чужое» А. Таубер.

Термин катарсис намного старше иммунитета и происходит от древнегреческого глагола *katharein* — очищать. Первые упоминания о нем можно найти у Гомера. Родной идеи катарсиса предположительно является остров Крит, его жители по преданию были великими очистителями. Аполлон, очистившийся от крови на Крите, — важная фигура в древнегреческой мифологии. Он — Бог музыки и отец Асклепия, бога врачевания, покровитель философии, астрономии и математики. После его появления, жрецами основываются страстные службы, прозванные таинствами или мистериями, призванные очищать больных и преступников от недугов телесных и душевных. Во время страстных служб в катарсисе-очищении нуждался как больной, так

и соучастник службы. После ритуала очищения обе стороны помещались в «карантин». В этом правиле явно просвечивает закон, согласно которому для нераспространения очага поражения, очищается и дезинфицируется всё, что связано с заразой, так как возможна угроза передать заразу от недужного здоровым через очистителя. Этому есть рациональное объяснение: иммунитет может побороть нашествие «чужих», но на это необходимо время, пока система распознает этих чужих и организует защитные контрмеры. Использование древними предками ритуального катарсиса было как методом исцеления, так и способом передачи знаний, без использования понятий. Историк греческой религии Эрвин Роде утверждал: «Общая цель катартики — она вместе и медицина, и мантика — оздоровление души и тела посредством удаления из них элементов или качественно дурных и обращающихся в существо человека как заразы, или же вредных только количественно...»¹ Цитату условно можно использовать в качестве определения иммунитета, хотя Эрвин Роде пишет о катарсисе. Это одно из многочисленных «совпадений».

Об общеизвестных очищениях мистериального толка катарсиса можно многое узнать из текстов «Гиппократ, Цицерона, Марка Аврелия, Элия Аристида и других... он идет из древних мистерий и религиозных праздников, откуда он и перешел к пифагорейцам»². В практике учеников Пифагора катарсис достигался как музыкой, так и действием целой аскетической системы. Можно упомянуть известного всем пифагорейца Эмпедокла, основателя риторики, считающегося отдельными представителями эллинов полубогом. Его произведение, под названием «Очищения», рапсод Клеомен исполнил в Олимпии на открытии игр от начала до конца, коей чести удостоивались лишь произведения Гомера и Гесиода, чьи статуи соседствовали со статуями античных богов.

Платон классифицирует очищение на два основных вида — для души и для тела. В известных диалогах упоминаются, впрочем, еще очищения в бытовом смысле, а также в религиозно-мистическом. Неистовым стремлением в постижении Бога описывается достижение очищения по Платону в диалоге «Федр». Одержимые этим высоким стремлением удостоивались, в качестве главного приза, статусом человека с «неприкосновенностью от окружающих зол»³, посредством посвящения в таинства умопостигаемого и безвидного. Зло же у Платона, как и любой порок — это «болезнь в теле и безобразия»⁴. Быть неприкосновенным для окружающих зол, как болезней, так и прочего безобразия, конечно же, невозможно без осуществления иммунитетом своей главной обязанности. У Платона встречаем словосочетание, выражающее суть основной задачи для иммунной системы, а именно — неприкосновенность для окружающих зол.

Наиболее емко и одновременно загадочно высказался о катарсисе ученик Платона Аристотель. Если в средние века насчитывалось около десятка различных интерпретаций термина «катарсис», то в XX веке количество таких интерпретаций увеличилось до полторы тысячи. Это связано с тем, что Аристотель попал в точку концентрации всех вышеназванных и еще возможно не названных смыслов. Петербургский иссле-

¹ Иванов В. Дионис и прадионисийство. — СПб., 1994. — С. 199.

² Лосев А. Ф. История античной эстетики. Аристотель и поздняя классика. — М., 1975. — С. 192.

³ Платон. Федон, Пир, Федр, Парменид. — М., 1999. — 244 е. — С. 153.

⁴ Там же. 228 а. — С. 290.

дователь учения Аристотеля М. М. Позднев методично описывает и подразделяет всю значительную массу интерпретаций во всемирном наследии на теории числом более сорока, не указывая, впрочем, совпадающую с иммунологической.

Термин катарсис Аристотель раскрывает в трактате «О поэтике». Структура трагического катарсиса такова: подражание — страх — сострадание — наслаждение. В трактате он рассуждает о действии музыки на всех людей, в большей или меньшей степени подверженных затрагивающим душу переживаниям и об очистительных воздействиях музыки на душу людей, имеющих способность испытывать страх и жалость. И вот те из них, кого он называет энтузиастами и те, кто подвержен состоянию жалости и страха, получают катарсис наряду с «как бы исцелением»⁵. Значение этого «как бы исцеления» Аристотель не раскрывает, но по построению текста можно заметить, что катарсис и исцеление связаны между собой союзом «и», что не отождествляет их, но одновременно указывает на совместную функцию. В прочих случаях подразумевается обычное исцеление от чего-либо, без таинственного «как бы». Здесь начинается проблема, которая решается лишь предположениями. О чем мог говорить философ, лекарь, как не о заболевании, не об исцелении, но о чем-то близком к ним наряду с очищением, этимологическое значение коего предлагает превращение грязного в чистое, некое отделение, выведение из состояния болезни, но и не само исцеление как таковое. Предлог «как бы» может быть использован в качестве описания нереальности происходящего, например, в значении сходном со значением слова «как будто», когда говорят в смысле шутки или обмана, но в контексте трактата более подходит другое смысловое значение, используемое Аристотелем в качестве описательной аналогии термина исцеления. Таким метафорическим приемом часто пользуются при открытии чего-то нового, не имеющего своего названия, рассматривая неизвестную систему в терминах уже известной. С высот современной иммунологии можно с уверенностью сказать, что речь идет об иммунитете. Аристотель, по-видимому, предполагал, как врач, о наличии в организме человека механизма поддержания здоровья, но не было на тот момент этому доказательств, да и термина иммунитет еще не существовало. Таким образом, здесь мы зафиксируем еще одно из наиболее древних об иммунитете упоминаний. К разряду граждан, о которых отзывается Аристотель как об энтузиастах, можно отнести пифагорейцев. Именно они практиковали упреждающее воздействие музыки и слова на тело и душу ради собственно здоровья, стимулируя тем самым иммунную систему.

В поздней античности, в своей классификации катарсиса Олимпиадор называет катарсис пифагорейским когда «лечение болезни понимается как использование в малой дозе той болезни, которая существует в большой дозе»⁶. Этот тип катарсиса формулирует принцип иммунизации ослабленными или убитыми возбудителями, экспериментально обоснованный Л. Пастером в 1881 году. Задолго до Пастера была известна инокуляция, как введение «содержимого оспенных пустил здоровым людям с целью их защиты от острой формы заболевания»⁷, однако, несмотря на сходство определений катарсиса и иммунитета эволюция представлений о понятиях идет параллельным образом, не пересекаясь. Классификация Олимпиадора не учитывалась

⁵ Аристотель. Поэтика. /Аристотель. Сочинения. — Т. 4. — М., 1983. — 1342a10. — С. 642.

⁶ Лосев А. Ф. История античной эстетики. Книга 2. — М., 1994. — С. 86.

⁷ Галактионов В. Г. Иммунология. — М., 2000. — С. 5.

медициной, однако данное междисциплинарное исследование может направить исторические корни иммунологии в те давние времена, связав их именно с катарсисом.

В 1857 году появляется медицинская теория катарсиса, когда Я. Бернайс объявил, что Аристотель понимал катарсис наподобие «очищения желудка». С точки зрения «медицинского» толкования сущность катарсиса состоит в возбуждении аффектов с целью их разрядки. До Бернайса тоже существовали подобные воззрения, «понятие очищения как медицина тела, несомненно, разработано было по преимуществу пифагорейством, отголоски которого слышны и у Платона»⁸, считал исследователь Иванов В. И. Мысли о катарсисе как очищении, «которое удаляет, выталкивает из организма вредные для него вещества (а из души — вредные для неё возбуждения), высказывали в частности, немецкие филологи А. Бек и Г. Вейль»⁹, «А. Вайль, а еще ранее Тируитт, Т. Твайнинг, Дж. Мильтон»¹⁰, а также многие исследователи в эпоху Возрождения. Слово «катарсис», утверждал Бернайс, имело в древнегреческом языке два конкретных значения: культового очищения, искупления вины, достигаемого с помощью определенного жреческого ритуала, и устранения или облегчения болезни благодаря врачебному средству. В основу аристотелевского понимания трагического катарсиса легли медицинские знания, а также наблюдения из практики экстатических культов. «Катарсическое» лекарство доставляет телу исцеление, изгоняя из него болезнетворное «вещество».

Следующий исторический шаг был сделан Бройером и Фрейдом. Бройер вылечил свою пациентку от истерии, посредством применения гипноза, во время применения которого её память воспроизводила ситуации с подавленными аффектами. С каждым разом состояние пациентки улучшалось, и Бройер назвал этот метод — «катарсическая терапия». Фрейд изучил этот случай и присоединился к исследованиям, в результате они создали новый метод психотерапии, изложенный в их совместном труде. Впоследствии Фрейд пересмотрел свои взгляды и начал разрабатывать новую теорию ассоциативного реагирования, назвав психоанализом. Вся теоретическая конструкция психоанализа стала воздвигаться Фрейдом для объяснения эффекта «катарсической терапии». Широко известная сегодня наука обязана своим происхождением катарсису.

Катарсис, по сути, производит действия, ведущие к результатам аналогичным, что и у биологического иммунитета. «Всё то, что совершает искусство, оно совершает в нашем теле и через наше тело»¹¹. Борьба за сохранение гармоничного существования не дает внешним агентам, несущим опасный либо чужой код, проникать во внутреннее пространство организма и в том и в другом случае. Если же они проникают, как заметил Пастер, ослабленными или убитыми, в случае инфекции, или в искусственном виде, в случае жизненного волнения, включается иммуно — катарсическая реакция. Например, получив катарсическое воздействие на просмотре трагедии Шекспира «Отелло», любой человек получает порцию *антиаффекта* ревности, гасящего его разрастание в следующем событии его жизни, вызывающем аффект ревности. О сходстве введенного понятия антиаффект с антителом в иммунологии можно ознакомиться в других статьях автора.

⁸ Иванов В. И. Дионис и прадионисийство. — СПб., 1994. — С. 208.

⁹ Беляев М. Катарсическая предыстория психоанализа. Статья в сборнике: *Шестаков В. П. Метаморфозы трагического сознания*. — СПб., 2007. — С. 53.

¹⁰ Лосев А. Ф. История античной эстетики. Аристотель и поздняя классика. — М., 1975. — С. 195.

¹¹ Выготский Л. С. Психология искусства. — М., 1986. — С. 320.

Толкования катарсиса как очищения организма появляются на протяжении всей истории, выявляя иммунную функцию катарсиса, однако это составляет часть катарсиса. Другая его часть, метафизическая, трактуемая в данной теории как учение о вечно сияющей катартически-просветленной, блаженной перво-энергии всеобщей умной Сущности, представлена ноологической интерпретацией философии Аристотеля Лосевым. Курс на объединение этих частей был взят по причине совпадения в схеме Нуса Аристотеля, толкований катарсиса и иммунитета с актом рефлексии. В ноологической теории А. Ф. Лосева, где указывается на метафизическое соответствие трагедии всей мировоззренческой концепции космологии Аристотеля, сводится воедино трагическое очищение и учение о блаженном самодовлении ума. «Это блаженное самодовление, наступающее после пережитого его разрушения, и есть подлинное “очищение”, о котором говорит Аристотель»¹². Нус, иначе разум, содержащий в себе потенциально все формы инобытия, в какой-то момент расслаивается, отправляя часть себя в путь, ради познания себя в «чужом». Однако чтобы завершить весь цикл в полной мере, вернуться в себя, и необходим катарсис от инобытия. Мы утверждаем, что катарсис встроен в способ бытия Нуса, который аналогичен акту рефлексии. «Рефлектируя условия и результаты познания внешнего мира, разум приходит к внутреннему самопознанию»¹³. «Родственное слово «катарсис», разница между которыми только в придыхании, переводится как «причал», «пристань» и тем самым, пространственно выражает идею очищения: очищение — это возвращение домой, ступание на родную почву, выход из воды на сушу. Возвращение из того, что может быть названо метапространством в себя, к себе»¹⁴. Так в театре, куда рекомендовал ходить для катарсиса Аристотель, зрители, концентрируясь на сцене, как бы выходят вовне, но события разворачиваются внутри каждого на языке коллективного субъекта, памятью мифа. Таким же образом используется рефлексия для различения «своего» и «чужого» в проблеме иммунитета. Рефлексия также возвращает, отражая как зеркало и сравнивая, для наглядного созерцания то, что познано с набором собственных клеток и является методом различения «своего» и «чужого».

По мнению Лосева, «пережить очищение можно только путем вживания в самые происшествия и в их собственную логику. Логика очищения не есть логика силлогизмов, но логика жизни»¹⁵. Эта же логика жизни, безусловно, присутствует и в иммунитете, который является частью катарсиса. По крайней мере, на стадии возбуждения он еще не участвует, а подключается после. Обосновать это можно тем, что «в психологии энтузиастических страстных служений древние различали два момента: переживание душевного возбуждения (пафоса) и его успокоительное разрешение (катарсис)»¹⁶. Периодическая тренировка актов возбуждения и торможения является обучающей и образующей программой для иммунитета с позиции иммунологической теории катарсиса. Вид определенной возбудимости, как взятая для примера ревность,

¹² Лосев А. Ф. Очерки античного символизма и мифологии. — М., 1975. — С. 742.

¹³ Романенко Ю. М. <http://anthropology.ru/ru/texts/romanenko/reflex.html> (дата обращения 26.08.2011)

¹⁴ Макуренкова С. Катарсис: к первоосновам понятия // Катарсис. Метаморфозы трагического сознания / Под ред. В. П. Шестакова. — СПб., — С. 45–46.

¹⁵ Лосев А. Ф. Очерки античного символизма и мифологии. — М., 1993. — С. 743.

¹⁶ Иванов В. И. Дионис и прадионисийство. — СПб., 1994. — С. 207.

гасится на стадии отведенного ей времени возбуждения, дальше включается защитная и освобождающая система. В результате — предохранение от стресса, ведущего к разрушению внутренних систем и внешних связей организма.

Идея катарсиса выдержала испытание временем. На протяжении веков он несет свои очистительные и защитные свойства. Изучив и сопоставив материалы, касающиеся современного термина иммунитет и древнейшего понятия катарсис, выяснилось, что они тесно связаны общими функциями и являются частью одного целого. Объединив телесный и душевный катарсис посредством иммунной системы, с такой точки зрения получаем сущее, отражение, имеющее онтологическое основание в определенной метафизической конструкции бытия.

Д. С. Курдыбайло

УМОПОСТИГАЕМЫЙ ТОПОС, РОЖДАЮЩИЙСЯ ИЗ СУЩЕЙ НЕЛЕПОСТИ

Зрительные и пространственные образы в античной философии имеют существенное значение, и первостепенным оказывается понятие места (τόπος). Начиная с Аристотеля, τόπος принимает достаточно узкое терминологическое значение¹, и поэтому интерес представляют нетерминологически употребляемые слова, этимологически или семантически производные от τόπος. Мы обратимся к значениям слова ἄτοπος в Эннеадах Плотина, где оно и его производные встречаются не менее 98 раз.

Эти места можно разделить на две группы² (исключаются обороты вида οὐκ ἄτοπος, где отрицание затемняет смысл самого слова, напр. II.5.2.28, IV.4.26.28 и др.). В первой ἄτοπος — признак или свойство чего-либо сущего; во второй — указание на ошибочность суждения, неверный ход мысли как нарушение тех или иных положений логики или метафизики. Восстанавливая комплекс этих положений, можно сделать вывод о логически верном и метафизически обоснованном τόπος.

I. Ἄτοπος как не-пространственность. В первой группе читаем о *непространственности* умопостигаемого: «поскольку же сама идея пребывает непространственно (μενούσης ἐν ἄτοπῳ), он [умопостигаемый огонь] производит вне себя место (τόπος)» (VI.5.8.31–33). Здесь τόπος понимается в отношении чувственного мира, чисто физически.

Более сложный оборот: «если ум есть только мышление, то [в нём] *не имеет места ничего* (ἄτοπον οὐδὲν), что не было бы самим мышлением» (VI.7.9.25). Если здесь не простое иносказание, заменяющее «нет ничего, что...», то такое «место» в уме может трактоваться как вместилище частных умов внутри единой ипостаси ума.

Более тонкое понимание находим в суждении о *едином*: «чтобы устранить... причину [наших] затруднений, следует изъять из созерцания всякое место; ... [следует

¹ Liddell H. G., Scott R. A Greek-English Lexicon. S. v. τόπος.

² Все переводы Плотина приводятся по изд.: Плотин. Эннеады I–VI. / Пер. Т. Г. Сидаша, Р. В. Светлова. — СПб., 2004–2005. Греч. текст: Plotini opera, tom. I /Ed. P. Henry, H.-R. Schwyzer. — Leiden, 1951. Для краткости ссылки на эннеады Плотина приводятся в виде I.2.3.4 (последняя цифра — номер строки), без указания автора и названия сочинения. Остальные авторы даются в общепринятых обозначениях.

мыслить *единое*] только сущим, ... место же, как и всё другое — позднее, и даже — позднее всех. Следовательно, мысля [первоначало] непространственным (*ἄτοπος τοῦτο νοοῦντες*), ... ничего не полагая вокруг него наподобие круга, ... мы не приписываем ему ни качества, ... ни формы, даже умопостигаемой; нет и отношения к иному, ибо оно [*единое*] существует при себе прежде, чем возникнет что-либо иное» (VI.8.11.28). Когда *τόπος* характеризуется умопостигаемой формой и отношением к иному, он обретает уже не эйдетический, но чисто логический характер. Из учения Аристотеля сохраняется лишь принцип конструирования топоса как границы со всеми окружающими вещами, т. е. как совокупности отношений к иному³. Этот момент описывается логически или математически, и в отношении *единого* место отрицается на языке учения об идеальных числах⁴.

Эти три фрагмента задают иерархию понимания *места* в философском языке Плотина: физического, умопостигаемого и идеально-числового.

II. *Ἄτοπος* как «нелепость», ошибка в суждении. Во второй группе все умозаключения, ошибочность которых показывает Плотин, мы разделим по формальному типу ошибки.

A. *Топос*, описывающий внешнюю структуру (иерархию)

Нарушение онтологической иерархии. В метафизике Плотина сущности выстроены в жёсткую онтологическую иерархию. Лишь в отношении *единого* утверждается запредельность сущему, и хотя ему нельзя предцировать отношения к иному, очевидно, что и оно встроено в эту систему как начало и порождающий принцип (II.9.3.7–11).

Плотин считает «нелепым» мнение стоиков о предшествовании материи всему сущему, поскольку в его системе её место — самое низшее в иерархии (III.1.3.4, VI.1.26.3 и др.). Также «нелепо» считать чувственные предметы, пока не познано число как таковое и принцип счисления (VI.6.10.27). Другая «нелепость» — низводить *душу* мира в чувственную сферу (ср. II.9.10.18), отрывать её от *ума* и *единого* (II.1.4.19). «Нелепо» считать человека равным космосу и даже высшим его, — более того, это нечестиво (II.9.16.35).

Здесь *ἄτοπος* означает установление сущности «не на своём месте» в иерархии, нарушение бытийной субординации. Возникает понятие онтологического *места*, определяемое тем, в отношении к чему сущность является подчинённой, а к чему — начальствующей. Такие места образуют связную структуру, и размещение сущности в ней определяется по отношению к онтологическому «верху» и «низу», подобно тому, как различены физические верх и низ у Аристотеля⁵, порождая понятие о *силе места*. Так и место в бытийной иерархии имеет свою «онтологическую силу».

Ошибочное терминологическое различие одного и того же предмета. «Нелепо» находить различие там, где его нет. Например, в *уме* нет отдельно созерцающей и отдельно созерцаемой частей, так как нельзя указать разделяющего их принципа (V.3.5.7). Нельзя различить в *уме* процесс мышления и его рефлексю (II.9.1.57).

Плотин требует, чтобы всякое различие было онтологически обосновано, чтобы любая пара разных предметов была разнесена на разные уровни онтологической иерархии. Бытийный *τόπος* мыслится как объёмлющий сосуд, принимающий в себя

³ Arist. Phys. IV. 4 212a 2–7.

⁴ Хотя бы в контексте Plot. Enn. VI. 6. См. тж.: Лосев А. Ф. Очерки античного символизма и мифологии. — М., 1993. Сс. 603–620.

⁵ Ср.: Arist. De cael. I. 8.

только одну сущность, заполняющую его. Совершенство умной иерархии означает совершенную заполненность всех бытийных мест.

Здесь устанавливается внутреннее самождество сущности. Категория *самотожественности* образуется как особый аспект *самости*⁶.

Ошибочное обозначение одним термином существенно различных предметов. Ἄτολος означает «нелепость» не-различия того, что различно по логическим или метафизическим основаниям. Например, «нелепо называть окачественным неокачественное, также как говорить, что поскольку нечто не получило величины, оно есть [каким-то образом] величина» (II.4.13.25); «если одним и тем же именем “сущность” называется одно и то же и в чувственном, и в умопостигаемом, то будет *нелепостью* называть сущностью и первейших, и позднейших» (VI.1.1.26). Всюду Плотин настаивает на различении двух предметов, основываясь на том, что один «предшествует» другому. Здесь могут быть отношения эйдоса и вещи, причины и следствия, целого и частей, и т. д., — подразумевается иерархическое подчинение вторичного первичному, и потому «нелепо» отождествлять их.

Здесь ἄτολος имплицитно соотносится с τόπος как место в онтологической иерархии; при этом полагается принцип исключения: если сущность расположена на одном уровне бытия, она не может при этом находиться на другом уровне. Есть чёткая внутренняя структура онтологической иерархии, обуславливающая структурную членораздельность всего сущего. Каждая сущность конституируется, таким образом, внутри себя как отличная ото всех прочих, формируется особый аспект её самости как *отличие от иного*.

В. Топос, описывающий внутреннюю структуру

Неверная предикация свойств внутри иерархии. В этом случае свойства или качества, принадлежащие одному иерархическому уровню, предикцируются сущности на другом уровне. Так, ошибочно приписывать чувственные свойства умному миру (VI.7.3.30), как и переносить различие акцидентных чувственных качеств на сущностные различия в умном мире (II.6.1.15). С другой стороны, «нелепо» лишать умопостигаемое покоя, движения (VI.2.7.27) и прочих сил (VI.4.9.13). «Нелепым» может быть искажённое суждение о *едином* (VI.7.19.5, VI.7.37.3) или об *уме* (когда его лишают способности мыслить себя, V.3.1.16–18). «Нелепо» считать, что знание может рождаться путём аффицирования высшего (души) низшим (чувственными вещами, IV.4.4.17, ср.: I.1.4.25). Наконец, «нелепо» считать космос лишённым души, когда внутри него обитают одушевлённые существа (IV.3.7.5) — здесь, как и в II.9.16.35, существенна диалектика части и целого: целое выше своих частей и предшествует им.

Всякая сущность здесь является *местом* («вместилищем») своих свойств (потенций, качеств и проч.). Как логическое τό ὑλοεἶμενον, сущность оказывается сосудом смысла и одновременно местом, на котором строится её смысловая структура. Τόπος выступает в аспекте вмещения различённого содержимого.

Такое вмещение связано с различием предикатов, *свойственных* и *не-свойственных* данной сущности, предполагающим её такую определённую, при которой возможно различение «своих» и «чужих» качеств. Этот момент *свойственности* или *усвоения*⁷ — ещё один аспект категории самости.

⁶ О категории самости см.: Лосев А. Ф. История античной эстетики. — Т. VI. — М., 1980. — Ч. III. — Гл. III. — §2.

⁷ Об «усвоении» и «освоении» ср.: Топоров В. Н. Пространство и текст // Текст: семантика и структура. — М., 1983. — С. 242, 266; Топоров В. Н. О некоторых предпосылках формирования категории притяжательности // Славянское и балканское языкознание. — М., 1986. — Сс. 142–167.

Ошибочная предикация взаимоисключающих свойств одной и той же сущности. «Нелепым» здесь называется, например, предположение о каком бы то ни было присутствии воды в огненно-горячих звёздах (II.1.6.12). А если допустить, что в каждом из элементов могут присутствовать другие элементы, то «будет всё же *нелепым* говорить, что каждая из стихий есть нечто сама по себе... [но] не допускать её отдельного существования» (II.1.6.27).

Ἄτοπος предполагает такой τόπος, в котором одном невозможно уместить два совершенно различных «содержимых». Если выше сущность полагалась «сосудом смысла», то теперь возникает понятие «наполненности» и «пустоты» этого «сосуда»: если он наполнен, если положено то или иное понятие, то в нём уже не вмещается ничего кроме него. Совершенство умопостигаемой сущности означает предельную полноту её бытия, «заполненность» всех смысловых сосудов-мест.

Основные черты онтологического топоса у Плотина. Итак, семантика ἄτοπος у Плотина имплицитно подразумевает ряд значимых черт понятия τόπος:

1) оно мыслится *местом* в онтологической иерархии, обуславливающим отношение сущности к выше- и нижележащим ступеням. Заполненность места отражает совершенство его бытийной ступени⁸. «Заполненные» и «незаполненные» места ограничивают возможности введения новых сущностей в их систему, которые испытывают воздействие своеобразной «силы места», подобной Аристотелевой;

2) как *место* осмысливается сущность, принимающая в себя свойства, качества и т. п. Когда они даны в совокупности, то ими формируется «ближайшая граница» сущности в логическом пространстве. Соотношение понятий как граничащих между собой делает их представление пространственным. Тόπος здесь выражает общегреческую «геометрическую», «наглядную» интуицию умопостигаемого;

3) τόπος рождает *самость* вещи, её самождественность, отличие от иного и различение свойственного и не-свойственного ей. *Самость* связует чисто смысловую структуру и неосмысленное бытие в «одно сущее». Благодаря ей умная сущность обладает полнотой своего бытия и является совершенной.

Эти черты умного топоса у Плотина формируют сложную диалектику, сравнимую лишь с мифологемой «сверхнебесного места» у Прокла⁹. С другой стороны, все основные моменты, указанные нами, имеют корреляты в Аристотелевой теории физического места¹⁰, и потому можно утверждать, что топологические интуиции, определяющие семантику ἄτοπος в речи Плотина, возникают из античного понимания тела и подвергаются тончайшей диалектической переработке, дающей вне-физический, не-вещественный и бесплотный, но безусловно *телесный*¹¹ умопостигаемый топос.

⁸ Ср.: Аверинцев С. С. Поэтика ранневизантийской литературы. — М., 1997. — Сс. 38–46.

⁹ Procl. Theol. Plat. VI, passim.

¹⁰ В отношении пункта 3 ср. о месте-χώρα у Платона: Бородай Т. Ю. Семантика слова χώρα у Платона // Ζητήματα. Разыскания: Вопросы классической филологии. — Вып. 8. — М., 1984. — Сс. 68–69.

¹¹ О специфике античного понимания тела см.: Лосев А. Ф. Очерки античного символизма и мифологии — М., 1993. — Сс. 848–849.

Р. В. Светлов, Р. Б. Галанин

«МЕГРАСКИЙ» ДИАЛОГ «ТЕЭТЕТ» И ПЛАТОНОВСКИЕ СТРАТЕГИИ ОПРЕДЕЛЕНИЯ ЗНАНИЯ¹

1. Любой ученый, обсуждающий Платоновские доктрины, пытается — в той или иной степени — реконструировать так и не написанный основателем Академии диалог «Философ». Именно от этого диалога можно было ожидать образа «аутентичного Платона». Изучение традиции платоноведения показывает, как сильно менялись взгляды на тему истинного содержания платонизма. Известно, что в первой половине XIII в. платоновская космология была отодвинута на второй план естественной философией Аристотеля, что было связано с развитием интереса к изучению природы во всей Западной Европе². Казалось бы, платонизм «отступил» в сферу абстрактного теологического дискурса. Но при следующем шаге в сторону современного естествознания, совершенном на закате Ренессанса, произошла странная вещь. Обращение к природе и натурфилософии соответствовало аристотелевской интенции, однако естествознание приобрело в Новое Время отчетливо выраженный математический характер. Этот «матезис универсалис» (ведущий происхождение от «Тимея») будет важнейшей чертой методологии науки. Редуцированные к механицизму и математической аксиоматике идеалы математического естествознания даже станут основанием «социальной физики» (первый позитивизм), принципиально отрицавшей платоновский идеализм — своего методического родителя.

С другой стороны тема очевидности как необходимости и убедительности, неоднократно поднимающаяся в текстах Платона, оказалась близка декартовскому идеалу самодостовренности. Рационалистическая концепция врожденных идей и математическая методология естествознания, ведущие происхождение от ренессансно-новоевропейского прочтения платонизма, дали вполне закономерный результат, выразившийся в образе Платона, каноническом для философии Просвещения и немецкой

¹ Работа выполнена в рамках федеральной целевой программы «Научные и научно-педагогические кадры инновационной России», по теме: «Роль платонизма и аристотелизма в формировании европейской научной методологии» (шифр заявки «2010–1.2.2–303–016–029»).

² См. Суини М. Лекции по средневековой философии. — Вып. 1. — М., 2001. — С. 139 и далее.

классики. Этот образ мигрировал в учебники по философии и остается авторитетным для многих современных историков философии и науки. В свою очередь, он стал предметом критики со стороны Ницше, Маркса, Поппера, с ним связано критическое обсуждение Хайдеггером античного «забвения бытия».

Вместе с тем, корпус платоновских текстов, проанализированный заново благодаря сформировавшейся в XIX столетии в Германии критической методологии, в XX в. предстает в совершенно ином облике. Мы обязаны этому, в частности, работам М. Хайдеггера, чья стратегия остается авторитетной до настоящего времени (и в немецко-, и в англоязычной литературе, и современном российском философском антиковедении). Платонизм получает новое прочтение в философии языка, опирающейся на тексты Л. Витгенштейна. Более того, современные исследователи обнаруживают в диалогах Платона проблемные поля, свойственные логическому атомизму, феноменологии, когнитивистике.

2. Реконструируя на свой лад учение основателя Академии, почти каждый из интерпретаторов вынужденно сталкивался с проблемой вербализации «платонической» концепции знания. Нужно согласиться с А. В. Ахутиным, что данный диалог является ключевым сочинением Платона прежде всего потому, что поставленный в нем вопрос о знании «в отличие от вопросов, которые обсуждаются в других диалогах (о бессмертии души, о природе любви и пр.), отличается собственно философской структурой, а именно скрытой до поры самообращенностью»³. В настоящей статье мы попытаемся доказать, что более полно оценить характер и роль эпистемологического «пессимизма» «Теэтета» в рамках философии Платона можно только определив его место в корпусе платоновских диалогов. Это, в свою очередь, позволит не «по-учебному» истолковать характер платоновского философствования и подтвердить наличие в его сочинениях проблем, коррелирующих с тематикой новейшей философской мысли.

Но, прежде всего, обратимся к «стандартной модели» знания в философии Платона. На первый взгляд схематика представлений о знании у «зрелого» Платона кажется довольно очевидной. Знание — это знание идей в их содержательной соотнесенности. «Федр»: знаток умеет определять истину об обсуждаемом предмете, а, определив, знает «как дальше подразделять это на виды, вплоть до того, что не поддается делению»⁴. Истинно сущее — идеи. Их постижение — припоминание некоего метафизического опыта, который наши души имели до рождения («Менон», «Федон»), именно память у Платона — корневая метафора того, что в Новое время будут называть врожденностью идей. Постижение (раскрытие несокрытого) вещей, это — разоблачение того неизменного, что присутствует за их покровом, поиск и охота, которые позволяют «взять след» скрытого от органов непосредственного восприятия и совершить поворот нашего ума к истинно сущему⁵. Наградой становится очевидность идеального бытия, которое позволяет нам высказывать суждения по поводу всего сущего — как неизменного, так и становящегося. И в том, и в другом случае идеальное содержание предано и потому в его свете и сквозь его формы мы оказываемся способны размерить, а в ремесленной (технической, искусной) деятельности и создавать, чувственно воспринимаемое.⁶ С одной стороны чувственно воспринимаемое, становящееся, от-

³ Ахутин А. В. Чтение «Теэтета»...// Ахутин А. В. Поворотные времена. СПб, 2005, С. 223.

⁴ Phaedr. 277b.

⁵ См., например, Resp., 533 c-d.

⁶ Ср. Светлов Р. В. Демиург «Тимея»: метафора ремесленника и природа рассудка.// Универсум Платоновской мысли. Космос, Мастер, Судьба. — СПб., 1998. С. 16–26.

влекает неопытную душу от истинно сущего («Федон», «Федр», VII книга «Государства» и др. места). Но, с другой, оно вполне прозрачно для знатока (например, диалектика⁷). Эту познавательную «транспарентность» возможно проиллюстрировать и примерами из «Парменида», критически анализирующего отношение между вещью и идеей и в своей «диалектической» части дающего нам средство к усмотрению их реальных диспозиций (если мы понимаем под «одним» «Парменида» идею, а под «иным» вещи). Вот, например, фрагмент из 2-й гипотезы: «Одно отлично от иного и от себя самого и, в то же время, тождественно ему и себе самому»⁸. Это и подобные ему положения показывает, что Платон в своих зрелых диалогах был далек от абстрактного дуализма вещи и идеи, формулируя иную, диалектическую стратегию их рассмотрения.

Знание представляет собой «мощнейшую» из познавательных способностей (сил) человека⁹. Под способностью Платон понимает то, у чего нет ни качеств, ни очертаний, ни каких-либо свойств. Знание — не вещь, объект, оно есть «что» лишь в силу своей предметности. Важнейшее в способности — то, «на что она направлена и каково ее воздействие»¹⁰, именно это позволяет именовать ее каким-либо образом (способность называется по тому, на что она направлена). В указанном месте «Государства» Сократ спрашивает: «ἐπιστήμην πότερον δύναμιν τινα φῆς εἶναι αὐτήν, ἢ εἰς τί γένοσθιθεῖς; (Признаешь ли ты знание какой-либо силой, или какого рода оно на твой взгляд?)». Ответ Главкона таков: «Εἰς τοῦτο, ἔφη, τασῶν γε δυνάμεων ἐρρωμενεστάτην (Отношу к тому же роду: это самая мощная из всех сил)».

Это — ключевые слова для понимания трактовки знания в «классических» диалогах Платона. Знание — сила, которая соединяет нас с истинным бытием и позволяет быть успешным в практической сфере (например, мудрецу как правителю «наилучшего» государства).

Знание как «сила» проявляется прежде всего в диалектическом методе, который у Платона имеет как минимум две ипостаси. Классическим примером одной из них является «Парменид», который чаще всего приводят в качестве образца диалектики мыслители Нового и Новейшего времен. Однако метод «разделения», применяющийся Платоном в «Софисте», «Теэтете» и других зрелых и поздних диалогах, является еще одной версией диалектического рассуждения, имеющего результатом знание, выраженное в определении.

Конечно, перед Платоном вставал вопрос об отношении между идеей (безусловно — мыслимым началом, необходимым условием мысли) и мышлением. Можно сказать, что в таких диалогах, как «Федон», «Пир», «Государство», где знание рассматривается в первую очередь с содержательной, а не формальной, точки зрения, имплицитно присутствует элеатское убеждение в тождестве мысли и бытия. Однако постепенно ситуация усложняется. Тот факт, что у зрелого Платона не было однозначного ответа на это вопрос, и что он постепенно отошел от «сильной» формулировки тезиса о тождестве (единстве) бытия и мышления, подтверждается известной дискуссией среди средних и поздних платоников о «месте» «идеального первообраза», мыслимого демиургом¹¹ — в самом уме, вне него или в нем и вне него (дискуссия,

⁷ См. Resp., 534 b

⁸ Parm. 147b.

⁹ Resp. 477 b и далее.

¹⁰ Ibid 477 c.

¹¹ См. Tim. 30 c.

в которой участвовали Плутарх, Альбин, Нумений, Плотин, Ямвлих, Прокл, Дамаский — весь «цвет» неоплатонизма).

Наиболее существенные ограничения на оптимистическое представление о возможности вербализации знания в форме общезначимой доктрины содержатся в «Федре» и VII Письме: «разумный человек не осмелится выразить в слове то, что стало результатом его мысли... тем более в письменном виде»¹². Эти тексты вызвали множество споров, в детали которых входить в данном случае мы не будем. Отметим лишь, что, при ответе на вопрос о причинах подобных суждений Платона, важно определиться, имеют ли они аксиологический характер (истину нельзя открывать неподготовленным, которые либо не поймут ее, либо возненавидят, либо используют не во благо), или же гносеологический (есть нечто, что открывается душе, но не выразимо в определении; или, другими словами, есть некие «познавательные техники», которые не эксплицируемы в литературном жанре философского диалога).

3. Наш эскиз представлений Платона о знании пока не касался «Теэтета», к которому мы и хотим обратиться. В своей замечательной статье «Беседа о логосе в «Теэтете» (201 с — 210 d)»¹³ Т. В. Васильева отметила пессимистический дух этого диалога — к слову, отсутствующий в других «драматических» сочинениях Платона¹⁴. Обыгрывая известные строки Ф. Тютчева, Т. В. Васильева описывает одну из попыток определить, что такое знание (знание — мнение, проясненное логосом), как «мнение, проясненное ложью»¹⁵. Действительно, все «дети», рожденные Теэтетом, изображаемым в диалоге как «второй Сократ», и Сократом, который именно здесь принимает вид «повивальных дел мастера», оказываются мертворожденными.

Драматичен сюжетный контекст диалога: Евклид и Терпсион слушают его после встречи с умирающим Теэтетом, а в самом тексте упоминается обвинение против Сократа со стороны Мелета (философ уже вызван в «царский портик»). Перспектива смертей обоих Сократов (реального и его «копии», Теэтета) придает печальные и пессимистические интонации тексту. Последние слова Сократа в диалоге можно рассматривать, как апологию тезиса «знаю, что ничего не знаю». Участники договариваются встретиться завтра, и Платон позволяет им это сделать: в диалоге «Софист» мы снова видим Сократа, Феодора и Теэтета. Однако они словно бы забыли о вчерашней проблематике. Их целью становится определение софиста, политика и философа. Диалоги «Софист» и «Политик» Платон действительно написал. Быть может, тема знания «резервировалась» им для «Философа» — но этого мы уже не сможем узнать никогда.

Несмотря на этот странный эмоциональный и содержательный контекст, «Теэтет» часто трактуется как «критика сенсуалистических теорий познания»¹⁶. Этот тезис верен, но, на наш взгляд, он далеко не исчерпывает философской глубины данного текста.

Для начала попробуем кратко изложить структуру «Теэтета», точнее — попыток определения знания, выдвигавшихся в процессе беседы Теэтета и Сократа. На наш

¹² См. Epist. 363 a.

¹³ См. Платон и его эпоха. — М., 1979.

¹⁴ «Драматическими» принято именовать 5 текстов Платона: «Теэтет», «Евтифрон», «Апология», «Критон» и «Федон», в которых поднимается тема суда над Сократом.

¹⁵ Васильева Т. В. Беседа о логосе в «Теэтете» (201 с — 210 d) // «Платон и его эпоха». — М., 1979. — С. 287.

¹⁶ Ср. Платон. Соч. В 4-х тт. — Т. 2. — М., 1993. — С. 469.

взгляд их не три (как считают обычно), а шесть, и выглядят эта структура следующим образом:

1) 146 с — 151 d: Теэтет пытается свести знание к конкретным его проявлениям: τῶν... δημιουργῶν τέχναι — «ремесла ремесленников», «искушенности мастеров». Это определение не нравится Сократу, т.к. не дает нам объяснения, что такое «самое знание».

2) 151 d — 170 a: Следующий тезис также истекает из естественного языка — знание это восприятие/ощущение (ἐπιστήμη ἢ αἴσθησις). Перед нами возникает образ Протагора — Теэтет и Сократ начинают говорить при помощи терминологии протагоровского сочинения «Истина»: то, что мне представляется, то и **есть** для меня (ἕκαστα ἐμοὶ φαίνεται τοιαῦτα μὲν ἔστιν ἐμοί)¹⁷. В основании сенсуалистической онтологии — всеобщая изменчивость (движение всего). Поэтому все не есть само-по-себе **одно** (ὡς ἄρα ἐν μὲν αὐτὸ καθ' αὐτὸ οὐδὲν ἔστιν)¹⁸, но становится. Все возникает из взаимного общения (ὀμιλία) и движения, и нет возможности различить действующее и претерпевающее до самого момента возникновения. По Сократу это означает, что представленное и существующее — разные «вещи», так как существующее постоянно иное — в том числе и восприятию. Между тем «вызванный с того света» Протагор хочет доказать другой тезис: становление может происходить не только для одного воспринимающего субъекта, а вот бытием можно назвать лишь то, что представляется кому-то одному¹⁹. Эпистемологию Протагора в изложении данного диалога можно выразить следующим образом: вещь **есть** именно «для нас». Тема бытия вообще возможна только в контексте «для нас»²⁰. «В себе» вещь не есть, а становится.²¹ Обобщающее высказывание о ней возможно только исходя из «общего мнения», которое выполняет роль своеобразной практики — критерия истинности.²² Собственно, речь идет об очевидности. Ниже Сократ прямо говорит, что восприятия неопровержимы и очевидны²³. Но для Сократа этой очевидности мало — особенно в сравнении с очевидностью геометрического — срв. выше ссылку на Феодора²⁴, т.к., в отличие от геометрической, чувственная дает только правдоподобие и вероятность. К тому же понимание знания как ощущения приводит к тому, что мы не можем дать определения ничему из сущего — лишь поименовать оное, схваченное в момент становления (не можем определить, т.к. становление — это постоянный переход между противоположностями). Для Платона это — противоречие и самоопровержение: определяя знание как восприятие, мы постулируем невозмож-

¹⁷ Theaet. 152 a.

¹⁸ Ibid. 152 d.

¹⁹ Ibid. 166 с.

²⁰ Ту же оценку онтологии Протагора дает Э. Скиаппа: «К формуле «А есть В» должно быть добавлено указание «для С»». См. Schiappa E. Protagoras and Logos. — S. Carol., 2003. — P. 126.

²¹ Оставляем в стороне сложнейшую тему становления в «теэтетовской» версии онтологии Протагора. Удачные ее толкования можно прочитать в работе Г. Керферда: Kerferd G. B. The Sophistic Movement. — Cambr., 1983, особенно P. 86. На наш взгляд, эта тема требует дальнейшего рассмотрения — в рамках дискуссий вокруг темы становления в Академии времен Платона.

²² Возвращение Платона к теме Протагора, быть может, связано с формирующимся учением Аристотеля. Как известно, последний также говорил не о сущности «в себе» (все сущее, кроме Ума-Перводвигателя находится в становлении), но о сущности, которая дана через определение (как «ставшее» — см. Arist., Met., 983 a 27).

²³ Theaet. 179c — ἐναργεῖς.

²⁴ Ibid. 162e.

ность определения.²⁵ 3) 170 a — 187 b: Обсуждение знания как ощущения дополняется тезисом, что знание есть мнение — так как мы не только воспринимаем, но и составляем на основании восприятия мнение. «Что каждый мнит, то и есть, говорит (Протагор) для того, кто мнит»²⁶. Эта новая очевидность-уверенность, так же не устраивает Сократа, ибо существует множество мнений. А верное в таком случае отождествляется с общепринятым — и то лишь на время сохранения «общепринятости». Интересно, что здесь Платон противопоставляет сущность (природа истинно справедливого в рассуждениях Протагора такова, что она не имеет сущности «οὐδὲν οὐσίαν ἑαυτοῦ ἔχον», то есть того, что пребывает само-по-себе, отдельно от другого — почти в аристотелевском смысле) и мнение (природа справедливого — в общем мнении «κοινῆ δόξαν»²⁷). Различение сущности представленных в мнении качеств является делом души²⁸, а потому знание однозначно не есть ощущение и «просто» мнение.

4) 187 b — 201 c: Знание есть истинное мнение. Мнение определяется как внутреннее слово души: результат ее вопрошания себя — а правильно ли я нечто воспринимаю и знаю? — и, одновременно, сам процесс вопрошания²⁹. Однако, если уподобить душу восковой табличке, то причиной ложного мнения может быть только ее нечистота («косматость»³⁰), иначе никак его не объяснить. А если нет ложного мнения — то нет и истинного.

5) 201 c — 208 c: Делается важное уточнение: знание — не просто истинное мнение, а истинное мнение с логосом. (ἔφη δὲ τὴν μὲν μετὰ λόγου ἀληθῆ δόξαν ἐπιστήμην εἶναι³¹). Недаром в качестве примера, обсуждаемого в данном разделе диалога, Сократ берет слово, которое различимо до своих грамматических атомов — букв. Их неразложимость для Сократа несомненна. Но если они неразложимы, то и непознаваемы. Что тогда нам даст составленное из них слово? Именно в этом разделе диалога присутствует знаменитый пример о сотне деревянных частей повозки³², напоминающий соответственный текст из буддийского трактата «Милиндапада». Приведет ли последовательное именование составляющих колесницы к знанию о ней? Очевидно, что подобное перечисление еще не есть знание. В мнении с логосом отсутствует что-то существенно важное, позволяющее нам совершить «платоновский» прыжок к идее. Предварительно отметим, что слог Сократ называет «единой, не имеющей частей идеей» (μία τις ἰδέα ἀμέριστος συλλαβὴ ἄν εἴη³³). Параллель с идеями неслучайна и с нашей точки зрения очень важна для уяснения характера той логической сложности, которую нам демонстрирует в этом диалоге Платон.

В этом месте рассуждения Сократа и Теэтета перекликаются с типом философа-мегарика, которые мы встречаем на страницах сочинения Диогена Лаэртского. Автор самого знаменитого сборника античных философских биографий приводит слова

²⁵ Cp. Sedley D. The Collapse of Language? Theaetetus 179c-183c // URL: <http://gramata.univ-paris1.fr/Plato/article38.html> (дата обращения 16.09.2011).

²⁶ Ibid. 170a.

²⁷ Ibid. 172b.

²⁸ Ibid. 186b.

²⁹ Ibid. 190a.

³⁰ Ibid. 194 e

³¹ Ibid. 201 c-d.

³² Ibid. 207 a.

³³ Ibid. 205 c.

безымянного насмешника, посвятившего позднему мегарику Стильпону (впрочем, возможно, слушавшему самого Евклида³⁴) следующие строки:

Видел я и Стильпона, трудом угнетенного тяжким:
В славной Мегаре, где древнего одр указуют Тифона,
Там он оспаривал споры, друзей окружаемый сонмом, —
Время они расточали, *по букве лоя добродетель*.³⁵

Эристический характер мегарской философии, ее страсть к спорам, особо отмечается Диогеном³⁶. Такого спорщика напоминает и «Теэтетовский» Сократ, доходящий до анализа слогов и букв.

б) 208 с — 210 в Что остается? Последний шаг, который совершает Сократ: прибавление к правильному мнению отличительного знака. Но тогда: либо а) у нас имеется некое отвлеченное абстрактно-общее представление, например, о Теэтете как человеке вообще, и непонятно, почему мы называем его правильным мнением (что в нем от теэтетовской курносости?), либо б) оно уже включает в себя отличительный признак (курносость), и неясно, зачем последний «прибавлять». Таким образом, и эта попытка оказывается неудачной.

4. Один из разделов «Теэтета» требует особенного внимания — именно в связи с часто подмечаемыми исследователями параллелями данного диалога с проблемными полями современной философии.

Критикуя воззрения Протагора, Сократ демонстрирует, что восприятию не хватает семантической структуры, без которой невозможно формирование объекта знания³⁷. В какой-то момент³⁸ Сократ неожиданно приводит «услышанную» от неких собеседников теорию, что все сущее состоит из элементов, которые невозможно познать, но лишь назвать. Если так, если элементы только именуемы, им нельзя приписать даже признаков бытия или небытия, они просто «вот это». Зато состоящие из этих первоначал вещи составляют некоторое «переплетение», как и выражающие их слова, которые также составлены из неделимых элементов — слогов (или даже фонем). Все это рассуждение напоминает некоторые идеи логического атомизма. Подобное «предвосхищение» проблематики XX столетия позволяет Сократу поставить вопрос об однозначном соответствии атомарных «фактов», данных нам в ощущениях, их именованиям. И если простейшие элементы речи также непознаваемы, они просто «наличны», то составленные из них комплексы — слова, предложения — могут быть предметом знания. Хочется отметить, что сочинения Платона, как и доплатоновская традиция, показывают, что «логический атомизм» «Теэтета» вовсе не был новостью, а на славу тех, кто рассказал о нем Сократу, могут претендовать многие.

А) Одним из источников идеи «неделимых элементов» явно служит атомизм Левкиппа-Демокрита, согласно которому все воспринимаемое возникает из невоспринимаемых (с этой точки зрения неочевидных для чувственного познания) сущих. Отметим совсем не натурфилософский подтекст базовых положений Демокритова ато-

³⁴ См. Diog. Laert. De vit. II. 113.

³⁵ Ibid. II. 118. Пер. М. Л. Гаспарова (курсив наш. — Р. С., Р. Г.).

³⁶ Ср. II. 30.

³⁷ Ср. Chappell T. Reading Plato's Theaetetus. — International Plato Studies. — Vol. 20. — Sankt-Augustin, Germany, Academia Verlag, 2004.

³⁸ Theaet. 201 d — 202 d.

мизма: своеобразную интеллигибельность его атомов, а особенно принцип «исономии», согласно которому полного в космосе присутствует не в большей мере, чем пустого. Не разбирая подробно Демокритовское утверждение, что любое качество, представленное в восприятии, истинно «не более чем» ему противоположное (срв. знаменитый пример о меде, приводимый Секстом Эмпириком в «Пирроновых положениях»³⁹, укажем на следующее. С одной стороны, Демокрит разделяет «пост-элеатское» отношение к мышлению, ставя его над восприятием. С другой, он однозначно говорит, что чувственное восприятие является необходимой предпосылкой умопостижения.⁴⁰ Более того, «он прямо сказал, что истинное и являющееся — одно и то же, и что ничем не отличаются истина и чувственное явление, но то, что является и кажется каждому, это и есть истинное, как говорил и Протагор»⁴¹. Объяснить кажущееся противоречие между чувственным и интеллигибельным у Демокрита довольно просто. Атомы не пребывают в некоторой иной реальности, отделенной от воспринимаемого. Чувственное — и есть единственная форма их непосредственной данности. Нет ничего, что было бы некой особенной онтологической природой, соответствующей чувственному (таково становление в ряде диалогов Платона), есть лишь атомы, а ощущение — это их данность в нашей душе. Сравнение Аристотелем различия между атомами с различием между буквами (форма, поворот, порядок) указывает на структурный параллелизм речи и атомарной в своих связях действительности. А если мы вспомним абдерское происхождение Демокрита и Протагора, то можно предположить, что припоминание Сократом слов «каких-то людей» связано с темой той же концепции Протагора и ее исторического «бэкграунда» (на это указывал и М. Бернет).

В) Близок к той же точки зрения был и Антисфен Афинский, старший ученик Сократа и родоначальник кинизма. Давно отмечено, что его отрицание противоречия базировалось на убеждении, что возможно только однозначное обозначение вещи⁴². Самыми показательными являются следующие слова Аристотеля: «по их [антисфеновцев] словам, для существа вещи нельзя дать определения, такое определение — это-де [только] “длинная речь”, но какова вещь по своему качеству, этому можно и научить, как, например, про серебро, что оно такое, сказать нельзя, но [только], что оно подобно олову».⁴³ В целом «онтология» киников базируется на существовании единичных (телесных) сущностей, а представления о познании связаны с правильным однозначным их именованим или сравнением (как пример с серебром). Правда, неделимость познаваемого «факта» для киников не означала его непостижимости. Сущее познаваемо — правильно настроенной душой философа, способной видеть все «как оно есть».

С) Нужно вспомнить и «Кратил», где поднимается тот же вопрос о возможности услышать «бытийное звучание» вещей. Сократ обсуждает там самые разные формы звукописи «демиурга имен» — от классической этимологии до определения ключевых букв и фонем, которые передавали бы существо именуемой вещи с точки зрения ее бытийного статуса (например, буквы «ро»). В конечном итоге Сократ приходит к вы-

³⁹ Sextus Empir. Pyrrh. Hypotup. I, 30. 213.

⁴⁰ См. Маковельский А. О. Древнегреческие атомисты. — Баку, 1946. — С. 237 (фр. 95).

⁴¹ Там же, с. 238 (фр. 101 — из Иоанна Филопона, De anima. Срв. прямо противоположное мнение Плутарха: Adv. Colot, 4, 1108 f).

⁴² Ср. Arist, Met. V, 29. 1024b32–34.

⁴³ Arist, Met/ VIII, 3.1043b24, пер. А. В. Кубицкого.

воду о невозможности однозначного соответствия вещи и имени. Однако отметим, что к этой теме Платон возвращался и позже. Так в «Филебе», Сократ, хотя и с иронией, признается в величайшем почтении, которое он испытывает по отношению к именам богов⁴⁴.

Д) Ту же тему — далее неразложимых элементов — Платон поднимает в «Тимее», обсуждая вопрос о неделимых треугольниках, из которых бог-демиург «собирает» идеальные тела⁴⁵. Таким образом, неделимые плоскости заняли место неделимых объемных тел Демокрита. «Собранные» из треугольников «платоновские тела» рассматриваются как основа чувственного восприятия — но впечатление, что мы видим некое продолжение демокритовской традиции, обманчиво. Платон совсем по-иному трактует онтологическую «подкладку» чувственного восприятия, не утверждая, что ощущение адекватно представляет ее. Треугольники «Тимея» могут рассматриваться как элементарные факты для математической способности человека, которая, впрочем, согласно классическому пониманию Платоном познания, еще должна быть «испытана» диалектикой. Тем не менее, и здесь основа физической реальности (простейшая плоскость) оказывается связана с основами познания (простейшая фигура). Отметим также, что тема «платоновых тел» возвращает нас к образу исторического Теэтета, если мы примем ту точку зрения, что пифагорейцам были известны лишь три совершенных фигуры, Теэтет же увеличил этот список до 5⁴⁶.

Таким образом обсуждение «логических (или, точнее, эпистемологических) атомов» в «Теэтете» оказывается связано с широким идейным контекстом, касающемся не только Демокрита и Антисфена, но и воззрений самого Платона, а потому не является чем-то чужеродным в рамках его творчества.

5. Краткое изложение основной проблематики диалога позволяет нам обратиться к проблеме его датировки, которая уже давно превратилась в действенный аргумент полемики по поводу характера творчества Платона в целом и значимости отдельных его доктрин в частности.

Современных исследователей творчества Платона условно можно разделить на два лагеря: унитаристов и ревизионистов. Первые постулируют единство позиции Платона в средний и поздний периоды творчества и его верность теории идей. В своих крайних («сильных») формулировках эта концепция ведет происхождение от известного тезиса Яввлиха о «симфоничности» основных диалогов Платона⁴⁷. В последние десятилетия унитаристская позиция модифицируется: порядок написания диалогов и проявляющаяся в них полемика с учениками, приводящая к появлению новых аргументов в защиту базовых концепций, становятся важными темами исследования⁴⁸.

⁴⁴ Phileb. 12 с.

⁴⁵ Tim. 54 d и далее.

⁴⁶ См. Euclid. Princip. XIII.

⁴⁷ Классическая работа подобного рода — Cornford F. M. Plato's Theory of Knowledge. — London, 1935. Нам представляется, что популярная (в частности, в Германии последних десятилетий) попытка «энигматического» прочтения диалогов Платона (поиск указаний на наличие у Платона «неписанной философии») принадлежит к унитаристской схеме — просто «центр сборки» учения Платона она видит в другом: «Последовательной реализацией своей литературной техники диалоги отсылают читателя к устной философии Платона». См. Слезак Т. Читая Платона / пер. с немецкого М. Е. Буланенко. — СПб, 2009. — С. 251.

⁴⁸ В качестве примера можно привести работы петербургского платоноведа Ирины Николаевны Мочаловой. См., например: Мочалова И. Н. Метафизика Ранней Академии и проблемы творческого

В отличие от унитаристов, ревизионисты полагают, что взгляды Платона менялись: для них порядок написания диалогов играет важнейшую роль для их анализа⁴⁹. В частности, в «Теэтете» прямо не говорится о теории идей, и именно это позволяет ревизионистам относить его к более позднему периоду философствования Платона, чем, например «Государство» и «Парменид». (М. Бернет и ряд других исследователей вообще полагают, что Платон в конце своей жизни отказывается от теории идей и в связи с этим должен провести ревизию не только онтологии, но и теории познания — эта задача и обсуждается в «Теэтете»). И уж во всяком случае, по мнению сторонников ревизии традиционного взгляда на Платона, не следует «вчитывать» в платоновские тексты того содержания, которого в них нет. Нужно читать их такими, какие они есть. И главная проблематика «Теэтета» — эпистемологическая, которая не предлагает готового решения.

В качестве примера можно привести идеи Ч. Кана⁵⁰, который полагает, что «Теэтет» и «Софист» готовят читателей к обсуждению темы бытия в «Пармениде». Основная задача этих диалогов — пересмотр «классической» теории идей. Первым результатом ревизии, осуществленной Платоном, станет включение становления в понятие бытия (ср. «Софист»), а завершением выступит концепция, высказанная в «Филебе» и «Тимее». Именно поэтому в «Теэтете» и «Софисте» заново разбираются различные философские учения, сформулированные до Сократа, в частности, релятивистская точка зрения и гераклитовская онтология. В «Софисте», где действует тот же Теэтет, обсуждаются воззрения элеатов. «Парменид» завершает пересмотр предшествующих форм онтологии и становится прологом к «Филебу»

Ответ унитаристов таков: в «Теэтете» Платон попросту разбирает неверные точки зрения на знание, а своей, которая эксплицировала бы теорию идей, не касается. Одна из наиболее известных в последние годы работ, посвященных «Теэтету», книга Д. Седли «Повивальная бабка платонизма: текст и подтексты в Платоновском Теэтете»⁵¹, солидаризируется с этим ответом. Д. Седли полагает, что Платон написал «Теэтет», дабы вернуться к образу «исторического» Сократа, не знакомого с теорией идей и всей той метафизикой, которую Платон вкладывал в уста учителя в диалогах зрелого периода⁵². Задачей Платона было показать, как Сократ стал «повивальной бабкой» всего платонизма. Соответственно из того, что Сократ уклоняется от определения знания, не следует, по Д. Седли, что Платон такого определения не знал.

В последнее время появляются радикально иные версии хронологии (а, следовательно, и идеологии) «Теэтета». В авторитетной работе Дебры Найлс, посвященной

наследия Платона и Аристотеля // АKADEMEIA. Материалы и исследования по истории платонизма. — Вып. 3. — СПб., 2000. — С. 226–330.

⁴⁹ Наиболее авторитетные книги по «Теэтету», в которых присутствует «ревизионистская» точка зрения: McDowell J. Plato: «Theaetetus». — Oxford, Clarendon Press, 1973; Burnyeat, M. F., Introduction to M. J. Levett, trans., The Theaetetus of Plato, revised by M. F. Burnyeat. — Indianapolis/Cambridge, 1990. Важнейшим предметом для размышления «ревизионистов» остается труд Х. Теслефа, посвященный хронологии платоновского творчества: Thesleff H. Studies in Platonic Chronology. — Helsinki, Societas Scientiarum Fennica, 1982.

⁵⁰ Cahn Ch. Why is the Sophist a sequel to the Theaetetus?// Phronesis. — 2007. Vol. 52. No. 1. — Pp. 33–57.

⁵¹ Sedley D. The midwife of Platonism: Text and subtexts in Plato Theaetethus. — Oxford, Clarendon press, 2004.

⁵² Ibid., P. 7.

просопографии платоновских персонажей, предполагается, что ранение и болезнь Теэтета относятся к 391, а не 369 г. до н.э.⁵³ Действительно, в 391 г. до н.э. полыхала Коринфская война, и Теэтет, которому было в то время меньше 30 лет, вполне мог входить в число афинян, участвовавших в защите Коринфа против спартанцев. Если это так, то «Теэтет» может принадлежать к ранним диалогам Платона, предшествуя не только «Софисту», и «Пармениду», но и «Государству».

Сама исследовательница не делает из датировки смерти Теэтета однозначных выводов по поводу хронологической принадлежности одноименного диалога. В частности, в эссе «Суд и смерть Сократа» она пишет: «Обсуждая «Теэтет» в «драматургической» последовательности⁵⁴, я не претендую на рассмотрение вопроса, когда он был написан, хотя и отвергаю так называемую гипотезу развития, согласно которой взгляды Платона развивались некоторым линейным образом». Д. Найлс полагает, что для Платона более свойственно осторожное обсуждение своих доктрин. Философ оставлял их открытыми для пересмотра и возвращался к ним на различных этапах творчества⁵⁵. Однако другие исследователи более однозначны. А Д. Хичкок в рецензии на книгу Т. Чаппела (T. Chappell. *Reading Plato's Theaetetus*, 2004) предполагает — со ссылкой на Д. Найлс, — что «Теэтет» может относиться к тому (раннему) периоду творчества Платона, когда он еще не создал теории идей.⁵⁶ На наш взгляд исследователь, разделяющий последнюю точку зрения, должен объяснить не только содержательные аргументы в пользу позднего написания «Теэтета», но и исторические. Назову один, лежащий на поверхности. Действие диалога разворачивается в Мегарах. Доказать это несложно. Эвклид и Терпсион, участники пролога — жители Мегар. После встречи с Теэтетом в гавани Эвклид провожал его до Эрина⁵⁷ (местечка на границе с Элевсинами), что подсказывает нам: под гаванью нужно понимать мегарскую Нисею, а не афинский Пирей. Эвклид дважды упоминает о том, что ради встреч с Сократом ему приходилось в свое время «бывать в Афинах»⁵⁸, демонстрируя, что сейчас события развиваются за их пределами. Все это не оставляет сомнений в выборе места, где происходит беседа.

Но, насколько известно, Мегары были традиционными союзниками Спарты. В первой половине IV в. до н.э. они служили базой для многих спартанских командующих: Клеомброта, Агесилая, Архидама⁵⁹. Между тем в 391 г. Афины боролись со Спартой, и раненный Теэтет никак не мог бы оказаться по пути «из коринфского лагеря» в Афины в мегарской Нисее и спокойно следовать по направлению к Элевсину через мегарскую территорию. В 369 г. ситуация резко изменилась.⁶⁰ Озабоченные ростом могущества Фив, афиняне вступили в союзные отношения со Спартой. И если 20 лет назад осно-

⁵³ См. Nails D. *The People of Plato: A Prosopography of Plato and Other Socratics*. — Indianapolis and Cambridge: Hackett Publishing, 2002. — Pp. 276–78. На той же дате настаивает И. Е. Суриков в своем жизнеописании Сократа. См. Суриков И. Е. *Сократ*. М., 2011, С. 108.

⁵⁴ Имеется в виду, что среди «драматических» диалогов Платона сюжетно тема суда над Сократом первой возникает именно в «Теэтете».

⁵⁵ Nails D. *The Trial and Death of Socrates / A companion to Socrates* / Ed. by Sara Ahbel-Rappe and Rachana Kamtekar. — Blackwell Publishing, 2006. — P. 18.

⁵⁶ См. *Philosophy in Review*. — Vol. 25. — No. 6 (2005). — Pp. 395–397.

⁵⁷ См. *Theaet.* 153b.

⁵⁸ *Ibid.*, 152c, 153a.

⁵⁹ Срв., *Plut. Pelop.* XIII.

⁶⁰ Попытка переворота предположительно антиспартанских сил, предпринятая в 374 или 371 гг. до н.э., была неудачной (см. *Diodor. Hist.* XV.40).

ву их отряда, сражавшегося под Коринфом, составляли все-таки наемные пельгасты (хотя гоплиты там тоже имелись), то в этот раз народное собрание постановило отправить в поход афинское ополчение. «Греческая история» Ксенофонта живописует не слишком удачные действия афинской конницы, в рядах которой мог сражаться и Теэтет — для этого он был достаточно состоятелен⁶¹. Теперь Мегары стали вполне лояльным по отношению к Афинам городом и прибытие сюда раненого Теэтета уже не выглядит удивительным.

Косвенным аргументом против «подтягивания» «Теэтета» к раннему периоду творчества Платона выступает известное лаконофильство Сократа и большинства его учеников (смерть Теэтета в сражении на стороне спартанцев кажется более «стилистически» приемлемой⁶²). Да и вряд ли молодой Теэтет получил бы от собеседников определение «καλόν τε καί αγαθόν»⁶³, предполагающее достаточно долгую жизнь, в течение которой эта аристократическая «породистость» и «безупречность» сохранялась. Из более поздних источников (например, Прокловского «Введения» к комментариям на «Начала» Евклида⁶⁴) мы можем узнать лишь, что Теэтет жил в то же время, что и Платон. «За ними [пифагорейцами] был Платон, стараниями которого геометрия — как и остальные науки — получила величайшее развитие: известно, сколь часто он использует в своих сочинениях математические рассуждения и повсюду пробуждает в преданных философии восторженное отношение к математическим наукам. В это же время жили Леодамант с Фасоса, Архит Тарентский и Теэтет Афинский, благодаря которым увеличилось число теорем и геометрия приобрела более научный и систематический характер.»⁶⁵ Поскольку собственную концепцию математики Платон развивал уже в Академии, начиная с 70-х гг. IV в., из данного текста можно понять, что Теэтет был еще жив в это время.

Еще одним аргументом против отнесения «Теэтета» к раннему периоду творчества Платона является сравнение обсуждения темы богов в этом диалоге и в «Евтифроне». В «Евтифроне» (действие которого происходит спустя какой-то час после «Теэтета») Сократ утверждает, что он ничего не может сказать о богах⁶⁶. В «Теэтете» же, в своем известном «отступлении»⁶⁷ Сократ утверждает, что философы должны стать подобны богам, приписывая им (вслед за «Трудами и днями» Гесиода) благоразумное правосудие⁶⁸. Дистанция с методической апофатикой «Евтифрона», направленной против абстрактных представлений о справедливости и мифологических образов богов, очень велика. Крайняя «унитаристская» точка зрения, которая предполагает, что Платон держал перед собой рукописи всех своих уже «изданных» диалогов, когда обращался к написанию новых, вынуждает придумывать различные хитроумные аргументы, проясняющие подобные «несостыковки». Например, С. Петерсон предполагает, что

⁶¹ Xenoph. Hell. VI. 5. 52.

⁶² Отметим, что в этот момент не только Афины вернулись к тесному союзу со Спартой. На театре военных действий появляются корабли и вспомогательные войска, посланные на помощь спартанцам Дионисием Сиракузским — еще одним персонажем из круга общения Платона.

⁶³ Theaet. 142 b.

⁶⁴ Procl. De Euclid. II. 8

⁶⁵ Пер. Ю. А. Шичалина.

⁶⁶ Euthyph. 6 a-b.

⁶⁷ См. Theaet. 172 e — 177 c.

⁶⁸ Ibid. 176 b.

на самом деле Сократ представляет в «отступлении» не свои воззрения, а взгляды Феодора (охотно соглашающегося с рассуждениями своего собеседника)⁶⁹. Между тем подобное остроумие ни к чему, если предположить, что зрелый Платон не стремился следовать букве своих ранних диалогов. Наоборот, мы склонны предполагать философскую честность Платона, а потому подобное расхождение проще объяснить эволюцией его взглядов в данном вопросе.

369 г. до н.э. однозначно является *terminus post quem* для написания диалога. Однако элементарный здравый смысл подсказывает нам: вряд ли настоящий текст являлся немедленной реакцией на смерть героя. Едва ли Платон писал его при жизни Евклида и Терпсиона. Отметим, что Евклид также создавал диалоги (не дошедшие до нас). В «Теэтете» он характеризует свое творчество следующим образом: записав диалог со слов Сократа, Евклид позже дополнял его, когда вспоминал какие-либо детали (142с-143а). Скорее всего, эта характеристика аутентична. Из одного позднего источника мы знаем о верности Евклида Сократу: даже когда Пелопонесская война была в разгаре, он пробирался к учителю из враждебных Афинам Мегар, облаченный в женское платье.⁷⁰ При живом Евклиде, стремившемся в своих диалогах к точности изложения бесед Сократа, Платон едва ли опубликовал бы свой «Теэтет». Следовательно, нужно заложить некоторое время на завершение жизненного пути Евклида и Терпсиона. Отметим, что 60-е годы были временем политического «романа» Платона с сиракузскими правителями, что также несколько противоречит той пессимистической эпистемологии, которую мы видим в «Теэтете». В качестве гипотезы можно предположить, что наш диалог написан после 360 г. и действительно принадлежит к позднему творчеству основателя Академии.

б. Несколько слов нужно сказать и о содержательных основаниях поздней датировки «Теэтета». В «Теэтете» есть ясное указание на «Парменид»: Сократ рассказывает о давней встрече с главой элейской школы и о беседе с ним. Но при этом утверждает, «что и слов-то его мы не поймем, ну а тем более — вложенного в них смысла...»⁷¹. Все это выглядит как литературная ирония над собой, над уже созданным и известным, активно обсуждавшимся учениками текстом. В связи с этим порядок создания «трилогии» «Теэтет», «Софист», «Парменид» часто трактуют следующим образом: «Теэтет» — после «Парменида», но перед «Софистом». В частности, Кристофер Роу полагает, что по своим стилистическим особенностям «Теэтет» принадлежит к переходной группе диалогов — от «сократических» к поздним — «Филебу», «Софисту», «Тимею», «Законам», «Критию».⁷² Свидетельство в пользу такой трактовки нам, как буд-то бы, дает и сам Платон. В начале диалога «Политик» Сократ говорит: «С Теэтетом я сам беседовал и сегодня слушал его ответы»⁷³. Да и «Софист» начинается с упоминания о «вчерашнем уговоре». Отсюда следует, что «Политик» является третьей частью

⁶⁹ См. Peterson S. Socrates and philosophy: the digression in Plato's «Theaetetus» //URL: www.philosophy.umn.edu/people/faculty/DolanMemorial.html (дата обращения 18.09.2011).

⁷⁰ Gell. NA 7.10.1–4.

⁷¹ Theaet. 183 e.

⁷² См. C. Rowe. Plato // The Cambridge Companion to Greek and Roman philosophy. — Cambridge University Press, 2004. — P. 104). Примерно ту же позицию занимает и Кристофер Гилл (См. C. Gill. The Platonic Dialogue// A companion to ancient philosophy /Ed. by Mary Louise Gill and Pierre Pellegrin. — Blackwell Publishing, 2006.

⁷³ Polit. 258a.

трилогии, которая должна выглядеть так: «Теэтет», «Софист», «Политик». Однако данная фраза с очевидностью указывает лишь на то, что «Политик» был написан после «Теэтета» и «Софиста», а так же на то, что, по мнению зрелого Платона, диалоги нужно читать именно в таком порядке.

На наш взгляд, в «Теэтете» есть несколько странностей, которые позволяют выдвинуть предположение, что перед нами все-таки более поздний текст, чем «Софист»⁷⁴. Рассуждения в данном диалоге о несоизмеримых отрезках⁷⁵ воспроизводят диалектический метод «деления», использованный Платоном в «Софисте». Высокая оценка Сократом решения, принятого Теэтетом и Феодором, показывает, что подобный способ уяснения общего ему уже очевиден. В связи с этим обучение Теэтета элейским гостем искусству «деления» в диалоге «Софист», сюжетно следующем за «Теэтетом», выглядит анахронизмом и может быть еще одним свидетельством в пользу более позднего написания «Теэтета».

Возможным свидетельством в пользу того, что в «Теэтете» присутствуют (как уже само собой разумеющиеся) тезисы, которые и с содержательной, и со стилистической точек зрения вводятся в «Софисте», является тема действия и претерпевания. В «Софисте» Чужеземец постулирует определение существования, которое противоречит традиционному прочтению теории идей: «Теперь я говорю, что все обладающее по своей природе способностью воздействовать на другое или претерпевать что-либо от иного... — есть в действительности»⁷⁶. Чужеземец отчетливо демонстрирует нам новацию: до этого он опроверг все определения бытия, выдвигавшиеся и натурфилософами, и «идеалистами» и даже Парменидом. Взамен предлагается называть бытием способность оказывать и претерпевать воздействие.

Но ведь именно в «Теэтете», а точнее, в рассуждениях об эпистемологии Протагора, Сократ приводит представление о том, что все, полагаемое нами существующим, возникает из взаимного общения и движения. Конкретизируется это представление тезисом: «нет действующего, пока оно не сталкивается с претерпевающим», и наоборот⁷⁷. Действие и претерпевание выступают природой движущегося и «общающегося». Правда, тут же Сократ предлагает отказаться от термина «существование» (ср. выше, наш реферат 2-го определения знания в «Теэтете»), но это связано с изложением учения Протагора, в рамках которого «действие и претерпевание» вполне заменяют «существование». Чуть далее Сократ при помощи действия и претерпевания анализирует деятельность наших ощущений⁷⁸.

Возврат к опровергнутому в «Теэтете» Протагору в «Софисте» кажется странным, да и не маркируется именем этого софиста. Но если принять, что «Теэтет» был написан (или отредактирован) позже, становится понятно, что Платон мог использовать уже

⁷⁴ А сюжетная «привязка» этих диалогов — результат редакторской работы Платона времен написания «Политика».

⁷⁵ Theaet. 147d -148b.

⁷⁶ Soph. 247 d-e: «λέγω δὴ τὸ καὶ ὀποιοῦν [τινα] κεκτημένον δύναμιν εἶτ' εἰς τὸ ποιεῖν ἕτερον ὀτιοῦν πεφκὸς εἶτ' εἰς τὸ παθεῖν καὶ σμικρότατον ὑπὸ τοῦ φαυλοτάτου, κἂν εἰ μόνον εἰς ἀπαξ, πᾶν τοῦτο ὄντως εἶναι».

⁷⁷ Theaet. 157 a: «οὔτε γὰρ ποιοῦν ἐστὶ τι πρὶν ἂν τῷ πάσχοντι συνέλθῃ, οὔτε πάσχον πρὶν ἂν τῷ ποιοῦντι».

⁷⁸ Ibid. 159 c-d.

проработанные понятия действия и претерпевания для объяснения протагоровских доктрин.

Наконец, напомним использование Платоном понятия сущности (οὐσία) в споре с трактовкой Протагором справедливости⁷⁹. Это понятие, пришедшее в сочинения Платона из естественного языка, постепенно приобретает характер технического термина, а в «Теэтете», на наш взгляд, вообще звучит по-аристотелевски. Если мы предположим, что диалог создавался в 50-х гг. IV в., то в этом словоупотреблении можно увидеть результат общения с молодым, но уже активно отстаивающим свои идеи (пока что в рамках Академии) Аристотелем.

7. Аргументация в пользу поздней датировки «Теэтета» не означает, что мы принимаем «ревизионистские» выводы, по крайней мере, в их крайней интерпретации. Воззрения Платона изменялись, что было естественным процессом, пресловутое требование «системы» становится обязательным лишь в Новое Время. Но тот факт, что в поздних диалогах Платон не обращается к теме идей⁸⁰, не обязательно является указанием на отказ от этой концепции. Умолчание еще не достаточный признак отсутствия. Быть может наиболее авторитетным свидетельством в пользу того, что в чем-то фундаментально важном идеи Платона не менялись, является позиция Аристотеля, для которого учение Платона в целом «унитарно».

Но «Теэтет» показывает нам, что у позднего Платона совершенно очевидно меняется подход к анализу и пониманию знания. Если знание — это знание идей как подлинной реальности (нет оснований полагать, что поздний Платон отказался от этого убеждения), то идеи безусловно не воспринимаемы чувственно, не даны в мнении (хотя могут лежать в основе истинного мнения), не могут быть представлены в мнении с объяснением, т.к. последнее направлено на некоторые единичные, элементарные факты, суммой которых и становится. Так что же такое знание идей? Диалектическое рассуждение? — как предполагается в стандартном объяснении платоновской эпистемологии (см. выше). Но ведь рассуждение не есть знание, в нем оно только эксплицируется или «приращивается». Пожалуй, тезис о знании как диалектическом рассуждении также может быть подвергнут критике, схожей с той, которую претерпело утверждение, что знание — это истинное мнение с объяснением. Если знание не есть мнение, но оно требует диалектического рассуждения, то мы сталкиваемся с родственными апориями: диалектика только по внешней форме имеет беспредпосылочный характер: чтобы перейти от слова «софист» и мнения о софисте к знанию эйдоса софиста (процедура, которая совершается в одноименном диалоге) необходима как минимум исходная очевидность (софист — искусный человек), без которой невозможно начать обсуждение. Откуда мы ее берем? Сводим ли знание к своим частям — диалектическим суждениям?

Тот факт, что очевидность, предпосланная диалектике, демонстрируется в беседе, позволит Д. Дэвидсону полагать, что в платоновских диалогах происходит предвосхищение интерсубъективной концепции истины.⁸¹ Но так отчетливо выраженное в «Федре» и «Теэтете» убеждение Платона, что философский акт совершается имен-

⁷⁹ Ibid. 172 a-b.

⁸⁰ Хотя, в «Законах» мы читаем: «Разве есть более точный способ созерцания, чем когда человек в состоянии отнести к одной идее множество непохожих вещей?» (965c) Пер. А. Н. Егунова.

⁸¹ См. Davidson, D. *Plato's Philosopher // Virtue, Love and Form: Essays in Memory of Gregory Vlastos*. — Apeiron, 1993. Edmonton, Alberta: Academic Printing and Publishing. — 26 (3–4). Pp. 179–94.

но в беседе, связано скорее не с «бытованием» истины, а со способом ее раскрытия. И очевидность того, что софист — искусный человек, становится условием беседы, а не некой ее «тканью».

Итак, Платон отвергает тезис Протагора, для него знание (и бытие) не сводимо к чувственной очевидности⁸². Он не принимает протагорово убеждение, что в непосредственность восприятия «вшита» вся полнота бытийных черт воспринимаемого (в том числе и умопостигаемых). Есть попытки доказать, что искомое Платоном знание-очевидность сродни современному пониманию основ математики. Когда разум «классического» математика сталкивается с далее неразложимым, невозможным для анализа собственно математическими методами, фактом, он формулирует аксиоматическое положение (или, хотя бы, допущение). Но ведь и Платон стремится к подобному «неразложимому» знанию идей, и Аристотель утверждал, что истинное мышление не делит время, то есть ему не нужно «собирать» объект из элементов! Не означает ли это, что Платон выступает в «Теэтете» сторонником «математической» очевидности, как это, например, полагал Г. Морроу?⁸³ Однако целый ряд текстов Платона доказывает, что математические аксиомы (идеи числа, равного и неравного) сами должны быть рассмотрены некой более высокой наукой — диалектикой⁸⁴. И потому мы должны говорить не об аксиоматике в духе математического ее понимания (и даже в духе философии математики), а об иной очевидности, имеющей более сложную для вербализации природу.

С точки зрения содержания подобная очевидность понятна для Платона. Примером ее может быть уже высказанный тезис о бытии как способности воздействовать и претерпевать. В распоряжении Платона присутствует и великолепно разработанный аппарат ее получения: диалектическая майевтика. Но в «Теэтете» основателя Академии интересует иная проблема: формального описания знания, которое без онога так и останется «способностью без качеств и очертаний». Совершенно ясно, что именно в «Теэтете» Платон подходит к темам, которые в дальнейшем будут подняты стойками — с привлечением совершенно иного логического и языкового инструментария. Возможно, прав Д. Седли, полагающий, что в «Теэтете» Сократ демонстрирует нам знакомство с основами того, что мы ныне называем когнитивистикой и когнитивной психологией.⁸⁵ Как современная философия языка все в большей степени обращается к «неязыковым измерениям языка» (выражение Д. Дэвидсона), так и Сократ в «Теэтете» приходит к необходимости выйти за пределы исключительно объективно-идеалистического описания знания.

Но разговор в «Теэтете» обрывается: по обвинению Мелета Сократ вызван в Царский портик. Кажущаяся запятая (завтра обещана встреча) превращается в многоточие. Где в поздних диалогах Платон возвращается к теме знания? В «Филебе» оно рассматривается как многообразная структура, в которой выделяется наилучшее

⁸² Независимо от того, субъективистский или релятивистский характер оно имеет. Ср. Burnyeat M. Protagoras and self-refutation in Plato's Theaetetus, — The philosophical review, LXXXV, 2. — April 1976. — Pp. 172–180., где обсуждается возможность «релятивистского» прочтения софистической эпистемологии.

⁸³ Morrow G. R. Plato and the Mathematicians: An Interpretation of Socrates' Dream in the Theaetetus (206e–206c). — The Philosophical Review. — 1970. — 79 (3). — Pp. 309–333.

⁸⁴ Например, «Resp.» 510 с и далее.

⁸⁵ Особенно это видно при обсуждении в «Теэтете» природы ложного мнения (Theaet. 187a и далее). См. Sedley D. The midwife of Platonism... P. 119.

знание (или искусство), связанное с истиной⁸⁶. В «Политике» говорится преимущественно о «царственном», то есть повелевающем знании⁸⁷. В «Законах» идет речь о необходимости сочетания в знаниях, связанных с государственной деятельностью, практически-опытного и обобщающего элементов⁸⁸. «Механизм» получения знания, изображенный в «Тимее» (наличие в душе кругов тождественного и иного, аналогичных тождественному и иному в сущем), — это скорее развитие принципа «подобное познается подобным», чем ответ на вопрос о знании в той формулировке, которая имеется в «Тэтете»⁸⁹.

В поздних диалогах Платона лейтмотивом звучат слова о сродстве «чистого и беспримесного» знания с его предметом — тождественным и несмешанным бытием⁹⁰. Много позже в т.н. « [Платоновских] Определениях» позднеантичный ученый выскажется о знании следующим образом: это «способность восприятия какой-либо вещи или многих вещей, не подвластная логосу; истинный логос, непоколебимо закрепленный в разумении»⁹¹. Знание — то, что невозможно опровергнуть каким-либо рассуждением⁹². Это — данность и очевидность, являющаяся и содержанием, и условием разумения. Попытаемся выразить то, что автор «Определений» пытался передать нам, более современным языком. Знание безусловно и, вместе с тем, подразумевает некую позицию, занимаемую по отношению к миру, некоторую экзистенциальную модальность. Эту модальность отлично чувствовал Платон, убеждая своих читателей, что знание эксплицируемо и через доказательство, и через праксис: недаром он требует для мудреца места правителя, а его политическая теория немыслима без учения о воспитании. То, о чем А. В. Ахутин в 1997 г. писал как о различии между знанием и мудростью, установленном в «Тэтете»⁹³, мы проговорим иными словами. Знание, будучи силой, не имеющей ни очертаний, ни свойств и, как мы увидели, даже не поддающейся определению, может проявиться в неречевом акте, а именно, в том этосе, образе жизни, которому следует философ⁹⁴. Недаром «незнающий», недогматичный Сократ был прочитан всеми своими учениками как истинный философ, что стимулировало появление самых разных форм философского знания.

Но, быть может, здесь и заложен источник того пессимизма, который подчеркивается сюжетными особенностями диалога, и на который указывала Т. В. Васильева? Если знание этически эксплицируемо, то оно само выступает силой. Однако сила Сократа не смогла одолеть бессилия его сограждан. Она была способна увлечь за собой лишь его ближайших друзей-учеников, литературное творчество которых стало апологией не только учителя, утверждавшего: «знаю, что ничего не знаю», но и самого знания. Не видел ли Платон на закате своего творчества в ситуации 50-х гг. нечто схожее со временем суда и казни над Сократом? Каждый из учеников «прочитывал»

⁸⁶ Phil. 57 c-d.

⁸⁷ 303 e и далее.

⁸⁸ 964 e- 965 c.

⁸⁹ Природа «правдоподобного мифа», излагаемого в «Тимее», требует особого рассмотрения.

⁹⁰ Срв. Phil. 59 c.

⁹¹ Orism. 414 c

⁹² Tim. 51 e.

⁹³ См. Ахутин А. В. Чтение «Тэтета»... С. 293.

⁹⁴ И тогда философ оказывается воином. См. Светлов Р. В. Сократ и «спартанский мираж» // Мнемон. Выпуск 10. Спб, 2011, С. 363–375.

идеи Платона на свой лад. «Сиракузский эксперимент» (какие бы цели ни стояли за поездками Платона на Сицилию — создание идеального государства или политическое и духовное наставничество, они были одним из важнейших предприятий в его жизни) завершился ничем. Афины вновь теряли свою силу: Второй афинский союз распался, как и первый (фактически — в 356 г. до н.э.). Несмотря на то, что Афины все еще сохраняли международный авторитет, их жителям вновь было не до философии — хотя на этот раз они не делали мудрецов «козлами отпущения» за свои неудачи.

Что остается? Предположить, что знание — дело Знатока, проявление силы которого возможно далеко не во всех исторических условиях. Стоит вспомнить часто встречающиеся у Платона рассуждения о разных «породах» людей и типах душ. В «Тимее» Платон говорит: «Истинное мнение, как приходится признать, дано любому человеку, ум же есть достояние богов и дан лишь малой горстке людей»⁹⁵. На последних страницах того же диалога приводится знаменитое предание о деградации изначально чистых душ — от человеческого (мужского) состояния до животного и земноводного.

Но знатоков (чистых душ) мало, и не они правят полисом, а невежды. Быть может, пауза, которую взял Сократ, отправившись в Царский портик, подсказывает нам не только смену стратегии при определении знания, но и пессимизм по отношению к возможности приобщить к истине даже афинян — тех, кто находится под покровительством богини, вышедшей из мудрой головы Зевса. Если мы правы, то нужно радикально переосмыслить истолкование учения Платона его ближайшими учениками: причины их «разногласия» и даже оппозиции по отношению к учителю. Такого же переосмысления требует и оценка дискуссии вокруг знания в «Теэтете»: она показывает, насколько «общеизвестные» тексты античных мыслителей близки проблемам, к которым философия возвращается только в Новейшее время.

ЛИТЕРАТУРА

1. Ахутин А. В. Чтение «Теэтета»...// Ахутин А. В. Поворотные времена. СПб, 2005
2. Васильева Т. В. Беседа о логосе в «Теэтете» (201 с — 210 d) // «Платон и его эпоха». — М., 1979.
3. Маковельский А. О. Древнегреческие атомисты. — Баку, 1946.
4. Мочалова И. Н. Метафизика Ранней Академии и проблемы творческого наследия Платона и Аристотеля // АKADEMEIA. Материалы и исследования по истории платонизма. — Вып. 3. — СПб., 2000. — С. 226–330.
5. Светлов Р. В. Демидург «Тимея»: метафора ремесленника и природа рассудка // Универсум Платоновской мысли. Космос, Мастер, Судьба. — СПб., 1998.
6. Светлов Р. В. Сократ и «спартанский мираж»...// Мнемон. Выпуск 10. СПб, 2011.
7. Слезак Т. Читая Платона /Пер. с немецкого М. Е. Буланенко. — СПб., 2009.
8. Суини М. Лекции по средневековой философии. — Вып. 1. — М., 2001.
9. Суриков И. Е. Сократ. М., 2011.
10. Burnyeat M. Protagoras and self-refutation in Plato's Theaetetus, — The philosophical review, LXXXV, 2. — April 1976. — Pp. 172–180.
11. Cahn Ch. Why is the Sophist a sequel to the Theaetetus?// Phronesis. — 2007. — Vol. 52. — N. 1. — Pp. 33–57.

⁹⁵ Tim. 51 e. Пер. С. С. Аверинцева.

12. Chappell T. Reading Plato's Theaetetus. International Plato Studies. — Volume 20. — SanktAugustin, Germany: Academia Verlag, 2004.
13. Cornford F. M. Plato's Theory of Knowledge. — London, 1935.
14. Davidson, D. Plato's Philosopher // Virtue, Love and Form: Essays in Memory of Gregory Vlastos. — Apeiron, 1993. Edmonton, Alberta: Academic Printing and Publishing. — 26 (3–4). Pp. 179–94.
15. Gill C. The Platonic Dialogue// A companion to ancient philosophy /Ed. by Mary Louise Gill and Pierre Pellegrin. —Blackwell Publishing, 2006.
16. Kerferd G. B. The Sophistic Movement. — Cambridge, 1983.
17. McDowell J. Plato: «Theaetetus». — Oxford, Clarendon Press, 1973.
18. Morrow G. R. Plato and the Mathematicians: An Interpretation of Socrates' Dream in the Theaetetus (206e-206c). —The Philosophical Review. — 1970. — 79 (3). — Pp. 309–333.
19. Nails D. The People of Plato: A Prosopography of Plato and Other Socratics. — Indianapolis and Cambridge: Hackett Publishing, 2002.
20. Nails D. The Trial and Death of Socrates / A companion to Socrates /Ed. by Sara Ahbel-Rappe and Rachana Kamtekar. — Blackwell Publishing, 2006.
21. Peterson S. Socrates and philosophy: the digression in Plato's «Theaetetus» //URL: www.philosophy.umn.edu/people/faculty/DolanMemorial.html (дата обращения 18.09.2011).
22. Rowe C. Plato // The Cambridge Companion to Greek and Roman philosophy. — Cambridge University Press, 2004.
23. Schiappa E. Protagoras and Logos. — S. Carol., 2003.
24. Sedley D. The Collapse of Language? Theaetetus 179c-183c. URL: <http://gramata.univ-paris1.fr/Plato/article38.html> (дата обращения 16.09.2011).
25. Sedley D. The midwife of Platonism: Text and subtexts in Plato Theaetethus. — Oxford, Clarendon press, 2004.
26. Thesleff H. Studies in Platonic Chronology. — Helsinki: Societas Scientiarum Fennica, 1982.
27. Burnyeat, M. F., Introduction to M. J. Levett, trans., The Theaetetus of Plato, revised by M. F. Burnyeat. — Indianapolis/Cambridge, 1990.

Платонизм и христианский Запад

Н. Ю. Тимофеева

СОКРАТИЧЕСКИЙ ХАРАКТЕР ЭТИКИ АБЕЛЯРА

Не только Абельяр¹, но и все средневековые схоласты в целом усвоили эллинское понимание бытия как совершенства². Если раньше греками бытие рассматривалось как свойство всей тотальности вещей — космоса, то в XII веке³ оно приписывается абсолютному и личному Богу-Творцу (является его уникальным и неповторимым преимуществом), а сотворенному миру дается даром. Поскольку Бог есть преизбыточная полнота благ, постольку по своей благодати он уделяет бытие всему сотворенному существу. Именно присутствие Бога есть основание предоставленного вещам бытия. Такого рода теоцентризм по своему характеру принципиально платоничен. Сократо-платоновская добродетель выступила в доктрине Абельяра со всей наглядностью, особенно в его «Этике», полное название которой — «Ethica seu liber

¹ Многим из современников Абельяра казался чудом учености. Эпитафии именуют его Сократом, Платоном и Аристотелем Галлии. Он знал все, что может знать человек, — говорили потомки.

² Как раз это обстоятельство подчеркивает С. С. Аверинцев: «“Совершенство” — это полнота бытия, которую вещь несет внутри самой себя». «Уже в текстах досократиков бытие неизменно выступает как совершенство в самом изначальном смысле слова: как свершенность, завершенность внутренней формы, восполненность до некой «целокупности»... сущее необходимым образом «полно». Представление о бытии как самозамкнутой и уравновешенной в себе полноте было с почти маниакальной остротой пережито элеатами и затем прочно удержано греческой мыслью на всех ее главных путях» (Аверинцев С. С. Поэтика ранневизантийской литературы. — М., 1997. — С. 41, 39–40).

³ Ж. Ле Гофф говорит о Ренессансе XII века, который был обусловлен новым отношением средневекового человека к окружающему миру, «глубинным изменением основной совокупности ценностных ориентаций в западном обществе» — Ле Гофф Ж. С небес на землю (Перемены в системе ценностных ориентаций на христианском Западе XII–XIII вв.) //Одиссей: человек в истории. — М., 1991. — С. 28.

dictus scito te ipsum» («Этика, или Познай самого себя»)⁴. Сократовское положение «познай самого себя» и «Этика»⁵ Абеяра, — что общего между ними?

Согласно Сократу, человек должен стремиться к благу, порой идя на риск и не считаясь даже с опасностью. Есть ли от такого блага польза? Ответ может быть только такой: то, что добродетельно, то и полезно. Люди часто ошибаются и идут против собственного блага, не понимая, что же это такое. Сократ не симпатизирует утилитаризму, польза и практичность не могут привести к счастью. Счастлив тот, кто постигает наивысшее благо, которое является добродетелью. Напрашивается вопрос, что же такое эта самая добродетель? Это есть знание. Любое зло исходит из незнания, потому что никто умышленно его не причиняет. Для Сократа знание и добродетель тождественны: знание, что такое справедливость — это то же самое, что и быть справедливым. Кто постигает подлинное и полное знание, тот не может не поступить иначе, как творя благо; не может не уметь быть добрым⁶. Именно эта сократо-платоновская интенция языческой философии наиболее близка Абеяру, чтобы выявить сущность таких понятий, как грех, вина, поступок «в их отношении, с одной стороны, к Высшему благу, которым полагался Бог, на что было направлено естественное право, а с другой — к благу общему, на что было направлено позитивное право, принципы которого были разработаны в античной философии»⁷.

Проблема заключается в том, как возможно достигнуть блага: собственным усилием или по предначертанию закона. Что такое зло? Ведь «само зло может быть благом, потому что Бог использует его во благо, а иначе Он не позволил бы ему быть, так как само оно никоим образом не было благом»⁸. Бог часто пользуется «даже злом во благо и наилучшим образом располагает даже то, что является наихудшим»⁹. Для Абеяра важно показать, что причина греха заключается не в свободной воле человека, которая мол-де творит зло и добро по собственному произволению. «Сами же

⁴ XII век — время углубленного изучения иудейской мудрости. Абеяра был знаком не только с Вульгатой Блаженного Иеронима, но и с Писанием, включившим как арамейский, греческий, латинский текст, так и галльскую версию. Абеяра верит, что языческое знание первично, в нем потенциально присутствуют элементы иудейского и христианского учения; иудейское эти элементы развивает, а в христианском они достигают расцвета и синтезируются воедино. По словам С. С. Неретиной, роль Абеяра в средневековой философии связана с «выработкой общечеловеческого подхода к тому, что есть Слово как творец мира» — Неретина С. С. Слово и текст в средневековой культуре: Концептуализм Абеяра. — М., 1994. — С. 12.

⁵ Этику Абеяра считал «целью всех наук» (*omnium finis disciplinarum*). Его трактат начинается определением «нравов» (или характера) и кончается учением о покаянии. Основные определения и послышки своей этики Абеяра берет из Цицерона, которого он считал «великим философом». Подобно тому, как это было в случае с гуманистами, Цицерон, Сенека, Квинтилиан прививали Абеяру вкус к этическим вопросам.

⁶ Быть добрым, добро — «это скорее «добротность», доброкачественность, внутренняя пригодность, особенное превосходство, составляющее силу или крепость данного существа. Так, быстрота бега есть «добродетель» лошади». (Трубецкой С. Н. Курс истории древней философии. — М., 1997. — С. 277).

⁷ Абеяра Петр. Диалог между Философом, Иудеем и Христианином / Пер. с лат. С. С. Неретиной // Вопросы философии. — 1995. — № 3. — С. 130.

⁸ Абеяра Петр. Этика, или Познай самого себя // Петр Абеяра. Теологические трактаты / Пер. с лат. С. С. Неретиной. — М., 1995. — С. 270.

⁹ Там же. С. 293.

греховные поступки или то, чего мы не знаем, либо должным образом не жаждем, мы никоим образом не называем грехами»¹⁰.

Бог запрещает не сами по себе злые поступки, в основе которых лежит свобода воли ко греху, а затем к осуждению и наказанию вечной мукой. «И в самом деле: как мы выше упомянули, Бог ничего нам не запретил, кроме согласия на зло, которым мы оскорбляем Бога»¹¹, — говорит Абельяр. В противном случае библейская заповедь не творить зла была бы невыполнимой. В этом мире жизнь, в особенности человеческая, никоим образом не может протекать без греха, ибо сказано апостолом Иоанном: «Если говорим, что не имеем греха, — обманываем самих себя, и истины нет в нас... Если говорим, что мы не согрешили, то представляем Бога лживым, и слова Его нет в нас» (1 Ин. 1:8, 10).

Согласно Абельяру, «грехом, т. е. презрением Бога, не называют то, что совершается по неведению вообще или по этому самому неведению»¹². Душевные мучения и трагическое положение несчастного грешника вызывают у нас удивление и вместе с тем сочувствие. Создается впечатление, что человеческое существование обречено на греховные деяния, а это означает презирать Творца, не делать ради Него того, что должно. В отчаянии, взывая к целительному средству от греха, апостол Павел восклицает: «Ибо мы знаем, что закон духовен, а я плотян, продан греху. Ибо не понимаю, что делаю: потому что не то делаю, что хочу, а что ненавижу, то делаю. Если же делаю то, чего не хочу, то соглашаюсь с законом, что он добр, а потому уже не я делаю то, но живущий во мне грех. Ибо знаю, что не живёт во мне, то есть в плоти моей, доброе; потому что желание добра есть во мне, но чтобы сделать оное, того не нахожу. Доброго, которого хочу, не делаю, а злое, которого не хочу, делаю. Если же делаю то, чего не хочу, уже не я делаю то, но живущий во мне грех. Итак я нахожу закон, что, когда хочу делать доброе, прилежит мне злое. Ибо по внутреннему человеку нахожу удовольствие в законе Божию; но в членах моих вижу иной закон, противоборствующий закону ума моего и делающий меня пленником закона греховного, находящегося в членах моих. Бедный я человек! Кто избавит меня от сего тела смерти? Благодарю Бога моего Иисусом Христом, Господом нашим. Итак тот же самый я умом моим служу закону Божию, а плотию закону греха» (Рим. 7:14–25).

На восклицание апостола Абельяр отвечает: грех не заключается в поступке, а деяние ничего не прибавляет к тяжести намерения. Склонности, вожеления, порочные задатки не греховны. Сами по себе поступки оказываются в моральном смысле нейтральными: «не в поступке, а в намерении (*intentio*) состоит заслуга или подвиг» и «ничто не может загрязнить душу, кроме принадлежащего ей, то есть согласия»; «воля и согласие всегда в нашей власти»¹³, — говорит Абельяр. Грех совершается свободно. Никто не грешит, зная грешное, но грешит, совершая его. Суть дела не в том, что имеется «закон, противоборствующий закону ума моего и делающий меня пленником закона греховного». Главное — намерение и решимость (со знанием дела) к греховному действию, а все, что предшествует ему и сопровождает его, не имеет религиозно-этического значения. Поскольку грех есть согласие с порочным желанием, постольку он представляет собой акт разума — судящей способности. Разум определяет пороки

¹⁰ Там же. С. 275–276.

¹¹ Там же. С. 281.

¹² Там же. С. 278.

¹³ Абельяр Петр. Этика, или Познай самого себя. — С. 259.

и добродетели души так, что соглашается или нет с порочными или добродетельными стремлениями воли. Таким образом грех есть сознательное, неотделимое от знания нарушение воли Бога, вместе с тем и презрение к Богу.

В целом Абеляр выделяет четыре составляющих грех элемента — «изъян души, толкающий к прегрешению, затем самый грех, который мы усмотрели в согласии на зло, то есть в презрении к Богу, далее волю, направленную на зло, и, наконец, злокозненный поступок»¹⁴. Как мы видим, в этом трактате содержится скрытая полемика с известной нам мыслью Ансельма Кентерберийского о добровольности любого сознательного действия. Абеляр возражает ему. Ведь в этом случае «пришлось бы назвать добровольным то, что происходит в результате любого воления»¹⁵, включая и убийство при самозащите. Но ведь при этом у убийцы не было желания или злой воли совершить данное преступление, а грех был только в согласии разума на него. Ансельм, возможно, возразил бы так: а разве разум не изъявил в данном проступке свою волю? Действительно, получается, что разум, вынося свои решения независимо от воли, берет на себя функцию волевого начала. В отличие от Ансельма у Абеяра религиозно-этическое самоопределение превращается исключительно в интеллектуальную процедуру, которую так хорошо умел совершать Сократ.

¹⁴ Абеляр Петр. Этика, или Познай самого себя. С. 263.

¹⁵ Там же. С. 255.

И. П. Курдыбайло

АНТИЧНЫЙ КОСМОС И ХРИСТИАНСКАЯ МИСТИКА В ПОЭЗИИ ДАНТЕ АЛИГЬЕРИ

Поистине удивительным является описание боговидения в «Божественной комедии» Данте Алигьери. С одной стороны, Данте созерцает Бога в виде геометрических кругов: «Я увидел, объят Высоким Светом И в ясную глубинность погружен, Три равномкных круга, разных цветом. Один другим, казалось, отражен, Как бы Ирида от Ириды встала; А третий — пламень, и от них рожден» (Рай, XXXIII, 115–121), «Круговорот, который, возникая, В тебе сиял, как отраженный свет, — Когда его я обозрел вдоль края, Внутри, окрашенные в тот же цвет, Явил мне как бы наши очертанья; И взор мой жадно был к нему воздет» (Рай, XXXIII, 127–132). С другой стороны, видение Бога не выразимо: «здесь изнемог высокий духа взлет», и Данте умолкает. Бог оказывается не представим ни в каком образе: «Как геометр, напрягший все старанья, Чтобы измерить круг, схватить умом Искомого не может основанья, Таков был я при новом диве том: Хотел постичь, как сочетаны были Лицо и круг в слиянии своем; Но собственных мне было мало крылий; И тут в мой разум грянул блеск с высот, Неся свершенье всех его усилий» (Рай, XXXIII, 133–141).

Итак, можно было бы сказать, что в боговидении у Данте прослеживаются две линии: выразимости и невыразимости, катафатизма (когда Бог предстает в виде «круга» и «лица») и апофатизма¹. Когда Данте описывает Бога в своем видении как «круг», это являет совершенство Бога (сам круг выражает полноту, законченность формы). Бог так понятый может быть Причиной совершенства, порядка и гармонии космоса. От такого начала строится античный космос с его приоритетом принципа формы (где сущность всегда оформлена, т. е. определена своей формой, или идеей), упорядоченностью, структурностью, самодовлеющим совершенством. Этим влияни-

¹ «Свет живой» (Рай, XXXIII, 110; здесь и далее цитаты приводятся по изд.: *Данте Алигьери. Божественная комедия. Новая жизнь. М., 2003*), «свет неомраченный, Куда нельзя и думать, чтоб летел Вовеки взор чей-либо сотворенный» (Рай, XXXIII, 43–45), «высокий свет, который правда льет, И здесь мои прозренья упредили Глагол людей; здесь отстует он, А памяти не снести таких обилий» (Рай, XXXIII, 54–57), «Как человек, который видит сон И после сна хранит его волнение, А остального самый след сметен, Таков и я, во мне мое виденье Чуть теплится, но нега все жива И сердцу источает наслажденье» (Рай, XXXIII, 58–63).

ем объясняется космография, математичность, научность мироосмысления Данте. Когда же Данте говорит о Боге как о «лице», то Бог предстает как личный Бог, Бог Откровения, Он вне космоса, Живой и встречаемый в мистическом опыте. Эта христианская мистика пересекается с апофатической традицией, где Бог — «Пресветлый мрак», «безобразный», невыразимый.

Соответственно, поэзия Данте, с точки зрения самой поэтики, учитывая, что «Комедия» призвана быть истинным словом о бытии², строится так, что форма стиха отражает форму мира, космографию, архитектонику миростроения³. Если античный космос создается мерою и числом⁴, то и в структуре «Божественной комедии» как универсальном произведении все должно быть «поверено гармонией», устроено в согласии с теми самыми мерой и числом, которыми создан мир. Структура текста и структура космоса совпадают. Причем не самому космосу подражает строй «Комедии», но его идеальной модели, организующему принципу, той умопостигаемой парадигме⁵, по которой Демиург мог бы сотворить наш космос сколько угодно раз заново, если бы это было нужно. Поэтому «Божественная комедия» имеет совершенную поэтическую форму. Строгие терцины, продуманное число песен, всюду символика числа. Главная триада в композиции Комедии — «Ад», «Чистилище» и «Рай» — отзывается множеством триад уже на одном из начальных структурных уровней: в трехстрочиях стихотворных терцин. Если Платон составляет всю вселенную, точнее, все элементы из треугольников, различающихся только соотношением сторон и углов⁶, то у Данте вся «Комедия» выстроена из «треугольных», то есть трехстрочных стихотворных строф. Средний стих одной строфы рифмуется с крайними стихами строфы следующей (что можно назвать «равнобедренным треугольником»). Это правило требует того, чтобы в конце каждой из трех частей оставался один дополнительный стих. Он «закругляет» часть, становится таким же «охватывающим пределом»⁷ как небесная твердь для античного космоса. Недаром и последним словом каждой части у Данте оказывается *stelle*, «звезды», указывающие на небосвод — тот предел чувственного космоса, в котором пребывает все сущее.

Данте с точностью искусного геометра создает поэтическую форму «Комедии», так, чтобы она, подобно ритму в пушкинской поэзии⁸, вычерчивала строй и нерушимый порядок вечного космоса, несмотря на временный, изменчивый характер событий и судеб в нем происходящих. Этот строй монументален, но одновременно и легок, оказываясь не только величественным изваянием, но и подвижным, ритмичным течением. Подвижная ритмичность стиха музыкальна⁹, она звучит пифагорейской гармонией сфер, давая уже не статическую, а динамическую картину того же вечного неба, того же замкнутого космоса. Музыка сфер сравнивается Платоном с музыкой

² Рай, XVII, 124–135.

³ Лотман Ю. М. Заметки о художественном пространстве // Семиотика пространства и пространство семиотики: Труды по знаковым системам XIX. Учёные записки тартуского государственного университета. — Вып. 720. — Тарту, 1986. — С. 25.

⁴ Платон. Тимей, 53b.

⁵ Платон. Тимей, 48e.

⁶ Платон. Тимей, 53c и далее.

⁷ Аристотель. Физика, IV, 5.

⁸ См.: Аверинцев. С. С. Ритм как теодицея // Новый мир. — 2001. — № 2.

⁹ См.: Шеллинг Ф. В. О Данте в философском отношении // Шеллинг Ф. В. Философия искусства. — М., 1966. — С. 449–450.

Сирен¹⁰, что заставляет звезды совершать свой вековечный круг, она же звучит и теми «чарующими песнями», которыми надлежит «заколдовывать» не достигшие мудрости души в идеальном государстве¹¹.

Поэтическая законченность, «замкнутость» каждой из трех частей «Комедии» — «Ада», «Чистилища» и «Рая» — преодолевается спиральным, превращающимся затем в прямой полет, путем Данте. Он наделен благодатью совершать немислимые «повороты» и прорываться сквозь все границы¹². Данте, постепенно постигая порядок мироздания, восходит к его совершенной Причине, Началу. Здесь богопознание оказывается выходом души к предельному, и одновременно выходом за свои собственные границы. И этот характер пути, связанный уже с мистическим боговидением, находит свое отражение в поэзии Данте.

Апофатика в поэзии Данте связана с онтологической (объективной) несказуемостью (нет понятий, терминов, нет языка для выражения Сверх-сущего), и в мистическом аспекте — с субъективной несказуемостью (уникальность, непередаваемость личного мистического опыта). Такой поэтической форме присуща метафоричность, преодоление логики высказывания, мифопоэтический язык¹³. Когда никакая аналогия между тварным миром (прежде всего, человеком) и Богом не возможна, и любое определение Бога оказывается отрицательным, тогда сами божественные имена отсылают к мифопоэтической сфере¹⁴ и к модусу мистического, обычно глубоко связанному или predisполагающему к «поэтической» форме выражения. Именно содержание выступает как главная причина поэтической формы. «Божественную комедию» можно отнести к концептуальным системам, стремящимся к систематическому описанию с ориентацией на предельное, которые выражаются по преимуществу в «поэтических» текстах¹⁵.

Откуда происходит такая поэтика? Логичное и последовательное размышление основано на терминах и понятиях, на суждениях о том, что известно и познаваемо. Но Бог, по слову св. Дионисия, — Сверхсущий, он «бесконечно превознесен»¹⁶ над миром, и никакое познание Его не может быть полным¹⁷. Постигание Бога через знание, катафатический путь, представляется несовершенным, недостаточным в сравнении с путем апофатическим, предполагающим признание принципиальной, онтологической непознаваемости Бога, когда приблизиться к Нему можно лишь в благоговейном молчании. Христианские мистики, достигая этого таинственного, непостижимого приближения к Богу, нуждались в языке для описания своего опыта. Апофатика, не вмещающаяся в границах обычных терминов и понятий, требует метафорического, поэтического языка, с помощью которого можно было бы дать «слабый отголосок»¹⁸ того неизглаголанного, что было достигнуто. Здесь ярким примером являются гимны прп. Симеона Нового Богослова.

¹⁰ Платон. Государство, X, 617bc; ср.: Кратил, 403de.

¹¹ Платон. Законы II 659d-660a, VII 812e, X 887d.

¹² Лотман Ю. М. Заметки о художественном пространстве. — С. 33.

¹³ Топоров В. Н. Мейстер Экхарт-художник и «ареопагитическое» наследство // Палеобалканистика и античность. — М., 1989. — С. 221 и слл.

¹⁴ Ср. у Данте: «Как бы Ирида от Ириды встала» (Рай, XXXIII, 119).

¹⁵ Топоров В. Н. Мейстер Экхарт-художник и «ареопагитическое» наследство. — С. 221 и слл.

¹⁶ Ср.: св. Дионисий Ареопагит. О божественных именах. XIII, 4.

¹⁷ «О, Вечный Свет, который лишь собой Излит и постижим» (Рай, XXXIII, 124–125).

¹⁸ Св. Дионисий Ареопагит. О божественных именах, IV, 20.

В богообщении человек достигает пределов своего естества, в этом смысле всякое откровение Бога эсхатологично. В эсхатологичности мистики проявляется кризисность человека, приближающегося к Богу. На этой вершине нет места тонким категориям и извилистым построениям, искусности ума и изящности слога — здесь вздох или крик облегчения, разрывание уз, выход из мрака на свет — новое рождение. Когда свет Божий меркнет, и человек возвращается в свой прежний мир, он испытывает новый кризис, и не сдерживает своих слез в плаче о прекратившемся блаженстве. «Ниспав с высоты, я сажу и опять плачу», пишет прп. Симеон Новый Богослов (гимн 41). И важно то, что пребывая в присутствии Божиим, человек преображается по отношению к своей прежней жизни. Так для Данте возвращение в земной мир есть начало нового пути, прямого и ровного, освещенного божественной Любовью¹⁹.

Поэзия, запечатлевающая «рождение в вечность», не может быть искусственной, сконструированной. Она не художественна, а «документальна». Поэтому у Данте математическая выверенность поэтической формы оказывается контрапунктом к выражению мистического опыта. Возникает противоречие между космологией и мистикой, самодовлеющим космосом и откровением личного Бога.

Однако если учесть, что весь путь Данте дарован Богом²⁰, т.е. весь он включается в мистический опыт, то в содержание откровения входит учение об устройении мира. Данте как ученик расспрашивает своих проводников о смысле того, что они вместе видят, восходя от одной ступени мироздания к другой. Таким образом, мистический опыт предполагает и раскрытие «умопостигаемой парадигмы» мира, благодаря чему Данте, возвратясь на землю, смог написать свою «Комедию» как произведение, отражающее истинный порядок бытия. И так происходит сочетание космологии и мистики, так выражается в конечном итоге стремление Данте схватить «лицо и круг» в их «слиянии»²¹. Но тогда нельзя не отметить, что Данте выходит за рамки средневековой христианской мистической традиции. Он не только отступает от высоких образцов древности (св. ап. Павел, св. Дионисий), но и от Франциска Ассизского, который сохраняет устремленность к богообщению как наивысшей ценности мистического опыта, не предполагавшего элемента познания устройства мира, но всецело обращенного к одному Богу.

Поэзия же, рождающаяся из мистики Данте, вбирает в себя античную космологию как свое органическое наполнение. Данте действительно можно назвать предтечей эпохи Возрождения: структуру античного космоса он преображает полнотой христианской веры, христианской онтологии, христианской мистики, *возрождая* древний мир уже не на языческой, а на христианской основе. Это тот удивительный синтез, который многократно будет поражать нас в произведениях эпохи Ренессанса.

¹⁹ «Но страсть и волю мне уже стремил, Как если колесу дан ровный ход, Любовь, что движет солнце и светила» (Рай, XXXIII, 143–145).

²⁰ Ад, II, 94–105.

²¹ Рай, XXXIII, 138.

С. М. Капилути

ИТАЛЬЯНСКИЕ ГУМАНИСТЫ РЕНЕССАНСА И ЕГО ИСТОРИКИ: НОВЫЙ ВЗГЛЯД НА «ЧУДЕСА» МНОЖЕСТВЕННОСТИ И ПРИРОДЫ

Ряд итальянских гуманистов, как известно, включает в себя, среди других, Марсилио Фичино, Джованни Пико делла Мирандола, Леонардо Бруни (вслед за самим Петrarка и Колуччо Салутати), и не только представителей платонизма, но в том числе и высшего представителя итальянского аристотелизма той эпохи — Пьетро Помпонацци; а в XVI в. итальянских натуралистов, таких как Джероламо Кардано, Джованни Баттиста делла Порта, Бернардино Телезио и Томмазо Кампанелла, который, как известно, был также политическим мыслителем и утопистом.

Все они осознали необходимость нового оправдания природы вне традиционных богословских рамок и мест дискуссии. Однако они ни в коем случае не представляли это оправдание вне горизонтов христианской веры и в связи с этим то полностью избегали теории двух истин¹, то, в случае Помпонацци, доводили ее до крайнего преде-

¹ Традиционным инструментом для изучения природы считается разум. А если речь идет о так называемой теории «двух истин», истины разума и истины веры, то более чем о влиянии арабских писателей, речь, видимо, должна идти о влиянии самого Аристотеля. Арабские и еврейские мыслители не провозглашали двойственность истины своим собственным убеждением, а, скорее, должны были из-за своей глубокой веры в Бога возражать против некоторых утверждений того, кого и они, и все их современники считали «учителем тех, кто знает». Всеми была признана ведущая роль именно логики Аристотеля для познания научного и богословского, и, как известно, Аристотель не рассматривал бессмертия индивидуальной души, а такие качества разума, как божественность, бесстрастность и неизменность считал, скорее, универсальными, хотя и выраженными также и в мыслительной способности каждого индивида. А евреи и арабы из глубины своей веры в Бога-Творца выводили тот тезис, что индивидуальная душа — бессмертна. Так сформировался вывод о необходимости провозглашения двух истин. Наблюдение над этим историко-философским процессом не может привести также и к тому, чтобы провозгласить точное превосходство Платона над Аристотелем (как иногда утверждается в восточно-христианской традиции) с точки зрения христианской психологии. Это потому, что философия обоих великих греков нуждалась, как известно, в иудео-христианской концепции о «творении из ничего» (в рамках которой из ничего обозначает в итоге «во Христе»), чтобы была спасена неповторимость каждого человека в его душевно-телесном и духовном единстве. Теория «двойной истины» опасна, и ее опасность очень актуальна, потому, что рано или поздно она позволяет человеку идти по совсем разным и роковым направлениям: или

ла, вольно или невольно этим показывая антиномическую природу философского мышления, которое хочет быть религиозным, не опираясь на подлинно тринитарные основания.

О «проблеме оправдания природы» говорится в связи с теорией «двух истин» потому, что, очевидно, особенно в связи со средневековой терминологией о «природе» и «благодати», разум есть благо природы. Платонизм был нужен многим итальянским гуманистам, поскольку мог обеспечивать их новыми аргументами для обнаружения божественного начала в науке и разуме, чтобы их использовать не как инструменты монолога и диктатуры человека над землей, а как пути для общепользовательного диалога с природой. Это мне кажется очень актуальным учением и опытом, который радикально отличается оттого, что происходило в России и в Европе начиная с Просвещения и еще больше с эпохи позитивизма, когда стал господствовать иной подход к науке, т. е. путь рационалистического монолога познавательного субъекта. В рамках последнего мировидения утверждается примат техники как привилегированный путь к истине, полностью дискредитируются гуманитарные науки, и этим монолог противопоставляется диалогу в качестве надежного и настоящего герменевтического принципа.

Это утверждение отчасти доказано тем, что в эпоху итальянского гуманизма и изучение природы, и филологические науки, и политические исследования вместе стали считаться более верными или, по крайней мере, не менее важными путями поиска истины по сравнению с богословскими дискуссиями, проводимыми в аудиториях университетов. Иначе говоря, перед нашими глазами здесь нет того разделения между гуманитарными и естественными науками по степени полезности или достоверности в поиске истины и общественного блага, которое характерно для просвещенческого или позитивистского мировоззрений. Итальянские историки философии и исследователи уже полвека, с Джованни Джентиле² до Гарина³, Грегори и Верра⁴, подчеркивают, что именно «филологическая серьезность» гуманизма есть его главная черта. Вместе с тем, эти историки отмечают тот факт, что ценности средневековья, такие как любовь к классике, чувство достоинства человека и основная положительность природы как таковой, заявили о себе в гуманизме, параллельно с академической деятельностью, вне школ — в практике исследователей природы, писателей, художников. Это еще раз говорит о том, что различие между культурой средневековья и культурой Ренессанса определяется методологией поиска истины гораздо больше, чем иерархией ценностей, тем более, что обе стремились к универсализму⁵.

Как известно, именно в этих рамках аристотелизм оставался главной философской школой в университетах до самого XVII в., в то время как платонизм во многом

к религиозному фанатизму, или к атеистическому рационализму. Об этом свидетельствует история Европы и России двух последних столетий.

² См. Gentile G. *Il pensiero italiano del Rinascimento // Opere*, XIV, Sansoni. — Firenze, 1968.

³ См. Garin E. *Medioevo e Rinascimento*. — Bari, 1961. Pp. 102–7.

⁴ См. Adorno F., Gregory T., Verra V. *Storia della filosofia*. — Vol. II. — Roma-Bari, 1993. Pp. 15–23.

⁵ Считаю важно тут заметить, что данному универсализму чужды среди прочего также и те радикальные опыты идей нации, которые наша цивилизация, и русская и европейская, проводила и проводит до сих пор, начиная с конца уже XVIII в.

развивался среди так называемой философии непрофессиональных философов, в мировоззрении филологов, политических исследователей и утопистов⁶.

Особенно интересно, на мой взгляд, как и у Марсилио Фичино, и у Джованни Пико делла Мирандолы, во многом аналогично философии немецкого Кузанца, три важные средневековые реалии находят новое толкование и развитие. Речь идет о натуральном религиозном чувстве человека как создания Божия, о превосходстве отрицательного богословия над положительным, и, вместе с тем, о необходимости некоего *нового оправдания* природной и человеческой множественности. В «Theologia platonica de immortalitate animorum» Фичино обращается к Платону именно потому, что тот позволяет ему снова развивать греко-патристическую идею о «*pr̄ia philosophia*» («благочестивая философия») древних и современных народов и о примате любви как силы, способной поднять человеческий познавательный субъект до познания Бога, который по своей бесконечной снисходительности сделал себя объектом возможного жизненного познания. Это есть настоящее оправдание множественности, в рамках которого тринитарный Бог сообщает своему Творению принцип множественности, а Творение, с силой воли, впитанной благодарностью и любовью к Богу, возвращается своему Творцу. В «Oratio de hominis dignitate» Пико делла Мирандола развивает до предела понятие божественного достоинства человека в рамках его свободы, соединяя в одном целом схоластические понятия высшей (что на Востоке еще Григорий Палама называл «древнее достоинство свободы») свободы совершать добро и низшей свободы, то есть возможности выбирать те или иные земные стратегии в истинном или ложном свете данного добра. Этим путем Пико в итоге формулирует одно из высших посланий гуманизма, утверждая, что «человек свободен по воле самого Творца стать диким или божественным», и что именно в этом заключается его превосходство перед природой. Эта свобода, по мнению Пико делла Мирандолы, может подразумевать также обращение к магии, в рамках которой человек может творить «чудеса».

Слово «чудеса» в данной статье употреблено и в защиту магии, о которой пишут многие итальянские гуманисты, и на толкование Помпонацци, который «чудеса» резко ограничивает в рамках некой аристотелевской астрологии, в которой многообразные вещи оказываются друг с другом детерминистически связаны (в «De incantationibus», в то время как Пико делла Мирандола в «Disputationes adversus astrologiam divinatricem» всякой астрологии противопоставляет «свободную» магию), и, в итоге, на чувство удивления, которое природа вызывает у всех итальянских мыслителей Ренессанса.

Как известно не только Кузанец, но и Марсилио Фичино особо обращается к наследию Дионисия Ареопагита. Однако не достаточно часто говорится о том, что еще Фома Аквинский в большей части своего творчества полагает в основание апофатического богословия богословие катафатическое. Это нам много говорит о том, как именно в итальянской философской традиции мистическое уважение к тайне не исключает, а обосновывает всегда любовь ко всему живому во всех его проявлениях. Отрицание и определение в этом друг другу способствуют. Джероламо Кардано, типичный представитель натурализма Возрождения, пишет «De rerum varietate», то есть «О разновидности вещей», особенно обращаясь к наследию Платона. Именно это понятие «*varietà*» характеризует через века итальянское мышление. Центральной оказывается проблема оправдания множественности. Данная проблема очень актуальна в современном

⁶ Как известно Томмазо Кампанелла в «Город солнца» вдохновлен больше всего двумя книгами: «Утопия» Томаса Мора и «Государство» Платона.

мышлении, которое ищет философские основы для некоего плюрализма, который может не оказаться чистой абсолютизацией относительного, создавая неразрешимые проблемы с точки зрения возможности общественной нравственности.

Стоит кратко напомнить позицию платонизма по отношению к проблеме множественности в истории философии. В философском сознании древних господствовало видение единого космического организма — видение, в котором еще не доставало ни понятия индивида, ни, с другой стороны, представления о субъекте и объекте познания и о соотношении между ними. Парменид впервые утвердил знаки высшей реальности в понятии бытия и самого мышления, которое по природе своей более всех других вещей приближается к единому и неподвижному бытию. Демокрит и Эмпедокл, как известно, поддерживали другую точку зрения, согласно которой множество, а не единое бытие воспринимается как изначальный факт. У Платона всякая реальность является пропорцией, цифрой, единством и множественностью; материя — это множественность, которая получает единство вместе с приобретением формы. В неоплатонизме движение от единства к множеству (эманация) воспринимается как дефект изначальной реальности. В современном философском мышлении особенно идеи Демокрита и Эмпедокла были исследованы Ж. Делёзом, так же, как и идеи стоиков, именно потому, что все они являются философами множественности.

Однако также и вопрос о соотношении единства и множества у Платона требует более глубоких размышлений: единство, которое является *hyperousion hen*, может пониматься как то, что *дарует* множество. Подобное можно сказать и по поводу неоплатонизма. Всегда следует толковать философские традиции, выявляя в них то, что было скрыто. Важно то, что у Платона идей — много, и что в диалоге «Софист» высшие виды никогда не сводятся к единому⁷.

В изучении человеческой и природной множественности исцеляется человеческий разум, который противопоставлять вере не имеет смысла. Итальянские гуманисты как раз смотрели и на разум и, вслед за схоластиками, на так называемую «имплицитную» веру как блага природы, которые изначально не нуждаются в особом подтверждении культуры, традиций и обрядов. Это важно и в современном контексте. С точки зрения христианской традиции, весть о Христе, передаваемая церковной общиной, представляется как «эксплицитная» вера, или благодать. Но она, вслед за схолистическим определением, которое утверждает, что «благодать совершает, а не вычеркивает природу», не должна противостоять разуму. На итальянском языке, который именно потому, что национален, наследует итальянскую философскую традицию средневековья и Ренессанса, «ragionevole», это значит «разумное», а «razionale» это значит «рациональное». Вера она «разумна», хотя и не «рациональна». Подлинный диалог может быть только между разумной верой и, по словам русского мыслителя Киреев-

⁷ Уже великий примиритель восточной и западной традиций, Максим Исповедник, вслед за Дионисием Ареопагитом, объединил и платоническую, и аристотелевскую традиции с иудеохристианством в синтетическом видении *космической литургии*, в которой побежден уже всякий индивидуализм, так же как и всякая тоталитарность, и в которой апофатический исток позволяет катафатическому дискурсу развиваться во всем своем многообразии. Ведь в христианстве множественность и даже материальность, если не забыть окончательную позицию Церкви по отношению к паламизму, присутствует, особо в виде энергии у самого Бога-Творца, единого и триединого. Православный Собор 1352 года провозгласил, среди прочего: «Анафема тем, кто принимает, что Бог не имеет физической энергии...» (см. Христианство. Энциклопедический словарь в 3 томах. — М., 1995. — С. 276).

ского, «верующим разумом». В этом плане необходимо договориться о смысле понятия «веры» вне того или иного чисто конфессионального определения. Веру, скорее всего, стоит определить как «способность к доверию» (по-итальянски «fiducia»), то есть как возможность существования авторитета, ориентированного на благо общества, и как возможность связи между прошлым и будущим. При этом следует избегать современного губительного мифа о настоящем как самой по себе достаточной цели⁸. Так, терпеливые усилия верующих исследователей христианской традиции в диалоге с неверующими должны быть в первую очередь направлены на то, как показать, что боговоплощение возможно и с точки зрения разума, хотя оно не является очевидным фактом. Чисто юридическое понятие терпеливости, что есть понятие Джона Локка, которое дает другому человеку свободу выражения, хотя бы в глубине души мы считали его сумасшедшим, лицемерным, глупым, слепым, необразованным или бессердечным, — это не перспективный путь диалога.

Учение гуманизма в его часто даже подразумеваемом внимании на апофатическую традицию богословия с целью прославления множественности во всех его определениях, представляет собой возможность ответа и на провокации новых религиозных движений, которые часто смотрят на традицию дальнего Востока как на настоящий, единственный, мистический путь молчания и молитвы. Очень важно снова обнаружить эту преемственность между эпохами нашей общеевропейской, в том числе и русской, культуры. Это важно именно для искреннего и эффективного диалога с другими культурами⁹.

В особенности преемственность между средневековой и гуманистической традицией подчеркивают в своих трудах итальянские историки философии — такие как Джентиле, Чилиберто¹⁰, Коломберо¹¹, Гарин, Вазоли¹², Грегори, Вера. Конечно, этим нисколько не приуменьшается так называемая «grande novità del Rinascimento», «великая новизна Ренессанса».

⁸ См.: Veneziani M. Di padre in figlio. Elogio della tradizione. — Roma-Bari, Laterza, 2001; Veneziani M. Vita natural durante. Autobiografia di Plotino. — Venezia, Marsilio, 2001.

⁹ В этом плане еще один пример приходит нам с итальянского Гуманизма также и со стороны аристотелевской традиции. Как известно, Пиетро Помпонацци в «De immortalitate animae» утверждает невозможность доказательства бессмертности человеческой души в рамках аристотелевской традиции. Но в этом он обнаруживает некое благо: мораль должна быть наградой сама себе. Надежда о небесной награде или страх вечного наказания предполагают оба некий «рабский подход», который, по его словам, «противоположен добродетели». Совершенно подобное говорили отцы Церкви, когда различали три степени веры: самая низкая это «вера раба», который боится Бога как своего хозяина; дальше находим «веру наемника», который ожидает награды от Бога как от своего заказчика; а гораздо выше первой и второй считается так называемая «вера сына», который любит Бога как своего отца. Преемственность между средневековой и гуманистической традицией в итальянской философии проявляется также и в этом.

¹⁰ См. Ciliberto M. Il Rinascimento: storia di un dibattito. — Firenze 1975.

¹¹ Colombero C. Uomo e natura nella filosofia del Rinascimento, Loescher. — Torino 1976.

¹² Vasoli C. La dialettica e la retorica dell'Umanesimo. — Milano 1968; Vasoli C. Umanesimo e Rinascimento. — Palermo, 1969.

Ю. Е. Смагин

ФИЛОСОФСКО-НАУЧНАЯ МЫСЛЬ НОВОГО ВРЕМЕНИ И АНТИЧНОЕ НАСЛЕДИЕ

В эпоху Возрождения и Нового времени философско-научная мысль обращается к античному наследию для переосмысления идей и воззрений классической греческой мысли. Практически все научные теории, выдвинутые и разработанные в Новое время, были унаследованы из античности. От Н. Коперника и до Г. Галилея представители новоевропейской науки искали и находили творческое вдохновение в идеях Платона, его предшественников — пифагорейцев и его последователей — неоплатоников. Наука данного периода также унаследовала и поиск вневременных и совершенных математических форм, незримо существующих вне реального мира; и веру в то, что движения планет образуют некоторые правильные геометрические фигуры; и недоверие по отношению к кажущемуся хаосу эмпирических небес; и убежденность в том, что истинное решение загадки планет должно необходимо обладать красотой и изящной простотой; и уверенность в присутствии в Космосе Божественного Разума и связи восхваления Божественного с небесным планом бытия.

Можно говорить, что основанием рационалистической физики Р. Декарта и вообще всей копернико-платоновской парадигмы являлась геометрия Евклида, который был последовательным и неукоснительным приверженцем платонизма и основывал собственные научные изыскания на платоновских принципах. Новый научный метод, выдвинутый и обоснованный И. Кеплером и Г. Галилеем, в принципе соответствовал положению пифагорейцев о том, что язык физического мира есть язык чисел. Именно на этом основывалось убеждение о необходимости количественными измерениями (в форме эксперимента) проверять любые эмпирические наблюдения и любые выдвигаемые гипотезы. Новоевропейская наука, по преимуществу, своим основанием имеет платоновскую иерархию уровней действительности (хотя и не всегда явно выраженную), согласно которой материальная природа — многообразная и вечно изменчивая — подчиняется общим законам и началам, пребывающим вне конкретных явлений и вещей. Новая наука также унаследовала платоновское учение о рациональной умопостигаемости миро-космического порядка и благородное стремление человека к познанию истинно-сущего. Тем не менее именно платоновские воззрения, видоизменяясь в историко-философском временном контексте, привели к появлению

новой научной парадигмы, натурализм которой не оставлял никакого места таинству и мистике, то есть теперь не существует обожествления пифагорейско-платоновских математических форм.

Античные пифагорейцы стремились «арифметизировать» космос, однако их воззрение было поставлено под сомнение вследствие открытия иррациональных величин. При этом иррациональные величины не имели «логосного начала». Неизменным в спекулятивном видении платоновского «Тимея» оставалась астрономическая идея кругообразности — требование, чтобы небесные орбиты описывались как совершенные круги, несмотря ни на какие изменения. К тому же, формы и движения совершенных и неизменных тел могли представлять лишь наиболее правильные, простые и совершенные геометрические фигуры. Подобного рода требование было настолько влиятельным и сильным, что в основном не подвергалось сомнению ни во времена античности, ни в средние века. Даже Н. Коперник не сомневался в данном требовании.

Платоновский «Тимей» содержит достаточно глубокие основания и серьезные аргументы в пользу идеи кругообразности, более того, диалог представляет теорию первичных, стереометрических свойств четырех элементов. Каждый элемент соответствует одной из четырех правильных, совершенных и пространственных фигур (куб, пирамида, октаэдр и икосаэдр). Эти фигуры вновь составляются из прямоугольных треугольников, что позволяет воде, воздуху и огню (однако не земле, ибо она имеет кубическую форму) трансформироваться друг в друга в вечном цикле изменения относительного положения простых и элементарных треугольников. Космос в целом, представленный как додекаэдр, есть трансляция совершенной, идеальной модели в несовершенную среду, в пространственную или хаотическую материю, обладающую лишь «необходимостью». Платон говорит о спекулятивной природе своего повествования о творении: это лишь «возможный миф». Но даже если принимать его в качестве истинного, тогда космос, тем не менее, являет собой несовершенную копию идеи «живого существа». При этом «душа» и «тело» космоса конструируются, насколько это возможно, согласно математическим принципам. Математические сущности пребывают между сферами эйдосов и эстезии, связывая эти сферы, поскольку участвуют в обеих. Мироздание таким же образом служит связующим звеном между неизменными идеями и изменяющейся материей, или открывают возможность соединения чистых идей «тождества», «иного» и «существования». Мироздание требует сферичности мирового тела и кругообразности планетарных движений. Стереоскопические свойства элементов обеспечивают самое близкое приближение тела космоса (додекаэдра) к сфере. В отличие от пифагорейцев Платон не утверждает, что космос есть числа, фигуры или идеи, скорее наоборот: космос словно бы «овеществляет» и числа, и фигуры, и идеи настолько, насколько это вообще возможно. Космос представляется как некое «изображение», перенесенное в инородную, отчужденную среду; природа выступает в поэтическом смысле как метафора реальности, как некий перенос смысла из одной среды в несовершенную другую посредством математики. Совершенная среда представляет собой неизменный мир идей, а несовершенная среда есть материя (хаос), или же сфера изменчивого и становящегося. Демиург Платона принимает рациональную, математическую структуру, противоположную своей природе, противоположную «необходимости». Природа сопротивляется радикальной математизации.

Для Аристотеля, как и для стоиков и атомистов, это было достаточной причиной, чтобы отвергнуть программу совершенной (глубинной) математизации космоса. Аристотель не только отрицает более позднюю теорию «эйдетических чисел» Плато-

на, которая не содержится в «Тимее», но также не признает никакой заслуги Платона в метафорическом использовании математики. Начиная с Аристотеля и в последующее время математические конструкции в лучшем случае рассматривались в качестве полезных при описании совершенно правильных движений или равновесия в астрономии. Всевозможного рода изменения, выступающие как сущностные предметы физики, химии и биологии, могли быть математизированы за счет логической эквивокации. Отношение математики к наукам, имеющим дело с природой изменчивого, по преимуществу, было символическим. Вплоть до позднего средневековья статическая математика и астрономия оставались единственно сугубо математическими науками. Астрономия, как полагали, была не в состоянии дать причинно-физические объяснения. Атомисты, в частности Зенон Эпикурец, шли еще дальше и подвергали сомнению саму обоснованность структуры математической аргументации. Можно сказать, что математические доводы намного удачнее применялись к структуре мира, чем к его процессам, не говоря уже о самом процессе конструкции мира. В представлении многих философов античности и средневековья математика, как это ни парадоксально, являлась наименее точной наукой, когда касалась вопроса о природе и сущности изменчивого, включая всевозможного рода движения. Аристотель и его последователи рассматривали математическую науку об изменении как неточную и сомнительную. Иногда утверждалась и абсолютная несостоятельность таковой вследствие ложности ее основополагающих принципов. Для Аристотеля математические объекты являлись лишь объектами абстрагирования всех физических свойств. Физика есть прежде всего знание о причинах всевозможных изменений.

В Новое время (XVI–XVII вв.) математическая наука о движении перестала быть противоречивой в терминологическом смысле. Этот переход произошел не только в физике, сама математика должна была необходимым образом измениться по существу и в идеале, то есть от суммации идеальных сущностей и их свойств непосредственно перейти к строгому математическому языку. Так, И. Кеплер, рассматривая структуру универсума, представлял космическую гармонию в сфере пифагорейско-платоновской традиции. В этой традиции представления о силе и могуществе математики как некоего магического «ключа» — открывающего все тайны и сокровенности мироздания — подтверждались новыми открытиями в области естествознания. Однако философы, ученые и мыслители Нового времени оказались в весьма парадоксальной ситуации: как и каким образом математика с ее изящной сообразностью, гармонией и последовательностью соотносится с миром чувственно-воспринимаемых вещей и явлений? Тем не менее после И. Ньютона большая часть представителей новоевропейской мысли полагали, что действие математических законов в природе выражает собой определенную математическую тягу природных сил к совершенно правильной соразмерности, которая не имеет никакого мистического и тайного смысла сама по себе. Теперь в данной соразмерности все реже и реже видели проявления идеальных форм, постижение которых человеческим разумом, как считали во времена античности, приближает к постижению Божественного Разума. Иными словами, математический порядок оказался просто «заложным в природе вещей» или, возможно, в природе человеческого разума, а потому его понимание платонизмом как света, источник которого находится в вечном и неизменном царстве чистого духа, уходит в прошлое. Законы природы, вероятно, неподвластные времени, отныне обрели собственное материальное основание, не связанное ни с какой трансцендентной причинностью. Поэтому к платонизму в целом стали относиться как к незаслуживающему внимания

в контексте современного научного образа мысли, поскольку теперь ориентация новой науки на количественные данные и показатели предполагала лишь однозначно материалистическое толкование мира. Столкнувшись с очевидными и неоспоримыми успехами механистического естествознания, все идеалистические устремления платоновской метафизики — вечные эйдосы, трансцендентные уровни бытия, в которых пребывает истинная сущность и истинный смысл, божественная природа небес, пронизывающее мироздание духовное начало, религиозное значение познания и эпистемы — оказались обреченными на интеллектуальное забвение. Парадоксальность ситуации заключалась и в том, что с наступлением Нового времени Платон и Аристотель словно бы отодвигаются на второй план по сравнению с теми учениями, которые были преданы по преимуществу забвению во времена поздней античности и в эпоху Средних веков: это и атомизм Левкиппа-Демокрита, и негеоцентрическая космология Филолая, Гераклида и Аристарха, и радикальный скептицизм Пиррона и Секста Эмпирика. Тем не менее учения и идеи этих древнегреческих философов были заново «открыты» в эпоху Возрождения и Нового времени (благодаря творческим поискам неоплатоников и гуманистов), что в конечном итоге способствовало устранению предыдущей иерархии, преобладавшей в научном мире, при этом некоторым идеям суждено было оказать весомое и значительное влияние на общефилософскую и научно-теоретическую направленность новоевропейской науки и дальнейший путь ее развития. Можно с уверенностью утверждать, как ни парадоксально это представляется, что мировоззрение Новой науки, не принимавшего платоновского мировосприятия, имело своей предпосылкой именно философию Платона.

В. Г. Рохмистров

БЫТИЕ И МЫШЛЕНИЕ: КАРТЕЗИАНСКАЯ КРИТИКА

Платон назвал Парменида Отцом философов. Один из основных тезисов Парменида гласит: *Τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι* — быть и мыслить — одно и то же. *Cogito ergo sum* — я мыслю, следовательно, я существую — с пафосом истинного откровения заявил уже в новое время Декарт. Похоже, философия через два тысячелетия, сделала круг, вернулась к своему исходному пункту. Однако принято считать, что Декарт «перевернул онтологию». Что здесь имеется в виду?

Согласно тезису Парменида, истинное бытие — в мышлении. Означает ли это, что вещный мир является призрачным, иллюзорным? Могли ли так думать греки? Тезис Анаксагора — ум устроит мир — не позволяет утверждать этого. Точно так же и тезис Протагора — человек является мерой всех вещей — свидетельствует лишь о расстановке приоритетов. Вещный мир не подвергался сомнению. Наоборот, все более проблематичным становилось его познание. Как сказал Горгий: «...если даже что-то и существует, то — непостижимо; если же постижимо, то не высказываемо и необъяснимо для другого».

Все более набирал силу скептический взгляд, что не позволяло философам обрести твердую почву. Но именно на почве тотального сомнения и стало возможным открытие Декарта. Как писал в «Новых возражениях Декарту» его принципиальный противник Пьер Гассенди: « [скептики] устанавливали различие между *τὰ φαίνόμενα*, т. е. тем, что непосредственно воздействует на чувства... и *τὰ νοούμενα*, т. е. тем, что постигается умом»¹. И, как писал Гассенди далее: «все то, что относится к этой второй группе, они считали недостоверным»². Декарт же, напротив, по словам Арно, в отличие от утверждавших, что «различаемое нашим разумом менее достоверно, чем то, что различает наше телесное зрение», отчетливо продемонстрировал, «что мы с большей достоверностью постигаем явления нашего разума, чем показания наших чувств»³. Таким образом, по Декарту, сомнение невозможно именно о ясно и отчетливо мыслимом, в отличие

¹ Гассенди П. Сочинения. — Т. 2. — М., 1968. — С. 529.

² Там же. С. 530.

³ Декарт Р. Сочинения в 2-х тт. — Т. 2. — М., 1994. — С. 162.

от чувственно воспринимаемого, что как раз вполне можно подвергнуть сомнению. Суть «картезианского переворота» заключается в том, что именно мышление является объективным бытием, вещный же мир — лишь формальным. Благодаря Декарту, философия вновь обрела твердую почву. Однако, в этом тоже можно усмотреть не «переворот онтологии», а всего лишь по-новому звучащий старый призыв платоновского Сократа в диалоге «Парменид» перейти от рассмотрения вещей чувственных к вещам умопостигаемым, т. е. к самим по себе идеям.

Тем не менее, и здесь существует одно принципиальное отличие, которое вполне отчетливо проявляется благодаря пространной критике Гассенди. Гассенди в «Пятих возражениях» вполне резонно указал — неверно как прямое утверждение (пока я существую, я непрестанно мыслю), так и обратное (когда я перестаю мыслить, я перестаю существовать)⁴. Однако Декарт не понял смысла этого возражения, всецело сосредоточенный на доказательстве своего тезиса — ум (мышление, душа) принципиально отличается от тела (непротяженное от протяженного). Эта его целеустремленность особенно отчетливо выражена в его письмах к Елизавете от 21.05.1643: «моим главным намерением было доказать различие, существующее между душой и телом»⁵; от 28.06.1643: «...материальность, приписанная мысли, не есть собственно мысль, ... так как первой определено некоторое место, из которого она исключает всякую другую протяженность тела, чего не может сделать вторая...»⁶; и, наконец, от 5.02.1649: «А именно, под протяженным бытием все вообще понимают нечто доступное воображению, причем воображение может различать в этом бытии отдельные части определенной величины и очертаний... две из них невозможно вообразить одновременно в одном и том же месте... Между тем ничего подобного нельзя сказать ни о Боге, ни о нашем уме; ведь они не доступны воображению, но лишь умопостигаемы, в них нельзя различить части, особенно части, обладающие определенными размерами и очертаниями...»⁷ Но Гассенди *не видел* принципиального различия, на котором настаивал Декарт, а потому Декарт посчитал всякую дальнейшую полемику с ним бессмысленной. Это настолько задело Гассенди, что он написал «Новые возражения», объемом в несколько раз превосходящие саму работу Декарта. Вот что он в них писал: «Я признаю, что ты вполне можешь быть прав, но не признаю твоего недостаточно обоснованного утверждения, что она [мыслящая вещь] не есть тонкое тело»⁸. Иными словами, Гассенди всецело оставался на позициях материализма. «Летящий ветер поднимает пыль, колышет деревья, сбивает с ног... мыслящий разум возбуждает жизненные духи, приводит в движение наши члены, вызывает аффекты... разве все это не есть доказательство телесности этой субстанции?»⁹.

Декарт же, приводя примеры с воском и тысячеугольником, именно пытался продемонстрировать, что существует мир, не имеющий никакой протяженности. В самом деле, из различных воспринимаемых внешними чувствами идей воска, существующего в различных состояниях, складывается, по существу, не имеющая никакого собственного вида общая идея воска. Нет никакой необходимости в том, чтобы отчетливо представ-

⁴ Там же. С. 206.

⁵ Там же. С. 490.

⁶ Там же. С. 494.

⁷ *Иб.*, с. 569.

⁸ Гассенди П. Ук. соч. С. 554.

⁹ *Иб.*, с. 555.

лять ее перед мысленным взором, так же как нет никакой необходимости в том, чтобы *видеть* тысячеугольник. Достаточно существующего в уме *принципа*, относящегося к непротяженному миру мысли. На это Гассенди вполне резонно отвечает Декарту: «мы... можем заключить и разъяснить, что мы понимаем под именем “воск”, и должны считать его субстанцию не обнаженной, а скорее постоянно остающейся скрытой за акциденциями...»¹⁰ Но с другой говорит: «утверждать, что в мозгу запечатлеваются следы мыслей, которые вообще бестелесны, лишены протяженности, очертаний, цвета и всех прочих телесных акциденций и свойств, в то время как мозг способен воспринимать лишь такого рода акциденции и свойства, равносильно глупости»¹¹.

В этой точке принципиального расхождения материализма и идеализма и проявляется отчетливо та новая грань платоновского мира идей, которую Декарт открыл в философии. Оказывается, идеи, по мнению материалистов, представляют собой вполне материальные сущности — это *тонкий мир*. По мнению Гассенди даже «субстанция... воспринимается как нечто протяженное, имеющее очертания и окрашенное...»¹². Впрочем, и здесь, похоже, скорее, материалисты и скептики сделали по отношению к платоникам шаг назад, чем Декарт утвердил нечто новое.

Прокл в «Комментарии к платоновскому “Пармениду”» отметил четыре вида идей:¹³

1. Первичные эйдосы или эйдосы сами по себе; они располагаются в умопостигаемом и в них нет ничего иконического; (вот она — чистая идея Декарта, воск сам по себе);

2. Вторичные эйдосы, заключенные в душах, являющиеся образами умопостигаемых;

3. Природные эйдосы являются изображениями, еще более отдаленными от первообраза, изображениями изображений;

4. Последние — чувственно воспринимаемые — это всего лишь изображения, причисленные к непознаваемому и неопределенному и не имеющие ничего, следующего за ними; на этой ступени заканчиваются все речи.

Если Декарт не отчетливо различал первый и второй виды, полагая их одним, то Гассенди их вообще не усматривал, довольствуясь лишь третьим и четвертым видами.

Принципиальное же отличие протяженного и непротяженного указал уже Прокл: «одно дело — это противоположные материальные предметы, другое — нематериальные. Первые губительны и разрушительны друг для друга, а вторые не соприкасаются между собой...» И далее более определенно: «противоположности, располагающиеся в душе... не имеют отношения к протяженности...», «находящиеся в уме... объединены, неделимы на части и нематериальны, они гипостазируются единовидно...»¹⁴ Все это вполне отчетливо перекликается с мыслями Декарта, высказанными Елизавете. Постоянно указывал на существование непротяженного мира идей и платоновский Сократ, вопрошая — что такое красота сама по себе? Добро само по себе? Справедливость сама по себе? И так далее.

Новизна Декарта заключается в том, что в отличие от Платона и платоников, лишь указывавших на существование некоего смутного, неуловимого и невыразимого непротяженного мира, он продемонстрировал это существование воочию.

¹⁰ *Иб.*, с. 578.

¹¹ *Иб.*, с. 560.

¹² *Иб.*, с. 605.

¹³ Прокл, «Комментарий к “Пармениду” Платона». СПб, «Мир», 2006. (627: 5–25), СС. 13–14.

¹⁴ Там же. 739: 30–740: 30. — С. 119–120.

Чего же не понял Декарт в возражениях Гассенди? Декарт в возражениях Гассенди совершенно проглядел указание на то, что мышление не является отчетливым свидетельством существования неопределенного объекта «Я». «На том основании, что ты познал, что ты существуешь, нельзя сделать вывод, что ты знаешь... свою природу»¹⁵. Действительно, основной тезис Декарта *cogito ergo sum* допускает некоторые лишние коннотации, фактически утверждая феномен «Я». Между тем, этот феномен в данном утверждении никак не проясняется. Согласно Декарту, феномен «Я» имеет непротяженную природу. Гассенди же от имени материалистов пишет: «но нас-то ты этим не убедил, ибо мы считаем, что ты — тело, или по крайней мере им обладаешь»¹⁶. В самом деле, «Я» можно принять не за феномен непротяженного мира, а лишь за *тонкую часть* материального мира, способную *ощущать* непротяженные вещи. Сам Декарт прекрасно сознавал это. В том же письме к Елизавете от 21.05.1643 он писал: «в человеческой душе имеются две вещи, от которых зависит все знание, приобретаемое о ее природе. Одна из них, что душа мыслит, другая — что, будучи соединенной с телом, она может действовать...»¹⁷ Таким образом, получается, что тезис Декарта *cogito ergo sum* не совсем корректен. Это более отчетливо прояснил следующий уже в наше время по стопам Декарта Гуссерль, для начала выразивший этот тезис более радикально — *ego cogito, ego sum*.¹⁸ Он предложил метод феноменологической редукции. Согласно этому методу сначала должен быть заключен в скобки весь чувственно воспринимаемый мир (что фактически и сделал Декарт, подвергнув существование реального мира сомнению). Это отчетливо позволяет выявить существование идеального мира (объективное бытие Декарта), отличив его от мира вещного (формальное бытие Декарта). Но затем следует заключить в скобки и сам феномен «Я» (чего не сделал Декарт, полностью сосредоточившийся на демонстрации своего открытия). Это, в свою очередь, позволяет совершенно отчетливо выявить существование самого по себе непротяженного мира (по Гуссерлю, поток *cogitationes*)¹⁹. После второго шага феноменологической редукции взятый максимально чисто тезис Декарта должен звучать следующим образом — *мыслю, следовательно, есть*. Достоинство такого варианта заключается в том, что в этом случае не делается никаких лишних заявлений; здесь не утверждается сразу же, *что именно есть*. Но говорится лишь следующее. Я мыслю, следовательно, существует *нечто*, к чему я приобщаюсь в процессе моего мышления. И в таком случае мое собственное существование оказывается лишь косвенно подтвержденным, но не основным в этой конструкции.

Итак, Декарт совершенно отчетливо продемонстрировал существование нематериального непротяженного мира.

Cogito ergo est.

Quod est?

По Пармениду — бытие.

По Декарту — Бог!

¹⁵ Гассенди П. Ук. соч. — С. 543.

¹⁶ Там же. С. 546.

¹⁷ Декарт Р. Ук. соч. — С. 490.

¹⁸ См.: Э. Гуссерль. Картезианские размышления.

¹⁹ См.: Э. Гуссерль. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии.

А. С. Журавлева

ПРОБЛЕМА ПОВТОРЕНИЯ: ПЛАТОН И ЛЕЙБНИЦ

Проблема повторения известна в истории философии под именем идеи перерождения души, вечного возвращения того же самого, циклического круговорота событий и т. д. Платон был первым в истории западной философии, кто подробно рассмотрел эту тему. Затем ее активное обсуждение встречается в восточном богословии в качестве проблемы апокатастасиса, а в 1693-м году ею начинает заниматься Лейбниц, обсуждая вопрос о вечном повторении¹. Поэтому при интерпретации размышлений Лейбница по этому поводу вполне законно обратиться к авторитету Платона как зачинателя всей этой проблематики.

Проблема, исследуемая нами, описывается следующим образом. Мы знаем, что монады несотворимы и неуничтожимы естественным путем, а только по божественному произволению. Не существует ни смерти, ни рождения, монада лишь «складывается» и «раскладывается», что и означает в нашем феноменальном мире ее рождение и смерть. Как происходит «складывание» монады примерно ясно, ведь Лейбниц не единожды говорил об этом. Тела после смерти, будучи агрегатами монад, распадаются на составные элементы, а души, поскольку бессмертны, впадают в оцепенение, подобное обмороку или глубокому сну. Такова участь всех животных². С духами, особыми видами монад, дело обстоит сложнее, поскольку они разумны, обладают памятью, делающей их способными к принятию наград и наказаний после смерти тела. Душа никогда не расстается с телом, и поэтому награды и наказания присуждаются не в загробном существовании, а в посюстороннем мире. Душа продолжает жить, мучаясь за прошлые грехи или испытывая блаженство от сознания безгрешной жизни. Но остается не ясным, как все-таки происходит разворачивание души обратно в мир живых? Перерождаются ли все

¹ Подробнее см.: Rescher N. Leibniz's Quantitative Epistemology // *Studia Leibniana*. — Vol. 36. — 2004. — P. 210–31.

² Хотя, конечно, даже в таком состоянии душа продолжает проявлять присущую ей активность. Правда, ее восприятия не являются осознанными, они представляют собой малые восприятия, не доходящие до уровня осознания.

монады или только некоторые? Что же именно перерождается (то есть сохраняет себя) и в каком качестве?

Для ответа на эти вопросы воспользуемся тем, что нам предлагает Платон, описывая в диалогах «Федр» и «Федон» схему перерождения души. По хорошо известному мифу, душа сначала следует за божественными колесницами и созерцает занебесную область. У Лейбница эта стадия «жизни» души соответствует существованию ее в разуме Бога в качестве ее понятия. Затем происходит «первое рождение»: душа вселяется в тело и начинает свою жизнь на земле в течение нескольких тысячелетних круговоротов (трех или десяти; это не так важно для нашего рассмотрения, ведь философ и есть человек для Лейбница). После смерти душа направляется на суд, где разбираются ее проступки, и, соответственно, выбираются для нее наказания или награды, которые воплощаются в следующей жизни. Причем, Платон допускает возможность для души с помощью занятий философией прервать круг рождений и смертей и вернуться в обиталище богов, где созерцаются идеи. Но о способе освобождения от круговорота мы будем говорить ниже. Наказания же могут быть весьма разнообразными: если человек предавался в прошлой жизни чревоугодию, то он воплощается в осла, если несправедливо судил, то становится ястребом, если он был рассудителен, не прибегая к философии, то превращается в пчелу. Если же душа не совершила особенно тяжких проступков, то она остается в человеческом теле. Мы видим, что повторение происходит из-за определенности души ее предыдущим образом жизни. Человек совершал выбор, лучший с его точки зрения, поэтому в следующей жизни это казавшееся лучшим воплощается телесно и привязывает душу к себе (по выражению Платона, радость и печаль пригвозждает душу к телу, заставляя ее принимать за истину все, что говорит тело).

Лейбниц уточняет платоновский смысл определения: душа ограничивается. Она ограничена словами, символами, которыми она пользуется в своей деятельности, то есть в мышлении. Оно, как и счет, всегда имеет дело с бесконечностью и, пытаясь охватить ее, неизбежно суживает, ставит пределы бесконечно разнообразному миру. Лейбниц приводит многочисленные примеры нашей ограниченности³. Они представляют собой, на первый взгляд, лишь заумные и забавные вычисления, но они важны, поскольку точно показывают меру нашей определенности. Мы можем считать бесконечности, но это сопряжено с такими трудностями, что подобный счет всегда остается для нас идеалом. Человек всегда ограничен в своем знании внешнего мира. Предположим, он читает 100 страниц в день на протяжении 1000 лет. Тогда получается, что объем полученной им информации за всю жизнь будет составлять $365 \times 10 \times 100$. Несмотря на всю громадность этого числа, она ограничено, поскольку мы всегда можем представить себе следующее за ним число. Человек ограничен не только в знании внешнего мира, но и в количестве мыслей, которые могут у него возникнуть. Предположим, человек читает с той же скоростью, что и думает, а читает он по 100 страниц в час. На каждой странице по 20 предложений, а время бодрствования составляет 16 часов. Поэтому в год человек способен помыслить всего лишь $12 \times 10 \times 16$ мыслей. Такова ограниченность человека, ведь осознание, сопровождающее процесс познания, всегда требует вербализацию. Мир же не имеет пределов, он способен безгранично детализироваться. Предположим, у нас есть мир, состоящий из 100 объектов, каждый из которых обладает 10 свойствами. Примерное количество возможных описаний свойств подобного мира

³ Leibniz G. W. De l'horizon de la doctrine humaine. — Librairie Philosophique Vrin, 1991.

составит 10 ехр 300, что превышает наши познавательные способности. Тем более, что в мире существует намного больше сотни объектов.

Из подобной ограниченности следует неизбежность повторения. Продолжим расчеты. Если человек будет описывать каждую минуту своей жизни, что займет у него 10 строчек, соответственно, 15.000 строчек опишут целиком весь его день, что означает, что понадобится 36.500 томов для полного описания жизни одного человека. Если предположить, что в данный момент существует 1 млн. людей, каждый из которых живет по 50 лет, а общечеловеческая цивилизация существует уже 6.000 лет, то вся совокупная история человечества займет $3650 \cdot 10$ ехр 13 томов. Естественно, в ней возможны повторы. Причем из-за количества описаний повторяемость становится неизбежной. Но это не значит, что когда-нибудь в точности повторится война 1812 года или весна 1968-го. Повтор происходит в сериях, но никогда не повторяется вся серия событий целиком, а лишь какой-то ее элемент.

Лейбниц разъясняет это на следующем примере. В последовательности ААА-ВАВВАВВВАВВВВА А повторяется бесконечное число раз, но отдельные сегменты последовательности не повторяются. Поэтому АВА случается лишь однажды. На том основании Лейбниц заключает, что не все комплексы элементов вернутся снова, хотя все элементы в отдельности будут повторяться. Применительно к истории человеческой жизни это означает, что никогда не повторится биография отдельного человека, представляющая собой как раз комплекс элементов, но простые элементы, из которых она состоит (рождение, смерть и т. д.), будут постоянно воспроизводиться. Ведь элементов, как мы уже выше выяснили, ограниченное количество, а поэтому в какой-то момент будет достигнута точка повторения.

Платон и Лейбниц вводят душу в лабиринт повторений, представляющий собой сеть повторяющихся мнений, образов действия, привычек к определенному невдумчивому словоупотреблению. Поэтому душа и перерождается длительное время, равное для нас практически бесконечности. Но там, где есть лабиринт, там должен быть и выход из него. Искомым выходом является то, что никакого лабиринта нет. На самом деле не существует никакого повторения. Ведь, по Лейбницу, то же самое никогда не может повторяться, ведь неразличимое тождественно. Бог видит все как индивидуальное и принципиально неповторимое. Поэтому как для Платона, так и для Лейбница не существует ни рождения, ни смерти. То, что человек рождается, а затем умирает, не составляет определение его жизни. Для Лейбница представления о повторяемости есть лишь результат нашей умственной «близорукости», неспособной различить отличительные особенности одного события от другого. Философом, по Платону, становится тот, кто понял, что жизнь и смерть не переходят друг в друга, они противоположны друг другу, как совершенно по-эпикурейски показывается в псевдо-платоновском диалоге «Аксиох»⁴.

Существует Ариаднина нить, ведущая вон из лабиринта: это возможность человека всегда выбирать наилучшее. Не то, которое лишь кажется таковым, а наилучшее на самом деле. Для осознания этой возможности Платон советует определенные процедуры очищения, включающие в себя занятия философией и заботу о себе, с помощью которых нужно осознать бессмертие души и ее несвязанность с телом. Так определяется то, что сохраняет себя в повторениях: человеческая «самость» (в терминологии М. Фуко), божественная часть души. Лейбниц для осознания наилучшего,

⁴ Подробнее см.: Pseudo-Plato. Axiochus. — Chico, Calif, Scholars Press, 1981.

излечения от умственной «близорукости» разрабатывает универсальную характеристику, анализирующую сложные комплексы восприятий (а биография человека или даже история народа и является подобным комплексом) на простые неразложимые элементы, что позволяет нам считать их, то есть мыслить, и на этом основании совершать правильный выбор.

Итак, мы рассмотрели проблему лабиринта повторений и предлагаемые выходы из него. Но возникли новые, более серьезные вопросы. Во-первых, очевидна специфичность каждого лабиринта. Для Платона это циклический лабиринт, связанный с замкнутостью космоса, а для Лейбница это лабиринт бесконечных комбинаций событий. Во-вторых, после того, как мы разобрались с возможностью повторений, следует поставить вопрос о том, что именно определяет повторяемость событий. Почему некоторые события повторяются, а другие нет? Все это требует дальнейшего, более внимательного вычитывания в тексты не только Платона и Лейбница, но и других мыслителей. Ведь тема повторения встречается практически во всех философских размышлениях, но остается и по сей день весьма неотрафелированной.

А. Н. Крюков

«ИДЕЯ», «ИДЕАЛЬНОЕ» У ПЛАТОНА И КАНТА

Интенция доклада заключается в том, чтобы попытаться продемонстрировать, каким образом такие понятия, такие концепты, как «идея», «идеальное» функционируют у Платона и Канта.

Дать однозначное определение термину «идея» у Платона — задача довольно сложная, несмотря на тысячелетия, которые отделяют нас от времени написания его текстов, и большое количество комментаторской литературы. В каком-то смысле описание этого термина во много тавтологично: понятие «идея» у Платона связано с «идеальным» как таковым. Рассмотрим несколько диалогов, которые помогут несколько прояснить смысл указанных терминов у Платона.

К примеру, «Протагор» — один из ранних текстов Платона. В целом проблематика заключается в следующем: между Сократом и Протагором возникает спор по поводу того, возможно ли научиться добродетели?¹ Этот вопрос становится центральным вопросом спора. В дальнейшем возникает следующая проблема, можно ли научиться добродетели, или она врожденна? И, как следствие, появляется новый вопрос, новая тема, что такое добродетель вообще? «[...] Есть ли добродетель нечто единое, а справедливость, рассудительность и благочестие — ее части, или все то, что я сейчас назвал, — только обозначения того же самого единого»². Сократ и Протагор сходятся во мнении, что при всем многообразии различных добродетелей, в них должно быть что-либо общее, их объединяющее. А значит, есть одна, универсальная добродетель, всех объединяющая, единая добродетель, как основание многих добродетелей. А дальше следует излюбленная тема Сократа, что добродетель — это знание того, как поступать должно. Иными словами это способность человека выбирать благо. Правда, здесь следует указать, что знание трактуется в контексте возможности научения. Таким образом, мы видим, что в этом диалоге одним из лейтмотивов является проблема многого и одного, это многое фундирующее. И в этом смысле показателен более поздний диалог «Парменид», где соотношение идеи и вещи рассматривается в контексте

¹ Платон. Собр. соч. — Т. 1. — М., 1990. — С. 428.

² Там же. С. 439.

соотношения Единого (идеи) и Многого (многих вещей). Здесь «идея» понимается Платоном как некоторый прообраз, аккумулирующий в себе все самое важное, что в дальнейшем фундирует многообразие...

Но Платон в своих диалогах не ограничивается только лишь и исключительно указанием на этот момент идеальности идеального. Его мир отнюдь не спекулятивен, но осязаем. Его абстрактная идея оформлена эстетически. А значит, ее можно узреть, а значит, ее можно не просто постичь, но достигнуть. А с этим связан следующий вопрос о достижимости идеального мира. И у Платона есть совершенно конкретный ответ на этот совершенно абстрактный вопрос: этот идеальный мир достижим, достигаем в прямом смысле этого слова. Эту красивую, для нас несколько непривычную мысль, можно проиллюстрировать на нескольких примерах. Одним из таких примеров является диалог «Федр». В этом диалоге такой иллюстрацией является известный миф о колеснице, уподобляющейся душе³. Важно, что колесница — это не только метафора нашей души, но речь идет о целом учении, совершенно в духе пифагорейцев, по поводу того, каким образом можно заглянуть за облака, чтобы узреть прекрасные идеи, которые созерцают и боги, что же нужно для этого сделать, и в течение какого срока, нужно для этого 10000 лет ли, или меньше, 3000 лет, но при условии сочетания занятия философией с любовью к юношам⁴.

Другой иллюстрацией достижимости идеального мира, тесно связанной с предыдущим диалогом, является диалог «Федон». Лейтмотив этого диалога — это последние дни, часы Сократа, и четыре доказательства бессмертия души. Для наших же целей интересна последняя часть диалога, где во всей его осязаемой эстетической конкретности описывается этот идеальный мир. Вот как описывает Платон «тамошний» мир: «Та земля похожа на мяч, сшитый из двенадцати кусков кожи», «тамошние камни чисты, неизъедены и неиспорченны — в отличие от наших», «та Земля [изукрашена] золотом, и серебром, и прочими дорогими металлами. Они лежат на виду [...]», «[...] люди никогда не болеют и живут дольше нашего [...] И люди видят Солнце, и Луну, и звезды такими, каковы они на самом деле. И спутник всего этого — полное блаженство»⁵. Таков этот идеальный мир. А предваряет Платон это описание фразой: «[...] мы живем в одной из земных впадин, а думаем, будто находимся на поверхности, и воздух зовем небом в уверенности, что в этом небе движутся звезды. А все оттого, что, по слабости своей и медлительности, мы не можем достичь крайнего рубежа воздуха»⁶. Но если бы могли, то увидели бы «истинное небо, истинный свет и истинную Землю»⁷. Итак: если бы мы могли достичь крайнего рубежа воздуха, то мы бы и увидели, как там обстоит на самом деле...

Подведем итоги. На примере этих диалогов мы видим, что идеи есть и у отдельных предметов и у таких абстрактных качеств, как «добродетель». А главное, этот мир достижим: в одной из реинкарнаций, при условии правильного философского существования, мы получим возможность заглянуть в иной, идеальный мир, и увидеть, а как же обстоят дела там, как и из какой посуды пьют свой нектар бессмертия боги, созерцая вечные непреходящие идеальные образы...

³ Платон. Собр. Соч. — Т. 2. — М., 1993. — С. 155.

⁴ Там же. С. 158.

⁵ Там же. С. 71.

⁶ Там же. С. 71.

⁷ Там же. С. 71.

Подлинные тексты Платоновских диалогов были опубликованы в XIX в. Шлейермахером. Поэтому вопрос, насколько хорошо Кант знал тексты диалогов Платона, остается открытым. При этом можно указать на нечто общее с Платоном, а именно, что Кант также понимает идеи как запредельные разуму, что они есть некая метафизическая трансценденция. В трех критиках Канта термины «идея», «идеальное» употребляются, естественно, в разных контекстах. Рассмотрим подробнее, о чем говорится в трех основных работах у Канта по этому поводу.

Понятно, что исходные предпосылки философий Канта и Платона, а также контексты, в которых употребляются термины «идея» и «идеальное», различны. Так, если у Платона знание — это добродетель и принцип формирования идеи, то у Канта знание имеет инструментальную функцию. Как это функционирует, мы можем увидеть в «Критике чистого разума». Цель этой работы в том, чтобы ответить на вопрос, возможна ли метафизика в смысле науки, и оказать, как вообще функционирует наука как познание. Разделы «Трансцендентальная эстетика» и «Трансцендентальная аналитика» посвящены именно этой проблематике, продемонстрировать, каким образом доопытное, априорное познание (пространство, время, категории) соотносится и упорядочивает конкретные данные, полученные чувственностью. Что же касается концепта «идея», то он функционирует несколько иначе. «У Платона идеи суть первообразы самих вещей, а не только ключ к возможному опыту, каковы категории» — пишет Кант.⁸ Т.е. категории — повод для опыта, а Платоновские идеи — это прообразы предметов. Иными словами априорные категории Канта и идеи Платона — не одно и то же. На каком же этапе происходит обращение Канта к термину «идея»? Концепт «идея» появляется в разделе «Трансцендентальная диалектика», когда Кант рассуждает о ноуменах. Это понятия, которые функционируют исключительно как схемы и не подпитаны никакими опытными данными. Здесь Кант соглашается с Платоном, говоря, что наша способность познания простирается намного дальше нашего повседневного опыта, который состоит в методичном считывании явлений, чувственных впечатлений и их синтеза.

Коротко напомним о трех трансцендентальных идеях из раздела «Трансцендентальная диалектика». Это: психологическая идея; космологическая идея; идея Бога как идеал чистого разума. Не вдаваясь в аналитику и разбор этих идей, скажем, что предметов этих идей нет, и их нельзя постигнуть опытным путем. Они нереальны, но о них можно говорить. И именно эти понятия являются основными темами метафизики. Поэтому метафизика и невозможна в смысле науки, ее положения нельзя ни подтвердить, ни опровергнуть. Итак: трансцендентальные идеи — это недостижимый идеал.

Концепты «идея» и «идеальное» трактуются во второй критике в ином ключе. Если говорить о «достижимости идеального», то вторая критика отличается от первой кардинальным образом. Рассмотрим более подробно. Началом для «Критики практического разума» служит одна из антиномий чистого разума, трансцендентальной космологической идеи. Проблема — возможность существования свободной воли. Здесь мы имеем дело с определенной дилеммой: человек, с одной стороны, является предметом среди вещей, и подвержен влиянию причинно-следственных связей, но, с другой стороны, он способен совершать свободные независимые поступки, обладает свободой выбора. Каковы же априорные основания этих поступков, этой свободной

⁸ Кант И. Критика чистого разума. — СПб., 1993. — С. 217.

воли? И во второй Критике Кант подробно рассматривает этот вопрос. Не вдаваясь в подробности, воспроизведем ответ: свободная воля возможна потому, что существует категорический императив, который гласит: «Поступай так, чтобы максима твоей воли могла в то же время иметь силу принципа всеобщего законодательства»⁹. В каком-то смысле речь идет об идеальной ситуации, когда личные мотивы, желания стремления («максимы воли») совпадают с общими устремлениями, находятся в гармонии с волей многих.

И вот, коль скоро речь заходит о такой идеальной ситуации, то неизбежно возникает вопрос о возможности реализации этого категорического императива. Давая ответ на этот вопрос, Кант говорит, что исполнение категорического императива в этой жизни невозможно: «Полное же соответствие воли с моральным законом есть *святость* — совершенство, не доступное ни одному разумному существу в чувственно воспринимаемом мире ни в какой момент его существования. А так как оно тем не менее требуется как практически необходимое, то оно может иметь место только в *прогрессе*, идущем в бесконечность к этому полному соответствию, и согласно принципам чистого практического разума необходимо признавать такое практическое движение вперед как реальный объект нашей воли»¹⁰.

Перефразируя эту цитату из второй критики, мы можем сказать, что речь идет о некотором идеале святости, который недостижим в этой реальной жизни. И как раз в этом месте мы видим некоторую аналогию в отношении концепта «идеальное». С постулатом о недостижимости следования категорическому императиву связано доказательство бессмертия души: «Но этот бесконечный прогресс возможен, только если допустить продолжающееся до *бесконечности существования* и личность разумного существа (такое существование и называют бессмертием души)»¹¹. Вспомним диалог «Федон» Платона, цитаты из которого по поводу идеального мира мы приводили, где также даются четыре доказательства бессмертия души. И вот оказывается, что для Канта идеальное и бессмертие также тесно связаны.

Предмет исследования третьей критики — прекрасное. В этой работе Кант также пытается отыскать некие априорные основания, но уже для эстетического восприятия. Ими оказывается так называемая «целесообразность без цели»¹². Что касается области эстетического, то можно с большим правом утверждать, что «идея», «идеальное» очень хорошо могут описываться именно дискурсом о прекрасном, так как то, что красиво, то, несомненно, может служить неким прообразом, неким идеалом для другого, такой красотой не обладающего. Анализируя возможность применения этого априорного принципа, Кант переходит к аналитике прекрасного, четырем его моментам. Говоря о третьем моменте прекрасного, обосновывая тезис, что «*красота* есть форма *целесообразности* предмета, воспринимаемая в нем без представления о цели»¹³, Кант в §17 рассуждает об идеале красоты. И в этом параграфе дается простой ответ на сложный вопрос, что такое красота, вернее, что такое «эстетическая идея нормы красоты»¹⁴. Идеал красивых мужчин или женщин — это усредненный

⁹ Кант И. Критика практического разума. — СПб., 1995. — С. 147.

¹⁰ Там же. С. 226.

¹¹ Там же. С. 226.

¹² Кант И. Критика способности суждения. — М., 1994. — С. 51.

¹³ Там же. С. 105.

¹⁴ Там же. С. 102.

образ некогда нами виденных мужчин и женщин. Получается, что эстетическая идея нормы — это некоторая аппроксимированное среднее между некогда видимыми образами, некоторая сумма опыта (!). Впрочем, следует заметить, что, говоря же непосредственно об идеале красоты, Кант замечает, что сам идеал, это не только внешнее усредненное значение, но он тесно связан с образом человека, с его нравственностью. В этом моменте подчеркивается еще раз связующая функция третьей, эстетической, критики, являющейся своеобразным мостком между «Критикой чистого разума» и «Критикой практического разума».

Таким образом, можно сформулировать следующие выводы. У Платона идеи универсальны и существуют для всего: как для конкретной воспринимаемой вещи, так и для абстрактной красоты. Главное же, и в этом состоит высшая добродетель — это процесс познания идеи. У Канта все выглядит иначе. Общая проблема познания разводится по нескольким рубрикам: научное познание, нравственность, прекрасное. Этим рубрикам соответствуют три его критики. В этих работах Кант пытается найти априорные конституирующие принципы для различного типа познания. При этом само познание, что очень хорошо иллюстрируется в «Критике чистого разума», является инструментальным, а не познанием идеала, как у Платона. Первая критика описывает процедуру подведения чувственных данных априорным принципам: пространству и времени, которые в свою очередь являются основанием для априорных категорий, благодаря трансцендентальной дедукции. И в этом смысле Кант, понимая рассудок как способность, основывающуюся исключительно на опыте, ближе Аристотелю. С этим также близка та мысль, которую, как мы видели, Кант, высказал в третьей критике, что сама красота, как идея эстетической нормы — это результат многократного, а затем и среднеарифметического эмпирического опыта.

Но неверно было бы утверждать, что трансцендентальная философия Канта исключительно эмпирического свойства. Все же понятие идеала оказывается необходимым, когда Кант говорит не только о рассудке, но о разуме, как более высокой, познавательной способности. Разум — это возможность синтеза всего нашего познания. Как у Платона, так и у Канта, трансцендентальная идея в каком-то смысле необходима, поскольку она является неким конституирующим ориентиром для повседневной жизни. Так, понятие Бога, вера в Бога, упорядочивает человеческие практики, в каком-то смысле консолидирует людей.

Впрочем, есть то, что сближает Канта с Платоном. В области трансцендентальной аналитики нравственности Кант совершает аналогичное движение, как и Платон. «Идеал», так кажется, может быть достижим, при исполнении определенных условий: у Платона это правильное отношение к миру, т.е. занятие философией, у Канта же это следование категорическому императиву при жизни, а также возможность достижения идеала аскетизма после смерти.

Итак, и для Платона и для Канта идеалы достижимы, но достижимы они, при условии бессмертия души. И в наш секуляризованный век нам остается только надеется, и заниматься философией, этим упражнением в смерти, чтобы иметь надежду заглянуть в иной, правильный, идеальный мир.

О. Н. Ноговицин

ФОРМАЛЬНАЯ СТРУКТУРА ВОПРОСА О ВОЗМОЖНОСТИ ПРАКТИЧЕСКОЙ ЛЖИ У ПЛАТОНА И КАНТА

По обыкновению сфера человеческой практики являет нам образцы невозможности однозначного признания во лжи: если ложь и привносится в суждение, то всегда издалека, из потустороннего субъективно первоначальным намерению и мотиву утверждения. Именно правда выражает достаточное основание душевного порыва, даже в случае намеренной лжи во всех модальностях её явления от безобидного прикола до мстительной игры с чужой жизнью. В сфере практического акта мы парадоксально по большей части имеем дело с субъективным сознанием истины, с крайне неосторожным, презирующим методологическую строгость взвешенного суждения, отказом от самой возможности лжи, и неизбежным утверждением прямо обратного: намеренной лжи или глупости контрагента этого невозможного отношения. Самая крайняя жестокость может быть оправдана данной невозможностью (что выносит понятие моральной лжи за пределы мышления любой иной моральной максимы), но и, напротив, любая логика примирения и договора апеллирует к её абстрактному аналогу — невозможности лжи самой по себе (у каждого своя правда). Столь грубая, но естественная, онтологизация вопроса — возможно слабейшее место любой метафизики: это неизбежное обременение принципа тождества мышления и бытия необязательным довеском суждения о невозможности лжи в форме тезиса о не существовании небытия.

Во-первых, парадокс заключается в том, что иллюзия онтологической глубины здесь возникает не просто в силу формальной очевидности и собственной правды, и лжи другого (и в том числе возможной фигуры примирения в третьем лице), но в силу феноменологической очевидности содержания: вступившего в практическую игру смысла. Смысл — сам по себе безразличен в отношении партикулярности собственных утверждений. Место практической ситуации всегда уже занято театральной сценой, а любая попытка редукции как эстетического удовольствия, так и морального наидания, образцовых эффектов зрелища, т.е. требование возведения представления ситуации лжи в формальную всеобщность, в отличие от содержательной всеобщности того или иного смысла, оборачивается логическим парадоксом лжеца, собственно ситуацией невозможного исключения из всеобщности.

Во-вторых, именно невозможная исключительная возможность лжи неизбежно конституируется в этом промежутке между феноменальным явлением смысла и его онтологической изнанкой (и возможно его конституирует), как временная форма обещания или надежды, которая, как всем известно, умирает последней, или же в виде логической проблемы будущего случайного события, собственно возможности как таковой, такой, которая могла бы и не сбыться. Ложь о прошлом в виде возможности её не сообщения и не узнавания, имеет тот же временной модус. Что есть, то возможно, но не обязательно наоборот. И, тем не менее, знание лжи более вероятно, чем познание истины, поскольку ложь непосредственно отсылает к наличному бытию, а не к всевозможным финальным фигурам смысла, что означает лишь то, что вопросом о возможности лжи под вопрос ставится сама возможность любого рода принципа, возможность которого не предполагает непосредственности наличного бытия, как условия собственной значимости в конечном мышлении.

Описанная проблематичность возможности возведения лжи в ранг условия понятийного определения, при очевидной необходимости отрицания в качестве условия ограничения понятия, т. е. собственно понятия, на практике ведёт к тому, что всякий частный смысл деятельности должен представляться и всеобщим (иначе действие не состоится) и частным (иначе оно будет непонятно, в том числе и с точки зрения собственной результативности: то ли мы получили, что желали) одновременно, и соответственно предполагает мыслимость и даже требование существования позиции того, в ком то и другое совпадает до всякого их различия. Не трудно заметить, что данное неразличимое соотносится с собственным различием как само бытие в мышлении и условие возможности бытия всего иного. Именно поэтому ложь не имеет формы понятия, отличной от истины: знать истину означает знать ложь как возможное, но не действительное, и соответственно противоречие в понятиях в качестве условия ложности понятия о вещи, вовсе не даёт знания истины. На наш взгляд Платон и Кант дают две образцовые и в тоже время принципиально различные трактовки указанного различия между только мыслимым смыслом бытия сущего и условием бытия сущего.

Образцовый анализ лжи, как известно, представлен у Платона в «Софисте». Здесь в качестве исходного пункта рассуждения Платон утверждает немыслимость не существования в мышлении того несуществующего, что мнится существующим, что предполагает как минимум скрытое утверждение в том же мышлении того, что «безусловно существующее вовсе не существует»¹. Поскольку утверждение безусловного отсутствия небытия не позволяет отличить возможное от действительного, т.е. иллюзию от реальности, в отношении частного определения сущего, то подобная онтологизация формального понятия о лжи (ложь есть представление сущего несущим, либо несущего сущим), означает, что такого рода мышление неизбежно представляет позицию сознательной лжи. Тот, кто приходит к противоречию в понятиях об одном и том же, не может не сознавать, что лжёт. Однако из этого не следует ложность любого из терминов отношения противоречия, что и составляет действительное затруднение.

В этой позиции утверждающего один из терминов отношения противоречия, поскольку он может быть вменён в качестве всеобщности мнения, и выступает

¹ Софист. 240 d — e. (Цит. по: Платон. Софист // Платон. Собр. Соч. в 4-х т.т. — Т. 2. — М., 1993. — С. 307).

софист. При этом собственно сознательная ложь относительно частного события и предиката, подразумевающая знание частной истины, в данной ситуации оказывается только предельным случаем более общей логической проблемы формы существования лжи. Софист, таким образом, выступает не столько как лжец по содержанию, сколько лжецом по форме самого отношения лжи, т.е. как сознающий противоречивость в собственном суждении, но утверждающий его однозначность и по форме, и по содержанию, на что и указывает софистическое утверждение не невозможности лжи, но относительности знания истины. Вменить всем тот факт, что никто никого не обманывает, не под силу даже софисту, ему надо также добавить, что все обманываются относительно возможности абсолютного обмана, т.е. существования небытия как такового. Иными словами, по форме он обманывает относительно того, что знает сущность того, о чём говорит, и в этом смысле сознательно лжёт.² Как следствие тот, кого обманывает софист именно по форме ничем не отличается от того, кого обманывают по частному содержанию суждения: он начинает питать определённую иллюзию, точнее, в этом смысле иллюзия обнаруживается в качестве иллюзии только будучи определённой. Специфика софиста, напротив, состоит в том, что он не обманывается относительно собственного обмана именно на уровне формы отношения к другому человеку, как месту предъявления истины в её всеобщности. В «Софисте» на это как раз и указывает логически вовсе не необходимый вывод о том, что безусловно существующее не существует, поскольку мы должны согласиться, что в образе мы имеем дело с несуществующим как сущим. Такого вывода не требует понятие заблуждения, поскольку заблуждающийся имеет дело с несущим как сущим всегда, он на него нацелен как на сущее, и ему не имеет смысла полагать сущее как несущее, оно то и не попадает в поле его представления.

Не существование безусловно существующего, как топос возможности сознательной лжи, таким образом, отмечает присутствие «призрака», как образа вещи, полагаемой во мнении истинно сущим, в отличие от подобия, как частной вещи только представляющей истинно сущее в его всеобщности. Соответственно ложь или «призрак» есть ничто иное, как феноменально невозможное (даже в случае софиста) суждение о всеобщности существования небытия как такового, т.е. сама форма утверждения знания неизвестного в его всеобщем смысле частного, приобретающего иллюзорный смысл всеобщности, поскольку адресат высказывания понимает своё частное желание, в качестве единственно для него значимого, т.е. всеобщего определения бытия.

Любой акт обобщения, составляющий форму мнения незаконен, но не потому, что он нечто исключает (это именно логически и не следует из понятия всеобщности: «всё» не есть множество, не есть бытие многого, всё есть «всё» без исключения, а не единство многих одних), а потому, что он включает исключённое (небытие как бытие в качестве такого же рода иного³, как если бы бытие в виде высшего рода включало и бытие, и небытие в зависимости от того, что на их место ставится, как свои виды) и исключает при этом всё иное, замалчивая его (исключает всё иное в смысле различного). Иными словами, такое всеобщее исключает бытие как небытие и соответственно небытие как бытие в чистом виде, как целиком сущее (бытие есть иное по отношению к остальным родам, и соответственно, не будучи другим в себе, едино, а эти рода, как иное бытию, не существуют, но, как сущие его иные от-

² Софист. 267 e — 268 d.

³ Софист. 240 a.

делённые части, утверждают его не существование⁴), т.е. исключает ложь (призраки), содержательную предметно заданную в дефиниции неочевидность как таковую (что означает уже не признание возможности заблуждения, а утверждение истинности всего представимого в качестве только возможного, что и есть образ в своём чистом категориальном определении, если он мыслится на месте отсутствующей вещи)⁵. Частное, иное бытию, замещает всеобщее, и в этом невозможном смысле само всеобщее не существует. Это то небытие, относительно которого, как пишет Платон, мы давно оставили мысль о его существовании или не существовании и соответственно смысле и бессмыслице⁶, поскольку без бытия невозможно рассуждение и об ином, как ему противоположном. Но именно это бытие под видом небытия, о котором ничего нельзя ни сказать, ни помыслить, и отрицает софист, он отрицает не бытие образов, а бытие бытия, и уже, таким образом, следом бытие образов, сводя их к чистой возможности, а это логическая ошибка. Образы есть, если есть отображаемое, но если отсутствует отображаемое, то и образы по форме есть лишь как абсолютная возможность, никогда не данная в действительности, т.е. нечто целиком и полностью неопределённое и бессмысленное, по содержанию внешняя форма с утраченным смысловым определением, собственно «призрак», который и наблюдает философ. На это и указывает парадокс лжеца, тот критянин, что всегда включён во всеобщность собственного суждения, и одновременно исключён из неё, что в свою очередь и означает тот факт, что логическая самопротиворечивость лжи обнаруживается на уровне мнения в виде невозможности частного высказывания истины в её всеобщности безотносительно к всеобщности мнения. То, что определяет значение истинности в сфере математического знания, в области случайной данности благого обременено знаками иллюзорности.

В «Политике» данному условию возможности лжи соответствует парадоксальное совмещение в фигуре мнения субъективной действительности знания того, что значит править (в полисе всякий предъявляет претензию на знание того, как управлять всем), и отсутствие знания о средствах для этого, т.е. знания всего как множества единиц, или частей целого. Продуктом данной иллюзии и выступает воображаемая фигура идеального политика, способного печься, т.е. обращать бытие в бытие полноценное, о всяком частном интересе без различия, идея которого логически верна (идея целого частей), но не действительна. Действителен, а значит и возможен в своих спецификациях только «закон», касающийся различия особенного (родов и видов), правящий над частным, как особенным.

Нетрудно заметить, что данная, неразрешимая в рамках платонизма, проблема, логически выражающаяся в немыслимости представления всеобщего как частного без опосредования особенным, а на практике в виде проблемы неустранимости субъективного ощущения обмана, когда такое особенное оказывается средством организации частного желания, самодостаточного и самоценного ощущения собственного существования, является начальным и одновременно конечным пунктом практической философии Канта. Категорический императив во всех его формулировках задаёт модель мышления частного поступка как всеобщей формы поступания вообще (всеобщей формы законодательства), т.е. модель представления любого особенного средства до-

⁴ Софист. 257 а — 258 е.

⁵ Софист. 240 а — 241 в.

⁶ Софист. 258 е — 259 в.

стижения желаемого и желательного под формой «цели в себе», выражающей смысл бытия всякой личности, сущего как такового.

Форма разумности, воплощённая в понятии о моральном законе, есть в этом смысле не форма тождества того, что обладает всеобщим смысловым значением «цели самой по себе» (это означало бы лишь указание на трансцендентную область непонятной в своём источнике, но милой сердцу всякой моральной личности, ни к чему не обязывающей болтовни по поводу действий других, составляющей сферу моральной оценки), но практическая форма различия между «целью в себе» и только средством. Единство разума подразумевает в этом смысле единство воли в правовой форме общественного договора, отчего и невыполнение условий договора, т.е. ложь, ощущается всяким разумным существом, как покушение на свою самоценность, умаление его личности. По Канту, достаточно только осознать данную объективность, как форму бытия воли как таковой. Чистая воля тем и отличается от желания, что у неё нет внешнего препятствия для проявления кроме неё самой, самого субъекта волевого акта, точнее его суждения о том, что нужно сделать. Это некая «серьёзная», поскольку касается меня самого и всякого другого такого же, игра договора и требования одновременно: если я не исполняю условий договора (идея свободы, данная как некое точно артикулированное содержание суждения — в противном случае это абстрактная и даже вообще немислимая свобода только лишь возможного), то перестаю быть субъектом собственного суждения о природе вещей в принципе (идея долженствования, как условие мыслимости себя в качестве цели собственной свободно заданной в договоре деятельности, того, что только действительно, независимо от любых возможностей) и превращаюсь в вещь среди вещей, в некую слабую и даже порочную природу, неспособную противостоять склонностям и внешним препятствиям. Поэтому данная в виде внутренней временной формы игра идей свободы и долженствования оказывается чистой формой извлечения смысла различия цели в себе и вещи, как только лишь средства, порядка природы и порядка свободы. Таким образом, первая формулировка категорического императива не может не артикулироваться в двух других, как игра признания: «не должно обращаться с самим собой и со всеми другими *только как со средством*», ибо свободно ставить условие означает превращать себя и другого в средство достижения некой рационально означенной цели, «но всегда *в то же время, как с целью самой по себе*»⁷, ибо это условие есть форма договора, т.е. представляет первую формулировку в качестве принципа солидарности: «*воли каждого разумного существа как всеобщей законодательной воли*»⁸.

Как следствие, проблема возможности лжи переформулируется Кантом в проблему мышления возможности «не лгать», возможности, составляющей трансцендентальное условие всякого общения (мнения), но не рефлекслируемой в качестве того, чем она является и каковой мыслится, а именно, чем-то только действительным. Иными словами, средство подтверждения действительности исполнения условий договора, будучи чем-то наличным в опыте, никогда не совпадает с мыслимой действительностью самого договора как всеобщей формы. Точнее такое совпадение в рефлексии всякий раз удостоверяется как рефлексивная иллюзия всеобщности. Всякий особенный до-

⁷ Кант И. Основоположение к метафизике нравов // Кант И. Сочинения на немецком и русском языках в 4 т. — Т. 3. — М., 1997. — С. 183.

⁸ Кант И. Основоположение к метафизике нравов. — С. 175.

говор оказывается в рассудке частным делом каждого, всеобщность которого есть лишь особое переживание целостности моральной общности.

Как следствие, представление абсолютной лжи и соответственно полного небытия «Я», как цели в себе (сущее небытие, бессмыслица как таковая), оказывается фундаментальным условием мышления вообще, как принципа различия, в противоположность к безразличному единству консенсуального совмещения желаний в спекулятивной идее высшего блага. Данное различие есть ничто иное, как мышление не просто невозможного по условиям рассудка, но до установления этого различия вообще немыслимого, синтеза в такой идее, запрещающее непосредственную универсализацию любых положительных максим морали (несовершенный долг). Как, например, в случае максим благодеяния помогать всем без апелляции к совершенному долгу как к другому долгу (буквально во внешней правовой его форме) невозможно: это означало бы не только помочь бедному, но и дать всем, что им нужно, например, преступнику оружие. Принцип «не лги», таким образом, в отличие от положительного принципа «всегда говори правду», устанавливается в качестве онтологического условия отличия любой частной общности, в рефлексии мыслимой в качестве всеобщей (не желание быть исключением из всеобщности мыслимого желаемым всеми блага), в противоположность любым преступным исключениям, и одновременно в качестве дорефлексивного условия всеобщей действительности разума как такового, поскольку сам по себе данный принцип формально устанавливает посредством их содержательного упразднения различие естественного и гражданского права, и, как следствие, различие этики и права, трансцендентной сферы моральной полноты и имманентной сферы необходимой подлости самих по себе. Соответственно сознание такого формального элемента в мышлении оказывается конститутивным условием самообнаружения морального самосознания и внутренним регулятивным принципом практического поступка, т.е. сознанием долга и его нарушения.

И. А. Протопопов

ПРОБЛЕМА ДОКАЗАТЕЛЬСТВА БЕССМЕРТИЯ ДУШИ. ОТ КАНТА К ПЛАТОНУ

Общепринятое представление о критической философии Канта состоит в том, что он обосновал полную несостоятельность предшествующей ему догматической метафизики и показал невозможность реализации её главных задач: доказательства бытия Бога и бессмертия души. И если невозможность какого-либо доказательства бытия Бога, в том или ином его виде ещё оспаривалась после Канта, то невозможность каких-либо доказательств бессмертия души принималась в самых разных философских течениях за достоверную истину, а результаты кантовской их критики представлялись как само собой разумеющиеся. В критике этих доказательств Кант выступил не только против традиции средневековой теологии и философии, но также против изначальных положений платоновского учения о душе, получивших всестороннее развитие в неоплатонизме. Именно эти положения в преобразованном виде использовались как в средневековой философии, так и в рациональной психологии Вольфа.

Тем не менее, вопреки общепринятому отношению к данной проблеме, выводы, которые мы можем сделать из кантовской критики доказательств бессмертия души, оказываются не менее проблематичными, нежели выводы из его критики возможности какого-либо трансцендентального доказательства бытия Бога. Насколько значимыми были для Канта аргументы по доказательству бессмертия души, которые он сам, как это ни удивительно, разделял и отстаивал вплоть до написания «Критики чистого разума», показывают его лекции по психологии середины семидесятых годов. Первым аргументом, который высказывает Кант в своих лекциях, выступает положение о субстанциональности нашей души, которая в виде мыслящего себя самосознания или субъекта познаёт себя в своём самостоятельном бытии независимо от всякого опыта.

Данный кантовский аргумент по доказательству бессмертия души опирается на изначальное понимание бытия всего сущего, которое выразил впервые Платон, а затем обосновал в развитом виде Аристотель. Согласно определениям последнего, субстанция, (латинский перевод греческой ουσια), есть само по себе существующее подлежащее или субъект, который ни о чём не сказывается, но о котором сказывается всё остальное. Будучи таковым субъектом, субстанция как нечто обладающее само-

стоятельным бытием, то, что выступает основанием существования всего того, что ей присуще в виде акциденций. Второй аргумент развивает соответствующее положение о простоте нашей души: для того чтобы составлять некую мысль, многие представления должны находиться в абсолютном единстве мыслящего субъекта, мысль принадлежащая единому самосознанию не может быть актом такого субъекта который состоял бы из многих субстанций.

Третий аргумент в лекциях по психологии состоит в утверждении личностно-единственной природы души сознающего себя простого субъекта. Несмотря на то, что Кант признаёт в своих Лекциях по психологии правильность данных аргументов, которые он будет затем рассматривать в «Критике чистого разума» только как паралолизмы, он вовсе не считает, что они обладают безусловной доказательной силой. Основным аргументом, который, как считает Кант в своих лекциях, полностью доказывающим бессмертие души, выступает главное положение всей его будущей критической философии, — безусловная спонтанность, самостоятельность нашего самосознания и абсолютная самопроизвольность практической свободы в соответствии с её внутренним принципом, которая не зависит от чувственного мира¹. Этот внутренний принцип абсолютной спонтанности относится и к нашему мышлению, в котором создаём сами себя как основание познания всего остального, и к нашей практической свободе, в которой мы определяем сами себя сообразно нравственному закону.

Данные положения, как считал Кант, выводятся из рассмотрения понятия и природы души и представляют собой единственно возможное трансцендентальное доказательство её бессмертия, тогда как все остальные доказательства сами по себе обосновывают лишь надежду на бессмертие в будущей жизни. Этот аргумент прямо опирается на одно из главных платоновских положений направленных на доказательство бессмертия души: душа как идея жизни. После Платона это положение всесторонне развивал Плотин, который полагал, что человеческая душа есть не просто определённое сущее которое внешним образом наделяется бытием, но представляет собой такую сущность, которая сама по себе обладает бытием. Душа как сущностно существующая сущность (субстанция) даёт жизнь одушевлённому телу, сама же имеет жизнь от себя и никогда не лишается её, поскольку имеет жизнь из себя. Жизнь как высшее бытие есть не просто нечто присущее душе, но душа и есть само бытие и первый субъект того сущего, которое есть мы сами.

При этом она представляет собой нечто действительное лишь поскольку существует для себя в своём мышлении, и сама её жизнь есть самостоятельная деятельность мышления, направленная на постижение идей всего сущего, которые обладают своим бытием в бесконечном мыслящим себя уме. Платоновские аргументы, доказывающие бессмертие души, преобразованные в рамках христианской традиции, мы находим впоследствии у Григория Нисского, Максима Исповедника, а также у Августина. Затем, в рамках средневековой схоластики, они в наиболее развитом и полном виде осмысливаются Фомой Аквинским. В частности, он утверждает, что именно для того, чтобы познавать телесные материальные предметы в их собственной умопостигаемой сущности наш разум должен обладать изначальным самостоятельным бытием способным к этой деятельности. Самостоятельная деятельность познания, выступающая первым действием человеческого разума была бы невозможна без того, чтобы он не обладал

¹ Кант И. Из лекций по метафизике // Кант И. Из рукописного наследия. — М., 2000. — С. 165.

такого же рода безусловно самостоятельным самим по себе существующим бытием, которое не зависит от всего остального чувственно воспринимаемого сущего.

Именно разумная душа сообщает то бытие телу, в котором сама самостоятельно существует, и образует вместе с ним единое целое. То, что мыслящие субстанции нетленны следует, согласно Фоме Аквинскому, из того, что, их бытие само по себе заключается в форме, а субстанции, которые суть сами формы, никогда не могут лишиться бытия. Мы можем видеть, что кантовские положения о бессмертии души, как они сформулированы в его лекциях по психологии, (если мы опускаем то, что они основаны только на одном единственном принципе «я мыслю»), существенным образом совпадают с классическими положениями Фомы Аквинского, опирающегося в свою очередь на главные положения платоновско-платиновских доказательств бессмертия души. Тем не менее, главный вопрос для судеб всего доказательства бессмертия души, который возникает здесь: можем ли мы при этом непосредственно познавать в своём разуме, обладающие умопостигаемым бытием идеи?

Кант в своих ранних произведениях приходил к истинному разрешению этого ключевого как для средневековой, так и для новоевропейской философии вопроса. Поскольку мы можем мыслить идеи как сущности независимые в своём бытии от всего чувственно воспринимаемого сущего, постольку мы можем постигать сами себя в своём самостоятельном бытии, основанием которого выступает то высшее, безусловно необходимое существование, в котором мы познаём эти идеи. Но именно от этого подхода к проблеме познания он полностью отказывается в своих «Критиках» и приходит к тому варианту трансцендентальной дедукции понятий, которая предполагает своим единственным основанием объективное единство нашего рассудка. Уже ко времени чтения, рассмотренных нами лекций по психологии Кант отвергает положение о том, что все чувственно воспринимаемые вещи должны постигаться на основании таких идей, которые существуют независимо от нашего рассудка и имеют своим определяющим основанием бесконечный разум в виде высшего самостоятельного бытия. Но без этого положения, воспроизводящего в изменённом виде платоновское положение о знании как припоминании идей, которое выступает одним из главных его аргументов по доказательству бессмертия души, собственное кантовское трансцендентальное доказательство теряет свою опору в умопостигаемом мире.

Поскольку же в «Критике чистого разума» Кант признаёт невозможным интеллектуальное созерцание, а также считает, что неизменное бытие души не может дано нам ни в каком чувственном созерцании, то все основные приведённые аргументы по доказательству бессмертия души также теряют для него всякую силу. Отрицая в «Критике чистого разума» то, что мы можем познавать себя и свое бытие в мышлении, Кант приводит следующее главное возражение против всех приведённых доводов: самосознание может мыслиться как самостоятельный единый субъект всех возможных своих представлений, но это вовсе не означает, что оно существует в виде этого субъекта в действительности, представляя собой простую субстанцию. Положение о постоянстве существования какого-либо предмета в виде субстанции может относиться только к нашему чувственному опыту, в котором нам даётся его бытие, но это бытие не имеет никакого отношения к субстанциональному простому бытию нашей души. Однако эта критика исходит из ничем не подтверждаемого положения о том, что действительное бытие любого мыслимого предмета даётся нам только в чувственном созерцании.

В отличие от этого, в декартовском положении «я мыслю, следовательно, существую», о котором говорит Кант, в принципе не идёт речи ни о каком предмете внутреннего чувства, в виде которого мы воспринимали бы сами себя. Независимо от того как мы внутренне чувственным образом воспринимаем себя как существующих, согласно Декарту, мы всегда непосредственно при этом обладаем для себя постоянным бытием в мышлении. Вопреки кантовским выводам, также и мыслимая в понятии субстанция не может быть в принципе никаким предметом чувственного созерцания. Напротив, мы можем воспринимать посредством чувств лишь способы её существования, причем, только если само её бытие дано нам в понятии нашего разума. Ничего из того постоянного, которое составляет неизменное бытие являющейся субстанции не может в принципе существовать для нашего чувственного созерцания, для которого даются только его внешние проявления.

Необходимо также сказать, что мы можем представлять себя и всё остальное сущее в чувственном созерцании, только если изначально мыслим и познаём себя том умопостигаемом бытии, в котором всё сущее и мы сами существуем для себя не только в виде субъекта, но и в виде субстанции. Мы приходим в итоге к тому основному для возможности обоснования субстанционального бытия души выводу, что имеем своё бытие в том же самом отношении, в каком мы мыслим самих себя, хотя при этом мы как раз не представляем себя в виде какого-либо существующего в чувственном созерцании сущего. Но последнее никаким образом вовсе и не требуется, поскольку, как раз для того чтобы воспринимать какое-либо сущее в том числе и самих себя, самостоятельное бытие этого сущего, вопреки кантовским выводам, должно быть дано нам именно в мышлении как определённое в соответствии с системой категорий. Поэтому наше бытие должно определяться как самостоятельно существующее, простое, единое с собой, сообразно тем категориям, в которых нам даётся умопостигаемое бытие всего того, что мы воспринимаем посредством чувств.

В «Критике практического разума» Кант говорит о том, что реальное бытие умопостигаемого мира, в котором мы действительно существуем в виде самостоятельных личностей, непосредственно даётся нам в мышлении вместе с сознанием абсолютного нравственного закона и нашей свободы. В отношении положений критикуемой Кантом рациональной психологии, это должно было бы означать, что наша душа определяя себя в виде разума, предписывающего себе высший закон, полагает сама себя сообразно общей системе категорий, как безусловно самостоятельную в своём бытии. Это бытие свойственно человеку как разумной мыслящей себя в своём бытии субстанции или безусловному действительному субъекту, выступающему первой умопостигаемой причиной всего своего существования в чувственно воспринимаемом мире.

Тем не менее, признание этих положений сделало бы полностью невозможным то учение о познании, а также полностью противоречило бы самой сути его нравственного учения согласно высшему закону которого, самостоятельное бытие вовсе не даётся нам от Бога, но мы сами выступаем в своей свободе его высшей причиной и определяющим основанием. В результате собственное кантовское единственно возможное теоретическое доказательство бессмертия души из его лекций по психологии, также как и положение о бытии Бога превращается в «Критике практического разума» лишь в субъективно необходимый для реализации нравственного закона практический постулат.

В. В. Мурский

ФИЛОСОФСКИЙ МЕТОД ПЛАТОНА И ФИХТЕ

Для Фихте характерно двойное отношение к диалектике. С одной стороны — ее развитие и употребление в качестве основного метода, что сближает Фихте с Платоном, а с другой стороны — доставшееся ему через Канта от Аристотеля негативное понимание диалектики.

Платон дает несколько определений диалектики. В диалоге «Софист» он определяет предмет диалектического знания в том, чтобы «различать все по родам, не принимать один и тот же вид за иной и иной за тот же самый». В шестой Книге государства Платон характеризует диалектическую способность как способность разума восходить к беспредпосылочному началу. «Свои предположения он (разум. — В. М.) не выдает за нечто изначальное, напротив, они для него только предположения, как таковые, то есть некие подступы и устремления к началу всего, которое уже не предположительно»¹. Платоновские определения диалектики характеризуют ее положительным образом. Для него это чисто умозрительный способ познания.

Аристотель положил начало традиции негативного отношения к диалектике. Для Аристотеля диалектика имеет дело лишь с правдоподобным. «Диалектические (доводы. — В. М.) — те, которые заключают от правдоподобного к одному из членов противоречия.»² А во второй главе четвертой книги *Метафизики* Аристотель даже противопоставляет диалектику философии. «Диалектика делает попытки исследовать то, что познаёт философия». Но, в отличие от философии, диалектика занимается привходящими свойствами вещей, а не сущим как таковым. Т. е., Аристотель, как и Платон, связывает диалектику с познанием идей, но отказывает им в статусе сущего самого по себе и, соответственно, отвергает диалектику как способ истинного познания; хотя сам Аристотель, конечно же, занимается диалектикой, особенно, например, в двенадцатой книге *Метафизики*, когда он рассуждает об уме.

Начиная со средних веков, аристотелевская точка зрения в отношении диалектики стала господствующей. Таковой она продолжала оставаться вплоть до девятнадцатого века.

¹ Платон. *Государство*. 511b.

² Аристотель. *О софистических опровержениях* // Аристотель. *Сочинения в четырех томах*. — Т. 2. — М., 1978. — С. 537.

Кант, как известно, называл диалектику логикой видимости, отмечая при этом ее необходимость. И хотя он имел свои причины для такого определения, поскольку диалектика выходит за рамки опытного познания, но все-таки в самом этом словоупотреблении заметно влияние аристотелевской традиции, в том числе и потому, что Кант связывает диалектику с идеями чистого разума. В своей «Критике чистого разума» Кант очень часто говорит о диалектике, но именно в указанном критическом смысле, как о неизбежном источнике трансцендентальной иллюзии. У Канта диалектика является логикой видимости потому, что она выходит за пределы опыта, единственно которым и может ограничиваться человеческое знание.

Фихте, конечно, испытал сильное влияние Канта, в том числе и терминологическое. Фихте ни разу не употребляет этот термин в своих «Наукоучениях», и вообще использует его очень редко. Контекст, в котором Фихте говорит о диалектике, а также смысл этого термина, различаются в разные периоды его творчества. В своей ранней работе «Опыт критики всяческого откровения» 1792 г. Фихте говорит о диалектике в кантовском смысле, в смысле логики видимости. Наиболее четкая характеристика такой антиномической диалектики содержится в примечании к пятнадцатому параграфу. «Этот спор основывается на антиномии понятия откровения и есть полностью диалектический. Признание откровения невозможно, говорит одна часть; признание откровения возможно, говорит вторая: и таким образом, оба положения прямо-таки выразительно противоречат друг другу. Но если первое определяется так: Признание откровения невозможно из теоретических оснований; а второе: Признание откровения возможно ради определения способности желания, т. е. вера в откровение; то они долгие не противоречат друг другу, но оба могут быть истинны, и таковы оба согласно нашей критике»³. В этом примечании Фихте кратко резюмировал установку антиномии и путь ее разрешения. Здесь можно отметить, что, несмотря на кантовский характер употребления терминов диалектика и диалектическая антиномия, эти термины даже в этой работе не являются для Фихте рабочими, он их применяет, скорее, чтобы отослать к Канту. Но здесь есть отличие от Канта и содержательного характера. Дело в том, что хотя Кант и решает проблематически некоторые из антиномий, но делает он это спекулятивным образом в пределах критики чистого разума. Практический разум у Канта неспекулятивен и лишен антиномий. Поэтому и антиномия между ними невозможна. Антиномиями занимается спекулятивный, разум, но он не понимает смысла практического. У Канта нет инстанции, которая могла бы заниматься такой антиномией. У Фихте же это, по сути, попытка установления и разрешения антиномии теоретического и практического.

В конце Йенского периода в ответных сочинениях на обвинение в атеизме Фихте тоже в полемике мимоходом упоминает термин «диалектическая видимость»⁴. Во время первого берлинского периода, например, в одиннадцатой лекции «Наставления к блаженной жизни», Фихте мимоходом говорит о диалектическом искусстве наряду с остроумием, в смысле искусства спора⁵. В таком же смысле Фихте говорит о диалектическом искусстве и в «Сообщении о понятии наукоучения...» (1806 г.), наделяя этим

³ Fichte J. G. Versuch einer Kritik aller Offenbarung (1792) // SW. — Bd. V. — S. 162.

⁴ Fichte J. G. Verantwortungsschriften gegen die Anklage des Atheismus (1799) // SW. — Bd. V. — S. 270.

⁵ Fichte J. G. Die Anweisung zum seligen Leben (1806) // SW. — Bd. V. — S. 552.

искусством, вместе с писательским талантом и софистическим юмором Шеллинга⁶. Во второй берлинский период у Фихте появляется еще один смысл термина «диалектика». Так, например, в пропедевтическом курсе лекций «Об отношении логики к философии или трансцендентальная логика» он говорит о диалектике в нескольких смыслах. В седьмой лекции Фихте дает дефиницию скептицизма, обильно цитируя при этом Эрнста Плантера. В цитатах в качестве одного из свойств скептического умонастроения называется диалектическое остроумие, «т. е. а. легкость в выдумывании даже еще несуществующих мнений; б. каждое мнение оправдывать из его принципа и из его взаимосвязи ... и рассматривать все отношения ... так в Вас возникает вид парящего непостоянства, который делает невозможным всякое убеждение: ...»⁷ Можно заметить, что этот вид диалектики имеет общие моменты как с диалектическим искусством, о котором Фихте говорил в «Наставлении к блаженной жизни» (правда, если в «Наставлении» речь шла об игре, то в лице скептицизма речь идет о серьезной мировоззренческой и жизненной позиции), так и (имея в виду антиномическую форму установления противоположностей) с кантовской диалектикой видимости. В девятой лекции Фихте вводит еще один вид диалектического искусства, необходимый для генетического способа доказательства, «диалектическое искусство развития»⁸, которое он отделяет от скептической диалектики. «Я сказал, что здесь мы имели бы дело с диалектическим искусством. Это не диалектика выдумывания и измышления, но мышление делает себя для нас само, нас захватывает очевидность. Через гений — лишь внезапная очевидность, которая снова может исчезнуть; но истинная диалектика — законосообразный метод приходить к этой очевидности»⁹.

Фихтевское определение диалектического искусства как метода прихождения к очевидности весьма близко к платоновскому определению диалектики из шестой книги государства как способности разума восходить к беспредпосылочному началу.

Подводя итог этого краткого обзора употребления у Фихте термина «диалектика», можно сделать некоторые предположения относительно фихтевского понимания диалектики, а также относительно причины столь редкого и периферийного употребления этого термина. Возможно, Фихте в «Опыте критики всяческого откровения» несколько раз спокойно в кантовском духе о диалектике говорил потому, что тогда у него еще не было наукоучения, в котором как раз получили развитие приемы установления и разрешения антиномий, т. е. приемы, характерные для диалектики как логики видимости (вспомним кантовские обвинения фихтевского наукоучения в схоластичности). И, возможно, поэтому Фихте в последующем говорит о диалектике крайне редко. Правда, Фихте в поздний период все же вводит понятие положительной диалектики. Но все-таки даже в этом случае диалектика мыслится лишь как средство достижения очевидности. «Искусство диалектики, как всякое искусство, бесконечно; но не истина. Конструкция же есть руководство обретать с помощью силы воображения понятие, чтобы установилась очевидность».¹⁰ Непосредственно же к очевидности имеет от-

⁶ Fichte J. G. Bericht über den Begriff der Wissenschaftslehre [...] (1806) // SW. — Bd. VIII. — S. 385.

⁷ Fichte J. G. Über die Verhältniss der Logik zur Philosophie oder transzendente Logik (1812) // SW. — Bd. IX. — S. 168.

⁸ Ibid. S. 184.

⁹ Ibid. S. 188.

¹⁰ Ibid. S. 188.

ношение созерцание. А первостепенное значение для Фихте имеет интеллектуальное созерцание, о необходимости которого Фихте не устает напоминать.

Надо сказать, что хотя Фихте не употребляет в сочинениях, посвященных наукоучению слово «диалектика», но зато он достаточно часто, начиная с 1804 г. использует слово «спекуляция». Правда, и по поводу спекуляции Фихте в последней лекции своего курса «Об отношении логики к Философии...» (1812 г.) замечает: «Философия не есть сухая спекуляция и пустые формулы, за что охотно ее бы выдали столь многие, стыдящиеся ее незнания, но она есть пересоздание, возрождение и обновление духа в его глубочайшем корне: вставляя нового органа и из него нового мира во время».¹¹ Разумеется, Фихте диалектикой занимается. Хотя, в тех местах, где он на самом деле занимается диалектикой, он называет ее спекуляцией, генезисом или просто дедукцией. При этом фихтевская диалектика имеет ярко выраженный платоновский характер.

¹¹ Ibid. S. 399f.

Платонизм и христианский Восток

Г. И. Беневич

КРАТКАЯ ИСТОРИЯ «ПРОМЫСЛА». ОТ ПЛАТОНА ДО МАКСИМА ИСПОВЕДНИКА

В докладе анализируется учение о промысле у философов-язычников вместе с учением о нем у авторов христианских. Особое место уделяется соотношению промысла (πρόνοια) и фатума (εἰσαρμένη).

У Платона говорится о трех причинах нечестия — неверии в богов, неверии в их промысел и вере в то, что можно их легко склонить на свою сторону и умиловить жертвами и молитвами (Leg. X, 885c). Учение о промысле Платона тесно связано с представлением о благодати бога, не являющегося источником зла (Rep. 379a-380c). Космос создается как «прекраснейшее живое существо, наделенное душой и умом, рожденное поистине с помощью божественного промысла» (Tim. 29e-30b). Платоновский Демиург возвещает законы фатума, которым должны будут подчиняться его творения (Tim. 41e-42A), но творение человека, по крайней мере его неразумной части, он предоставляет младшим богам, а сам никак не ответственен за зло.

Проблемно «промысел» обсуждается, начиная со стоиков, у которых вопрос о промысле тесно связан с проблемой свободы, детерминизма и зависящего от нас. По стоикам, Зевс, Разум (Логос), бог, πνεῦμα (дух), природа и промысел тождественны. Все что происходит в мире, происходит в соответствии с фатумом-промыслом. Фатум указывает на неизбежную связь событий в цепи причин, а промысел указывает на то, что этот порядок в природе является выражением божественного Разума.

В среднем платонизме Бог становится трансцендентен, и соответственно, промысел Бога начинают отличать от него самого. Появляются и представления о ступенях и типах промысла. Фатум начинают понимать как божественный закон, который управляет только «нижними» вещами. При этом фатум подчиняют промыслу, который понимается как божия воля.

У Филона промысел — это то, посредством чего Бог присутствует в мире, Сам будучи абсолютно трансцендентен. Тем не менее, в отличие от средних платоников, у которых есть учение о трех типах, или трех ступенях промысла (первый — о небе и разумных душах, второй — о небесных телах и «родах» вещей, поддержании природ возникающего и гибнущего, а третий — промысел демонов о человеческих поступках), у Филона промысел один, это промысел Бога и распространяется он на все. Филон,

а вслед за ним все христианские авторы, отвергают «астрологический фатализм» и делают важный акцент на промысле Бога в истории.

Александр Афродисийский в сочинении «О фатуме» с аристотелевских позиций выступает против детерминизма в природе, оставляя в ней место случайному. Он утверждает, что промысел имеет в виду не небесные тела, а поднебесные, он осуществляется душами небесных сфер посредством движений небесных сфер, что обеспечивает поддержание родов. При этом промысел не заботится об индивидах (почему он и не ответственен за несчастья индивидов). У Александра нет эксплицитного различения фатума и промысла, а понимание отношений промысла с нами призвано обосновать (в отличие от детерминизма стоиков) возможность человека поступить так или иначе, т.е. вывести «зависящее от нас» из-под определенности фатумом-промыслом в какой-либо форме. Но делает он это за счет «удаления» промысла из жизни индивида.

В «Учебнике платоновской философии» (XXVI) говорится, что фатум не предписывает то или иное действие, он распространяется на то, что последует вследствие того или иного нашего выбора. Это т.н. «условная необходимость». Изначальный выбор не определяется фатумом, но создает определенные условия для фатума. Так отстаивается автономия человека в отношении фатума, а Бог выводится из-под обвинения в ответственности за зло.

Христиане, с самого начала отстаивают промысел не только об общем, но и о единичном, и, в первую очередь, о каждом человеке (см. Иустин Dial. Tryph. 1.4–5). Наиболее полное учение о промысле в раннехристианской литературе принадлежит Клименту Александрийскому. По Клименту, у праведников их действия — результат синергии их воли с Божественным промыслом. Понятие фатума Климентом нигде не используется и не обсуждается, но он приводит цитату из Феодота: «Господь, вождь человечества, сошел на землю с тем, чтобы верующие во Христе могли бы быть переведены из [мира] фатума в Его промысел» (Excerpta ex Theodoto 4.74.2.7)). Эти слова — свидетельство о существовании в среде христианских гностиков валентиновского толка учения о Христе, спасающем из мира фатума и переводящем в сферу Своего промысла.

По Оригену, Бог обладает абсолютным знанием всего прошлого, будущего и настоящего. Божественное предведение не следует понимать как принуждение, а Божественное предопределение исходит из Божественного предведения наших поступков и склонности нашей воли (см. Филокалия).

Плотин и другие неоплатоники, вслед за средними платониками, сохраняют оба понятия — фатум и промысел. Плотин в трактате «О промысле» говорит о фатуме, приложимом к «нижнему», и о том, что высший мир характеризуется только промыслом (см. Enn. 3.3.5). Он описывает промысел с помощью понятия Логоса, понимаемого им в качестве активности Ума и Души, промысел тождественен этому Логосу, но Ум, а тем более Единое, выше Логоса, который не является отдельной ипостасью. Ничто в мире не выходит за пределы этого промысла, который не навязывает нам ни наших ролей, ни наших поступков, и т.н. дурное находит место в рамках целого в качестве полезного и нужного его элемента (3.3.7).

По Иероклу, промысел распространяется на богов, демонов и людей, причем по ниспадающей, боги причастны промыслу в высшей мере. По мере снижения, в жизни демонов (героев) и тем более людей, к промыслу примешивается фатум и случайность. Фатум является подчиненной формой промысла, проявляющегося в распределительной справедливости, когда промысел воздает существам низшего порядка то, что они

заслужили, поэтому фатум именуется божественной волей и законом божественной справедливости. Соотношение промысла, фатума и свободной воли таково, что наш выбор создает условия для божественной справедливости, этого осуществления фатума, в соответствии с которым на уровне человеческого бытия реализуется промысел. Это опять теория «условной необходимости».

Прокл понимает промысел уже как активность Самого Блага. В отличие от этой высшей активности Блага, фатум прилагается к причинно-следственным связям в том, что таким связям подчинено. Промысел и фатум — принципы или начала, одно — подаваемых благ, другое — существующих в мире связей. У тел нет произволения, выбора, поэтому сфера промысла к ним непосредственно не относится. Все, имеющее умную природу, подпадает промыслу, но телесное подпадает еще и необходимости (фатуму), которая сама установлена промыслом. Следуя Халдейским оракулам, Прокл учит о том, что мудрый человек не должен устремляться к чувственному миру, который есть мир фатума, но должен жить в соответствии с промыслом, т.е. его преимущественной активностью должна быть чистая активность ума. Человек стоит перед выбором, жить ли ему, подчиняясь фатуму, или промыслу. В этом состоит наша свобода, зависящее от нас.

Немесий Эмесский в трактате «Об устройении человека» дал подробную разработку учения о промысле. Он предпочитает не пользоваться понятием фатума, отвергает не только астрологический фатализм (гл. 36), но и учение о фатуме в контексте концепции «условной необходимости» (гл. 37). Немесий посвящает целую главу критике того, что он называет пониманием фатума Платоном (гл. 38). Он настаивает на абсолютной свободе Бога, как и на свободе человека. Бог установил определенные границы существования тем или иным природам (Немесий допускает, что их можно назвать и «фатумом» — см. гл. 38), однако, Он может их и нарушать, творя чудеса. В отношении человека Он тоже абсолютно свободен, но и всегда благ, т.е. нельзя сказать, что исход наших действий после того, как мы сделали выбор, предрешен тем или иным фатальным законом мироздания (причинностью) или жребием, который нам выпадает вследствие нашего выбора перед воплощением в тело (как считали средние платоники). Этот исход зависит только от промысла Божия, устроющего все к нашему благу. В этом смысл определения промысла у Немесия как «бывающее со стороны Бога попечение (или забота) о существующем (De nat. Nom. 41.169)». (Это определение повторяют потом Максим Исповедник и Иоанн Дамаскин).

По Евагрию Понтийскому, гностику вменяется в обязанность созерцать логос (т.е. божественный замысел) промысла и суда. Промысел — это Божественное попечение о том, что необходимо каждой разумной душе для возвращения к единству с Богом. Суд у Евагрия касается не наказания, но описывает дар, который доставляет Бог разумной твари в виде тела и соответствующего мира, в котором человек находится. Эти тела и миры присуждаются в педагогических целях (Gnosticos 48).

Ареопагит, зачастую следующий языческим философам, в вопросе о промысле совершенно не прибегает к понятию фатума, которым пользуется активно Прокл и другие неоплатоники, зато промысел становится у него всеобъемлющим и характеризует полноту действия Бога в отношении творения, точнее, выхождения Бога вовне, которое Ареопагит называет промыслительным. Он говорит о промысле истекающем от Бога (СН IV.1, 177С) по избытку любовной благости (DN 4.13). В своей благости Бог умножается без разделения в творении (DN II.5, 641D-644A). Промысел эквивалентен божественному исхождению, божественным энергиям, он содержит все,

все в свою меру причастно ему, он является источником как бытия, так и благобытия, промыслом Бог объемлет творение и возводит его к Себе.

Максим Исповедник синтезировал в своем учении о промысле три основных источника — Немесия, Евагрия и Ареопагита. От Немесия он взял определение промысла, доказательство его существования и обоснование, что существует промысел о каждой личности (PG 91, 1189A-1193C), он уточнил учение Немесия о соотношении промысла и зависящего от нас: свершение не зависящего от нас полностью зависит от Божиего промышления, а зависящего от нас, кроме Божиего промышления — еще и от нашего изволения (см. Ep. 1: PG 91, 368D). Максим воспринял из *Ареопагитик* учение о промыслительных исхождениях Божиих, которыми зиждется и спасается весь мир. Это учение у него тесно связано с учением о логосах, в том числе логосе каждого человека. (см. QD 173). Причастие Бога по промыслительному исхождению есть движение в соответствии с логосом творения, венчаемое покоем в Теле Христовом. Спасение есть исполнение промысла Божия о человеке (см. Thal. 65, PG 90, 760).

Максим трансформировал учение Евагрия о логосах промысла и суда. Эта пара играет в его системе важную роль, хотя он мыслит не с помощью диады, но триады: Бог — Творец, Промыслитель и Судия (см. PG 91, 1133). Максим говорит, что из бытия вещей мы восходим к Причине их бытия, а движение существующего обнаруживает Промысел о сущих, каждое из которых движется согласно своему логосу, наконец, различие одной природы от другой позволяет познавать Бога как Судию. Под «судом он понимает здесь не тот, который воспитывает и наказывает согрешающих, но который является охраняющим и разграничивающим распределение сущего, чтобы оно пребывало в согласии с теми природными логосами, по которым возникло, в нерушимом согласии с законом и природой. Такое описание онтологического измерения «суда» не оставляет сомнений в корреляцией этой концепции Максима с понятием фатума в платонизме (хотя о тождестве говорить конечно нельзя). При этом, так понятый «суд» не является чем-то подчиненным «промыслу» (как фатум у язычников). Таким образом, Максим не просто отказывается от понятия фатума как другие христианские философы, но, синтезируя Евагрия, Немесия и Ареопагита, христианизует «фатум», поднимая его до «суда» Божия. При этом далее он придает ему, как и промыслу, не только онтодинамический, но и моральный смысл (который можно найти у понятия фатума, скажем, у Иерокла). Единство творческой, промыслительной и судящей силы Бога у Максима коренится в Его троическом единстве (см. Thal. 28).

А. Д. Пантелеев

СОКРАТ В ХРИСТИАНСКИХ АПОЛОГИЯХ И МУЧЕНИЧЕСТВАХ II–III ВВ.¹

В настоящее время при изучении христианского мученичества указывают на две традиции, которые могли послужить истоком для этого явления — иудейскую и античную. Приверженцы первой точки зрения относят происхождение самой идеи мученичества к слепопленной пророческой литературе, а прямыми предшественниками христианских мучеников считают героев Маккавейских книг. Сторонники второй говорят о важности античных образцов, в первую очередь, Сократа: в самом деле, трудно найти во всей античности другой такой яркий пример верности своим идеалам и готовности их отстаивать. Отметим, что именно смерть Сократа стала архетипичной, и при рассказе о казнях философов Зенона или Анаксарха последующие авторы вдохновлялись «Апологией» Платона, а некоторые современные ученые полагают, что Сократ послужил образцом и для описания Елеазара во 2 и 4 Маккавейских книгах. В этом небольшом этюде нам хотелось бы, оставив в стороне истоки мученичества, обратиться к образу Сократа как гонимого мудреца в агиографических сочинениях II–III вв. и, шире, в раннехристианской традиции.

Сразу же надо сказать, что Сократ был весьма популярным персонажем в античной литературе того времени; укажем лишь самые яркие примеры. Плутарх несколько раз проводит параллели между греческим философом и Катонем Младшим, Тацит сопоставляет самоубийства Сенеки и Тразеи Пета со смертью Сократа, о нем говорят Дион Хризостом, Эпиктет, Максим Тирский, Флавий Филострат и другие авторы. Особо отметим, что Лукиан в своем рассказе о Перегрине-Протее сообщает, что христиане считали своего предводителя «новым Сократом».

Первые упоминания о Сократе у христиан появляются во II в. Юстин в I и II Апологиях говорит о нем как «христианине до Христа»: Сократ жил согласно с Логосом и обличал языческих богов-демонов, за что они его и погубили (Apol. I 5, 46; Apol. II 7, 10). Уже у Юстина происходит сопоставление христиан, гонимых за исповедание истины, и Сократа: он вводил новые божества и не признавал отеческих богов, точно

¹ Исследование выполнено при поддержке РФНФ, проект № 11-31-00342a2 «Комплексное изучение раннехристианской агиографической литературы (II–IV вв.)».

так же, как христиане учат отвращаться от идолов и поклоняться Христу. Сходным образом о нем отзывается Афинагор (31). У Татиана Сократ появляется лишь для критики учения стоика Зенона о том, что люди воскреснут лишь для того, чтобы делать то, что уже совершили (3); позже точно в таком же качестве он будет фигурировать у Оригена в «Против Цельса» (IV, 67; V, 20–21), но в другом месте Ориген прямо сопоставит Христа и Сократа (VII, 56). Климент Александрийский упоминает о Сократе и его взглядах в «Протрептике» и «Строматах». Особо стоит отметить, что он ни разу не был упомянут в «Осмеянии языческих философов» Ермия, где язвительным нападениям подверглись, кажется, все античные философские школы. Феофил недоумевает, какую пользу принесли Сократу его клятвы «собакой, гусем, платаном, пораженным громом Эскулапом и божествами, которых он призывал», и что за награду он надеялся получить после смерти (Ad Aut. III, 2), а в «Увещании к эллинам», которое приписывалось Юстину, указывается, что все-таки Сократ не знал истины, что следует из его предсмертных слов (36). Все эти христианские авторы относились к Сократу с симпатией или нейтрально, но существовала и другая тенденция, которая нашла свое выражение в сочинениях Тертуллиана. Иногда он отзывается Сократе вполне доброжелательно (Ad nat. I, 4; I, 10; Apol. 11; 14 et al.), но иногда обрушивает на него поток уничижительной критики: во-первых, Сократ растлевал юношей, в то время, как христианин не изменяет и женскому полу (Apol. 46), а во-вторых, Сократ находился под влиянием демона едва ли не с самого своего рождения, поэтому и считал их первыми после богов (Apol. 22; 46). В трактате «К мученикам», где упоминаются философы Гераклит, Эмпедокл, Перегрин и другие образцы языческого героизма, нет ни слова о Сократе, хотя, казалось бы, здесь ему самое место. У Тертуллиана Сократ лишается того положения, что отвел ему Юстин — христианская мудрость достойнее и последовательнее: «Она не лицемерит, приказывая пожертвовать Эскулапу петуха, она не вводит новых богов, но изгоняет старых, она не развращает юношество, но наставляет его во всяческом целомудрии» (De anim. 1). Не исключено, что свою роль в формировании этой нелюбви к Сократу наряду с десидаймонией Тертуллиана сыграл и его стоицизм.

В раннехристианских агиографических сочинениях Сократ упоминается трижды. Самый ранний текст — «Мученичество Аполлония» (конец II в.), где сопоставляются казни Христа и Сократа в угоду черни, которая побуждалась в одном случае сикофантами, а в другом — нечестивцами (41). В «Мученичестве Пиония» (сер. III в.) ритор Руфин, присутствовавший при допросе Пиония, попытался его образумить и убедить «не валять дурака». Пионий ответил ему, что «такого и Сократ от афинян не претерпел, а сейчас все вокруг — Аниты и Милеты. Неужели Сократ, Аристид и Анаксарх и остальные, по-вашему, дураки, так как в философии, справедливости и стойкости упражнялись?». Пристыженный Руфин замолчал (17). Наконец, в «Актах Филея» (конец III — начало IV в.) мученик отвечает на требование римского магистрата совершить жертвоприношение отказом, так как он бережет свою душу точно так же, как и некоторые из язычников, например, Сократ, который не изменил своим взглядам, хоть рядом стояли его жена и дети, но с охотой принял смерть (4).

Небольшое число появлений Сократа на страницах мученичеств по сравнению с апологиями объясняется тем, что в этих двух типах литературы существовали различные представления об идеале христианина: для апологетов это был мудрец-философ, а для авторов агиографических рассказов — герой-мученик. Однако, Сократ смог в какой-то мере объединить две этих парадигмы и стать «своим» и там, и там.

В целом, Сократ оказался весьма удобным героем для христианских авторов. С помощью его имени можно было проиллюстрировать верность христиан своим идеалам, отказ от почитания языческих богов и следование новому Богу, показать, что все, кто нес истину миру, сначала подвергались несправедливым гонениям, но затем оказывались правы. И Сократ, и христиане оказывались жертвами или темной толпы, или коварных доносчиков, или злобных демонов. В отличие от других «святых» античности — Анаксарха, Зенона, Катона, Сенеки, Тразеи, Гельвидия Приска или Аполлония Тианского — Сократ не был замешен ни в каких политических делах, дающих хотя бы слабый намек на его неблагонадежность, и до конца следовал законам родного города, что также было весьма востребовано христианской апологетикой в то время. При желании можно было сопоставить и обвинение Сократа в растлении молодежи с тем, что мы можем прочесть об обращении христиан к детям и женщинам у Цельса (Orig. C. Cels. III, 55) — прямых указаний, впрочем, у нас на это нет. Христиане показывали, что делят с афинским философом одни и те же обвинения, а взамен пытались получить часть его славы, и тем самым изменить отношение к себе в лучшую сторону. Тем самым зрителям казней христиан предлагалась уже известная им модель восприятия происходящего, а судьям и магистратам — возможность задуматься о смысле происходившего и отпустить на волю осужденных.

Наконец, была еще одна причина для обращения к фигуре Сократа. Такие апологеты, как Юстин или Афинагор, пытались представить христианство в виде некоего философского учения со своим основателем, преемством, свободой речи и т.п. Эти попытки были небезуспешны — Гален и Лукиан, описывая христиан, уподобляли их философской школе, а самого Христа — «распятому софисту». Особую роль в этом сближении играло место философии в римском обществе I–II вв.: она была одновременно и уважаема как «учительница жизни и мудрости», и подозрительна и даже гонима как источник оппозиционных настроений при Юлиях-Клавдиях и Флавиях. Уподобление христианства философии одновременно должно было «легализовать» новую религию в глазах образованных римлян и указывало на обладание христиан истиной и преследование их за это. Естественно, что образ Сократ как нельзя лучше подходил для решения этой задачи.

Однако, эта идентификация оказалась принята далеко не всеми из-за того, что с большими основаниями на такое отождествление могли претендовать неортодоксальные христианские течения («ереси»). Ириней Лионский сообщал, что карпократиане почитали изображения Христа наравне с изваяниями Пифагора, Платона, Аристотеля и других философов (АН I, 25), а Евсевий Кесарийский обвинял монархиан в чрезмерных занятиях логикой и геометрией и едва ли не обоготворении Аристотеля, Теофраста и Галена (HE V, 28). Маркион, Василид, Валентин и их ученики обладали большим знанием философии, чем их современники-ортодоксы, сообщества их последователей могли строиться по образцу философских школ, и, что немаловажно, обвинения в чрезмерной образованности в то время, по сути, были очень близки к обвинениям в уклонении в ересь. Позиция Тертуллиана — «От философии сами ереси и получают подстрекательство» (Praescr. 7), — была популярна не только на Западе, но даже и в Александрии: Клименту Александрийскому приходилось бороться с широко распространенным мнением, что «философия проникла в жизнь людей лишь на горе и на гибель им и что она имеет злой корень» (Strom. I, 2). Естественно, что это противостояние философской образованности снижало ценность обращения к образу Сократа.

С другой стороны, постоянные параллели с Сократом и стремление укрыться в тени его славы могло быть воспринято современниками как попытка включения в христианство самого знаменитого «языческого святого» и, таким образом, компромисса с античным миром. Шаги в этом направлении предпринимались язычниками, так, можно вспомнить приглашение Оригена ко двору Юлии Маммеи (Eus. HE VI, 21), алтарь Александра Севера, где бок о бок находились изображения Авраама, Орфея, Христа и Аполлония Тианского (SHA. Alex. Sev. 29), письмо некоего сирийца Серапиона, где он сопоставляет гонение на учение Христа с гонениями против Пифагора и Сократа (P. Lond. 987). К этому надо добавить и популярность Сократа в языческой литературе II–III вв., о которой мы уже упомянули. Христиане, наоборот, стремились во что бы то ни стало сохранить свою идентичность, и все попытки такого рода воспринимались как отступничество. Как нам кажется, именно сочетание этих двух факторов и привело к постепенному вытеснению Сократа в христианской литературе в область историко-философских отступлений и случайных упоминаний.

А. М. Толстенко

ПОНЯТИЕ СУЩНОСТИ И СИЛЫ В УЧЕНИИ ФИЛОНА О БОГЕ

В истории философии Филон занимает уникальное место. С его именем связана одна из первых попыток соединить ветхозаветную традицию толкования с элементами греческой философии в учении о бытии-как-слове.

Наряду с Аристобулом Филон принадлежит к числу тех мыслителей эллинистической эпохи, которые с помощью греческой философии пытались придать словесности библейского типа пластически выразительный «облик», связанный с опытом философского отрешенного созерцания. В этом плане различие между οὐσία и δύναμις приобретает исключительную важность¹. Чтобы понять смысл данной дистинкции, обратимся к Платону и Аристотелю. Платон в «Софисте» использует выражение Ποητικὴν...πᾶσαν... εἶναι δύναμιν, ἢ τίς ἀν αἰτία γίγνεται τοῖς μὴ πρότερον οὖσιν ὕστερον γίγνεσθαι («Поэтическое есть всякая способность, которая будет причиной возникновения того, чего раньше не было») (Soph. 265b). Здесь ποιητικὴν, δύναμιν, αἰτία образуют единый контекст, нацеленный на выявление истины. Событие явления происходит лишь постольку, поскольку скрытое становится являемым. Поэтому δύναμιν представляет собой не просто способность или силу создавать нечто из ничего, но выведение вещей, уже тем или иным образом потенциально присутствующих, из потаенности к бытию. Именно явленность скрытого имеет решающее значение для Платона. В этом заключается осуществление истины — нечто поэтическое. Где имеет место раскрытие прежде скрытого, там даруется место богам, ибо решающим оказывается возможность и повторение ἀποφαίνεσθαι, священного обнаружения, не дающего ничему скрыться. Именно «на раскрытии потаенности стоит всякое *про-из-ведение*»², т. е. «пойэсис».

Что касается Аристотеля, то δύναμις он сопоставляет с ἐνέργεια. Эти понятия позволяют ему выразить динамику отношения материи и формы, поскольку движение является сущностью (οὐσία) природы. И в этом случае событие ἀποφαίνεσθαι играет

¹ Метафизическое значение различия между οὐσία и δύναμις рассматривается в кн.: Runia D. T. Philo of Alexandria and the «Timaeus» of Plato. — Leiden, 1986. — P. 434–438.

² Хайдеггер М. Вопрос о технике / Пер. с нем. В. В. Библихина // Новая технократическая волна на Западе. — М., 1986. — С. 50.

ключевую роль: λόγος, ἐνέργεια, ἐντελέχεια, φύσις, ἀρχή, εἶδος — все эти слова относятся к греческому опыту восприятия, согласно которому только человек смотрит в открытое и видит его как истинное (ἀληθές). Аристотель определяет в самом общем виде движение как незаконченное осуществление того, что существует в возможности, иначе говоря, как присутствие в несокрытом (ἀλήθεια). «Ибо дело — цель, а деятельность — дело, почему и «деятельность» (ἐνέργεια) производна от «дела» (ἔργον) и нацелена на «осуществленность» (ἐντελέχεια)» (Metaphys., VIII, 8). Это означает, что в мире все процессы обладают внутренней завершенностью (светоносностью). Ибо законченность (τέλος) придает вещам вид (склад), и она же есть цель. Поэтому завершенность формы образует подлинную действительность: «Формой, — говорит Аристотель, — я называю суть бытия каждой вещи и ее первую сущность» (Metaphys., VII, 7). Согласно Аристотелю, осуществленность идет впереди возможности, исполняя «существо устойчивого присутствия сущностнее, чем последняя», тем самым ἐνέργεια есть более сущность, чем δύναμις³.

Говоря о боге, Аристотель характеризует его как существо, постоянно пребывающее в своей сущности, т. е. в сфере открытости. Это не тот бог, к которому взывают люди. Бог Аристотеля — высочайшая «неподвижно движущая» цель, непрерывно длящееся явление блага (ἐνέργεια); «и деятельность его, какова она сама по себе, есть самая лучшая и вечная жизнь. Мы говорим поэтому, что бог есть вечное, наилучшее живое существо, так что ему присущи жизнь и непрерывное и вечное существование, и именно это есть бог» (Metaphys., XII, 7). Под жизнью бога Аристотель понимает мышление бога. Собственно говоря, бог и есть чистый осуществленный ум, самодовлеющее, само на себя замкнутое мышление. Это ум, который «мыслит сам себя, если только он превосходнейшее, и мышление его есть мышление о мышлении» (Metaphys., XII, 9). Он мыслит самое божественное и самое достойное для себя — Бытие, возвышающееся над всем сущим. Как полнота светоносного бытия, он обращен к несокрытости всего несокрытого. Речь идет об озабоченности судьбой «того, что никогда на заходит», и это самое лучшее, что возможно для человека, так как послано богом. Поэтому созерцание бога, призывающего к должному мышлению, — самое приятное и самое лучшее. И жизнь бога — «самая лучшая, какая у нас бывает очень короткое время... Если же богу всегда так хорошо, как нам иногда, то это достойно удивления; если же лучше, то это достойно еще большего удивления. И именно так пребывает он» (Metaphys., XII, 7).

Теперь вернемся к Филону. Бог представляет первый элемент его доктрины. Для Филона тема «облика» (οὐσία, ἔξις) ветхозаветного Бога была деликатной. В иудейской традиции Бог — все что угодно, только не то, что имеет «облик» или обладает «характером». Конечно, Филону были известны образы ветхозаветного Бога, требующего от человека преданности и послушания. Однако суть дела в другом: самая сущность иудейского Бога не поддается никакому познанию. Это обстоятельство как раз и вызывало у Филона ряд вопросов⁴. С иудейским Богом «можно вступать в разговор, но никаким образом нельзя наблюдать, разглядывать и воссоздавать

³ Хайдеггер М. О существе и понятии φύσις. Аристотель, «Физика», β-1 / Пер. с нем. Т. В. Васильевой. — М., 1995. — С. 91.

⁴ Д. Руния: «...сам Бог на самом деле не имеет названия в строгом смысле этого слова, Он превосходит все знания и описания» (Runia D. T. Philo, Alexandrian and Jew // Exegesis and Philosophy. Studies on Philo of Alexandria (Variorum Collected Studies Series. — № 332). — Aldershot-Hampshire, 1990. — P. 9).

в пластическом образе»⁵. Как быть, если по самой своей сути ветхозаветное содержание Библии заранее исключает логосное начало стоиков и идеи платоников?

Для этого Филону нужно было развернуть новое понимание бытия. В его истолковании «быть совершенным» значит — «пребывать в невыразимости и недоступности», поэтому филионовский Бог трансцендентен, безусловно отличен, бесконечно далек от мира. Можно знать о Его существовании (ὑπαρξις), о том, что Он есть (εἶ ἐστιν), но Его сущность (οὐσία), «чтойность» (τί ἐστιν) остается недоступной человеческому уму. Бог — незрим (ἀόρατος) и непостижим (ἀκατάληπτος) именно в том, что Он есть. Иначе говоря, Он познаваем для Самого Себя, но непознаваем для человека (De praem. et poen., 40)⁶. Даже пророк Моисей, мудрейший из людей, стремившихся познать Творца, мог созерцать Его только сзади (Исх. 33:18-23), т. е. увидеть не то, чем Бог является, а то, что Он существует⁷. Итак, постичь суть Бога невозможно. Не существует вообще ни одного имени, которое может быть приписано Богу (De vit. Mos., I, 75) Что же остается? Если Бог — единственная производящая и действующая причина всего сотворенного — Себя никоим образом истинно не проявит, то прежний опыт священного события ἀποφαίνεσθαι окажется несостоятельным, с чем он, Филон, очарованный платонизмом и любовью к греческому переводу Писания, согласиться не мог. Он заново перетолковывает и имманентно безличный логос стоиков, и ветхозаветную теософию с ее акцентом на действии. В этом контексте выстраивается его собственная метафизическая позиция.

Бог, чтобы стать реальной первопричиной бытия, должен выйти из самодостаточного и недоступного состояния (τὸ εἶναι) и развернуть Свое могущество (τὸ λέγεσθαι). Неизреченный Λόγος ἐνδιάθετος должен стать Логосом явленным — Λόγος προφορικός, божественные идеи — делом, мысли — словом. Божеству нужно решиться прекратить быть закрытым и высказать то, о чем Он умалчивал. Будучи полнотой бытия, Бог как бы позволяет Себе определить Себя (κατάχρησις), тем самым стать Вседержителем (κύριος ὁ θεός), Творцом сначала идеального, а затем и чувственного мира. Божественные дела и есть ἀποτελέσματα ἔργων, свершения, результатом которых явилось законченное и лишненное недостатков мироздание. Оно есть откровение Бога. При этом следует иметь в виду, что «Бог делает и говорит сразу, без всякого промежутка между обоими актами или, если выразиться точнее, — слово (Λόγος) есть Его дело» (De sacr., 18, 65). В другом месте Филон говорит: «Если голос человеческий можно только слышать, то глас Божий поистине видим, ибо что изрекает Бог, это есть уже не слово, а дело, которое глазами вместо ушей воспринимается» (De decal., 11, 47). Таким образом, постоянное созидание составляет необходимое свойство Божества, демонстрирующее Его совершенство. Бог наполняет как великое, так и самое ничтожное (Leg. alleg., I, 2-3, 5-7).

⁵ Аверинцев С. С. Греческая «литература» и ближневосточная «словесность» // Аверинцев С. С. Риторика и истоки европейской литературной традиции. — М., 1996. — С. 26.

⁶ Далее Филон цит. по изд.: Philonis Alexandrini Opera quae supersunt. — Vol. I, IV, V / Ed. L. Cohn. Vol. II, III / Ed. P. Wendland. — Vol. VI / Ed. L. Cohn et S. Reiter. — Berolini, 1896-1915.

⁷ Согласно Ф. Иваницкому, Филон находит возможным усвоить Богу только один, притом самый общий и бессодержательный признак: необходимость Его бытия в качестве абстрактной и неопределенной первоосновы мировой жизни (Иваницкий В. Ф. Филон Александрийский. Жизнь и обзор литературной деятельности. — Киев, 1911. — С. 543-544).

Среди божественных сил, создание которых предшествовало миру, Логос занимает исключительное место⁸. Безначально рожденный из сущности Бога, он излучается из субстанции вечного света как точный образ и отпечаток Абсолюта; он есть второй Бог (δεῦτερος θεός), равносущный первому. Вместе с тем — и это важно отметить — он есть Бог всего мира, его Творец и Промыслитель, заботящийся о созданных вещах и существах. Одновременно Логос является связующим и разъединяющим звеном между Богом и миром. Отсюда еще одно определение Логоса. Несмотря на то что Логос — имманентное начало мира, скрепляющее Бога и мир в одно целое, он, субстанциально объединяясь с Божеством, отделяет Его от мира и не позволяет ни вещам непосредственно слиться с Творцом, ни Творцу всецело перейти в конечное бытие. Для истинного философа совершенно ясно, что как Логос, так и все другие проявления Божества, суть только различные формы проявления одной и той же единой и неизменной субстанции. Полагаемые нашим умом в виде отдельных от Божества и одна от другой отличных сущностей, эти силы в самом Боге существуют все вместе в нераздельном единстве, так что и сам Бог, оставаясь единым, является имманентным своему произведению. Отсюда Филон часто приписывает Логосу черты Верховного сущего и тем самым устраняет промежуточные связи между Богом и миром, сливая их воедино.

Итак, фундаментальным образом переосмысливая созерцательно-«поэтический» характер философии Платона и Аристотеля, Филон решающее значение придает действующей причине. Религиозная вера христианских апологетов нуждалась в такого рода интенции. Поскольку результативность и действенность полностью определяют причинность, о которой рассуждает Филон, постольку его учение о Боге-Логосе, несмотря на ветхозаветную окраску, воспринималось патристами как первое кредо веры⁹. В то же время нельзя не отметить, что в его метафизике бытия-как-слова Логос, кроме значений «слово», «речь», имеет еще одно значение — «собрание в одно целое», которое древний грек никогда не упускал из виду. Иначе говоря, положение о том, что нечто присутствует в своей истинности и обнаруживает себя (ἀποφαίνεσθαι), если оно собрано и пребывает в своей собранности, для Филона остается значимым (особенно в его религиозной мистике). Это сближает мысль Филона с метафизикой бытия-как-природы.

⁸ Филон платоновские идеи уподобляет божественным силам (Leg. alleg., I, 329). Сам Логос делится на бесчисленное множество частных «логосов-семян» (λόγοι σπέρματικοί).

⁹ «1) Бог использует неких помощников, 2) Бог не причастен злу, 3) помощники не создают тело человека, 4) они подчинены Богу» (Филон Александрийский. О сотворении мира / пер. с др.-греч. и комм. А. В. Вдовиченко // Филон Александрийский. Толкования Ветхого Завета. — М., 2000. — С. 106).

М. А. Брудастова

ХРИСТИАНСТВО ПЕРЕГРИНА: К ВОПРОСУ ОБ ОТНОШЕНИИ КИНИКОВ И ХРИСТИАН

В вопросе об отношении киников римской эпохи и первых христианских общин фигура Перегрин Протея стоит пограничной. Основную роль, я думаю, в этом сыграл ироничный памфлет Лукиана, где Перегрин представлен сначала руководителем некой христианской общины, затем предводителем киников. Это обстоятельство, вероятно, и послужило формированию взгляда на Перегрин как на члена первой христианской общины, и данная сатириком характеристика этой общины — характеристикой первых христианских общин. Но при детальном рассмотрении описания религиозной общины, которое дает Лукиан, под сомнение попадает принадлежность ее к официальному христианству. К тому же ни один из ранних источников о Перегрине не подтверждает его связь с христианами¹.

В отечественных исследованиях христианская карьера Перегрин никем не оспаривалась, напротив, выражалась неуверенность в отнесении его к числу киников². Тогда как в западных исследованиях этот вопрос поднимался на протяжении XX века неоднократно. В данной статье я планирую рассмотреть и проанализировать взгляды на христианскую карьеру Перегрин, которые в свое время высказывали различные исследователи и попытаться вывести и обосновать свою точку зрения по данному вопросу. Рассмотрение этого вопроса, во-первых, даст нам возможность увидеть некоторые линии воздействия на развитие кинизма в новых исторических условиях, на которые раньше не обращали внимания, и провозвестником которых в среде своих учеников-киников был Перегрин. Во-вторых, позволит обратиться к вопросу об отношении и взаимовлиянии кинизма Римской эпохи и первых христианских общин.

Исследования, относящиеся к христианству Перегрин можно разделить на три основные группы, две из которых можно назвать «исследования про-христианские» и третью — «исследования антихристианские».

¹ Кроме Лукиана, Перегрин упоминают такие античные авторы как Афинагор (Прошение о христианах), Татиан (Речь против эллинов), Тертулиан (К мученикам), Авл Геллий (Аттические ночи, XII).

² И. М. Нахов называет его шарлатаном, иногда даже не включая его в число киников римской эпохи.

К первой группе мы относим те, в которых христианство Перегринна не оспаривается. Основным источником для исследователей здесь является работа Лукиана «О кончине Перегринна». Подтверждением христианства Перегринна служит и греческий лексикон X века, известный под названием Свида, где можно прочесть обвинение Лукиана в том, что он, в своей работе «нападает на христианство и богохульствует, нечестивец, против самого Христа». Свой вклад в решение этого вопроса, бесспорно, вносит и то, что работы Перегринна как христианского апологета цитируются в третьем веке в списке из Мемфиса³. Эти источники дают возможность ряду исследователей приписывать Перегринна в число христиан и смело делать выводы о преемственности христианских идей в кинизме и наоборот⁴. В отечественных исследованиях в этом вопросе большую роль сыграло, на мой взгляд, высказывание Энгельса по поводу памфлета «О кончине Перегринна», что это «лучший источник о первых христианах»⁵. Так, ссылаясь на Энгельса, Ранович ставит это произведение в список произведений античных авторов о христианстве⁶. Свенцицкая И. С. опирается на это произведение в контексте изучения социально-экономического устройства первых христианских общин.

Вторая выделенная нами группа исследователей рассматривает Перегринна не просто как члена христианской общины, пусть даже некоторое время и возглавлявшего ее, а отводит ему лидирующую роль в ранней христианской Церкви. Согласно Каррингтону (Carrington Cliff), повествование Лукиана о Перегринне является несколько стилизованным, завуалированным повествованием об апостоле Павле, и, следовательно, в фигуре Перегринна мы должны видеть фигуру одного из первых апостолов — Павла⁷. Эта точка зрения кажется несколько шокирующей, как и приводимые исследователем доводы в поддержку его теории⁸. Для нас это позиция важна в том смысле, что показывает, как далеко зашла «христианизация» Перегринна.

В XX веке в среде ученых появляются сомнения как по поводу «христианства» Перегринна, так и по поводу компетентности самого Лукиана в области, связанной с религиозными общинами его времени. Работы этих исследователей мы можем отнести к третьей группе — исследований «антихристианских». Так, к примеру, Бетц (Betz H. D.) утверждает, что Лукиан практически ничего не знает о христианах и дает их описание, основываясь на слухах⁹. Бенко (Benko S.) считает что, самонадеянные утверждения Лукиана о христианстве Перегринна вообще не несут в себе какие-либо достоверные сведения¹⁰. Дальше всех идет Эдвардс (Edwards M. J.), который заявляет,

³ Dudley D. A history of cynicism. — Methuen, 1937. — P. 172.

⁴ Эти идеи можно проследить в работах английского исследователя Downing F. G. и работах других исследователей семинара Иисуса.

⁵ См.: Энгельс Ф. К истории первоначального христианства.

⁶ Ранович А. Б. Первоисточники по истории раннего христианства. — М., 1933. — С. 245.

⁷ Carrington C. The Peregrinations of Paul, 1999/ <http://www.geocities.com/Athens/Atrium/3678/PROTEUS5.htm> (дата обращения 10.08.2011).

⁸ Приведу для примера лишь два обоснования, которые основаны на текстуальном сопоставлении Лукиановского текста о Перегринне и Посланий Павла к Коринфянам. 1) «*παῦτα μὸνος αὐτοῦ ὄν*» — «один был всем» или «был во всём всем» (Лукиан, 11) и «*τοὺς πασιῦν ὑεῦονα παῦτα*» — «для всех я сделался всем» (1 Коринфянам, 9:22). 2) способ самоубийства Перегринна через самоожжение и «...отдам тело мое на сожжение» (1 Коринфянам, 13:3).

⁹ См.: Betz H. D. Lukian von Samosata und das Christentum. — *Novum Testamentum*. Vol. 3. — 1959. — P. 229–234;

¹⁰ Benko S. Pagan Rome and the Early Christians, 1984. P. 30–53.

что Перегрин, возможно, не только никогда не был христианином, но даже и не имел с ними какой-либо связи¹¹. Но с кем тогда был связан Перегрин? Членом какой общины он состоял?

Учитывая историко-культурный контекст начала второго тысячелетия новой эпохи и опираясь на данную Лукианом характеристику этой религиозной общины, можно вывести следующие предположения, что это:

- одна из первых христианских общин,
- община про-христианская, то есть, признающая Христа, но отвергнутая впоследствии официальной Церковью и признанная еретической,
- община иудейская, большое число которых было разбросано на территории Сирии, Палестины и Египта после разрушения Второго храма римлянами в 70 году н. э.

Разберем свидетельство Лукиана о христианской карьере Перегрин (11–16) подробнее.

Перегрин в возрасте, приблизительно, 25 лет (120 год н.э.), странствует по Сирии и Палестине. Здесь знакомится с *мудростью христиан*, да так удачно, что становится для них пророком, главой общины, руководителем собраний, законодателем, толкователем книг и даже автором новых, *почитается как бог*, словом, один был всем. Перечисленные должностные обязанности Перегрин в общине свидетельствуют о его высоком авторитете среди единоверцев, но не характеризуют данную общину как христианскую. Что касается толкования и написания книг Перегрином, возможно, речь идет о письмах — подобная практика изложения учения и общения с учениками была распространена в среде, как христиан, так и иудеев. Именование же его *προφήτης*, как отмечает Бремер (Bremmer), во втором веке могло быть использовано в контексте родственном иудаизму скорее, нежели христианству¹². Но главным образом «христианство» Перегрин склоняет в иудаизм то, его почитали как бога. Данное обстоятельство было невозможно в христианской общине, в которой «как бога» уже почитали «распятого софиста» (11). Если только появление Перегрин в общине, если она христианская, могли принять за «второе пришествие», но в этом случае поведение «братьев и сестер» было бы совсем другое, да и ни к чему тогда было бы Перегрину становиться писателем и законодателем этой общины. Поэтому либо «божественность» Перегрин всего лишь броский эпитет Лукиана, не несущий в себе никакого серьезного значения, кроме указания на значимость Перегрин в общине. Либо данная община была иудейского толка, где Перегрин восприняли за миссию и, вследствие чего, поклонялись ему как богу.

Следующие три пассажа повествуют о том, что Перегрин был посажен в тюрьму за принадлежность к данной общине (132 г.) и через 2 года освобожден Юлием Севером, который начинает править в Сирии незадолго до этого. Анализируя причины и способ ареста и освобождения Перегрин, Багнани (Bagnani G.)¹³ настаивает на его связи с иудейской общиной. Дело в том, что Перегрин был арестован не по конкретному обвинению, что имело место в практике ареста христиан в начале второго тысячелетия, а, скажем так, «на общей волне». Наличие же обвинителя, о котором,

¹¹ См.: Edwards M. J. Satire and Verisimilitude: Christianity in Lucian's Peregrinus. — *Historia*. — Vol. 38. — 1989. — P. 89–98;

¹² Bremmer J. N. Peregrinus' christian career. — Brill, 2007. P. 4.

¹³ Bagnani G. Peregrinus Proteus and the Christians. — *Historia*. — Vol. 4. P. 110.

возможно, Лукиан мог просто умолчать, естественным образом предполагает развитие процесса обвинения и осуждения, конечным итогом которого должно было быть либо отречение обвиняемого и его дальнейшее освобождение, либо осуждение и смертный приговор. Однако нигде не сообщается об отречении Перегрин от религиозной общины, членом которой он являлся. Не служат этому доказательством и известные нам сведения его жизни после освобождения, поскольку еще несколько следующих лет он жил на средства этой общины (16). А непосредственно причиной той «общей волны» арестов, по мнению исследователя, могло послужить восстание иудеев под предводительством Бар-Кохбы в 132 году, следствием чего явились многочисленные аресты евреев и людей, которые им симпатизировали. Эта версия кажется весьма правдоподобной. Получается, что Перегрин был осужден за свою симпатию или принадлежность к евреям, что, в свою очередь становится возможным, ни в коем случае не по его национальной принадлежности, а в случае, если принять его членство в некой иудейской секте начала второго столетия. Если не учитывать того факта, что Перегрин был освобожден правителем, по словам Лукиана, склонным к занятию философией. То есть, если в тюрьме он оказался за связь с религиозной общиной, то на свободе за свои философские, но не религиозные воззрения. Таким образом, можно предположить, что Перегрин был связан с некой религиозной общиной, внешне и по учению сходной с общиной иудейской, но знакомой с античной философией и не отвергающей ее а, возможно, даже базирующей на ней свое учение. Как бы то ни было, причина заключения под стражу и освобождения также не свидетельствует в пользу «ортодоксального» христианства Перегрин.

Причина изгнания Перегрин из общины (140 г.) так же не доказывает его связь с христианством — «он был замечен в еде чего-то у них запрещенного» (16). Ведь последователи Христа в вопросах еды были менее категоричны, нежели последователи Закона Моисеева. С одной стороны, это подтверждает связь Перегрин с общиной, следующей предписаниям Моисея, многие из которых касаются запрета на употребление в пищу тех или иных продуктов. С другой же, не стоит забывать, что в это время правила и установления христианской Церкви находятся на начальном этапе. И во многих сектах 2 века, почитающих Христа, вполне можно найти правила относительно каких-либо продуктов.

К тому же его роль в «христианской» общине, как она описывается Лукианом, противоречит наставлениям, переданным в произведении под названием Дидахе — основном корпусе правил и наставлений, которыми должны были руководствоваться христиане в начале II века. *«Всякий апостол, приходящий к вам, пусть будет принят, как Господь. (что, в общем-то, не противоречит и словам Лукиана, относительно роли Перегрин в общине) Но он не должен оставаться более одного дня, (...) апостол пусть ничего не принимает, кроме хлеба (сколько нужно) до места ночлега, но если он будет требовать серебра, он лжепророк»*¹⁴ (а Перегрин довольно длительное время жил за счет общины).

Учитывая причину ареста Перегрин и причину его изгнания из общины, Бagnани приходит к выводу, что это секта эбионитов¹⁵. Действительно, учитывая, что эта секта являлась одной из самых крайних и аскетичных форм иудео-христианства

¹⁴ Дидахе, 11, 4–6, так же ср. Дидахе 10, 12, 13, так же Евсевий Кессарийский Церковная история, 21 «Если мы оставили свое, то возьмем ли чужое?».

¹⁵ Bagnani G. Peregrinus Proteus and the Christians. P. 111.

II века, можно согласиться с мнением исследователя. К тому же, исходя из перевода названия секты как «бедные» (от еврейского «eḅjonim»), вполне оправданным выглядит действие Перегриня, если он является членом данной общины: он подарил все свое имущество городу (15). Впрочем, как и его внешний вид. Однако и дарение имущества, и внешний вид нищего бродяги в порванном плаще, с палкой в руках и сумой за плечами, с длинными волосами и босиком — все это неоспоримые атрибуты и киников еще с эллинистической эпохи. Поэтому основным доказательством данной точки зрения мы можем рассматривать только строгое ограничение в употреблении какого-то продукта в пищу. Но пищевые ограничения были в правилах у многих иудео-христианских общин второго века. К примеру, назореи — довольно древняя иудейская секта¹⁶, воздерживались от винограда и произведенных из него продуктов. У них имелась еще одна интересная практика, исполнение которой, хотя и в несколько модифицированном виде, встречаем у Перегриня. Так в правилах у них было не стричь волос, в чем, кажется, нет ничего особенного, если не учитывать то обстоятельство, что при неисполнении либо нарушении взятого на себя обета член этой секты должен был остричь себе волосы на голове. После 140 года, то есть уже после разрыва с общиной, Перегрин появляется с наполовину обритой головой. Следуя событийной цепочке Лукиана, эту практику Перегрин воспринял у киника Агофобула в Египте, куда он отправился после отлучения из общины. То есть, якобы это действие практиковалось среди киников, к которым Перегрин примкнул в Египте. Однако, учитывая довольно длительный период религиозности Перегриня, не будет ли правомернее считать, что некоторые из перечисленных упражнений он сам привнес египетским киникам? Но не является ли это действие как раз следствием отлучения? Не привнес ли сам Перегрин в кинизм данную практику?

Если мы принимаем это положение, тогда практика удаления волос с головы выходит из разряда просто глупой выходки, как нам это представляет сатирик, и приобретает некое этическое обоснование — покаяние за совершенный проступок. Почему Перегрин обрил только половину головы — вопрос остается открытым. Можно предположить, что это была попытка погнаться за двумя зайцами: вернуть себе благорасположение религиозной общины, с одной стороны (важный денежный источник), и закрепиться в новом статусе киника, с другой. Либо имеет место попытка синтезировать своим обликом религиозные положения иудео-христианской секты с философскими положениями кинизма. Отсутствие свидетельств об исполнении этой практики другими киниками, дает нам право заключить, что практика обривания половины головы является практикой, привнесенной в кинизм Перегриним под влиянием этических идей иудео-христианской общины (возможно, и не прижилась она в кинической среде по тем этическим основаниям, которые в нее мог вкладывать Перегрин). И неправомочно, как это делалось ранее¹⁷, полагать ее основоположником Агафобула. Однако на запрете употреблять в пищу некоторых продуктов и обривании головы выстраиваемая нами связь Перегриня с назореями обрывается.

Гораздо больше связующих звеньев можно найти между Перегриним и религиозной иудео-христианской сектой энкратитов,¹⁸ которую еще Ипполит Римский называл

¹⁶ Руслан Хазарзар утверждает, что эбиониты и назореи — названия одной и той же иудео-христианской секты. См.: Руслан Хазарзар *Иудео-христианство // Сын человеческий*. — М., 2004.

¹⁷ *Dictionnaire des philosophes antiques*. — Vol. 1. — A 36;

¹⁸ Это предположение высказывает и Дидли. См.: Dudley D. *A history of Cynicism*. P. 174;

«больше киники, чем христиане». Во-первых, обращает на себя внимание жесткая критика Татиана — основателя секты в адрес Перегрин¹⁹, на мой взгляд, не исключая личной неприязни, поскольку он критикует не философские воззрения своей жертвы, как в случае с другими философами, но его безмерную жадность и лживость, то есть, за личные качества. Конечно, Татиан нападает на многих философов, но Перегрин в этом списке является единственным его современником. Во-вторых, Татиан синтезировал в своем учении идеи иудаизма, христианства и греческой философии. Этим объясняются и различные параллели выявленные в характеристике религиозной общины, представленной Лукианом, с общинами иудейскими и арест Перегрин²⁰, и упоминание Христа, именование общины христианской, и хорошее знакомство, симпатия Перегрин²¹ к античной философской традиции, причину освобождения его из тюрьмы и вполне закономерный переход в ряды философов.

В § 13 Лукиан выделяет в данной общине «первого законодателя», который и вселил убеждение «братьям и сестрам» поклоняться «распятому софисту». Пилхофер (P. Pilhofer) считает, что здесь речь идет об апостоле Павле²⁰. Однако, исходя из того, что Татиан являлся основателем общины энкратитов, он вполне подходит на роль «первого законодателя», о котором упоминает Лукиан.

То, что члены секты придерживались бедности и строгого аскетизма, отказывались от частной собственности, воздерживались от употребления вина и мяса так же не противоречит этой теории.

Один из важных моментов, который можно вынести из предположительной связи Перегрин²¹ с энкратитами, — это большая роль огня, пожара и сожжения, на котором акцентируют внимание и Иустин, учитель Татиана, и сам Татиан²¹. Это, на мой взгляд, повлияло как на философские взгляды Перегрин²¹ так и сыграло немаловажную роль в инсценировке им своей смерти в 165 году.

Итак, я считаю, что Перегрин не имел связи с «ортодоксальными» христианскими общинами, поэтому его имя не упоминается в каких-либо христианских источниках. Со 120 по 140 года н.э. он был членом и одним из руководителей иудео-христианской секты энкратитов. Нововведения, привнесенные в кинизм Перегрин²¹, являются попыткой синтезировать религиозные идеи энкратитов с кинизмом. Рассмотрение их в этом ключе позволяет видеть в нелепых, по словам Лукиана, выходках Перегрин²¹ переосмысление примирения идей Диогена к новой временной и культурной среде.

¹⁹ Слово к элинам, 25.

²⁰ Pilhofer P. Das Bild der christlichen Germeinden in Lukians Peregrinos//Lukian: der tod des Peregrinos. Ein Scharlatan auf dem Scheiterhaufen. — Darmstadt, 2007.

²¹ См.: Иустин 1 Апология, 20; Татиан Слово к элинам, 3 и др.

М. А. Приходько

ЭЛЕМЕНТЫ ХРИСТИАНСКОЙ ФИЛОСОФИИ КУЛЬТУРЫ В КРИТИКЕ АНТИЧНОГО ИСКУССТВА ТАТИАНОМ АССИРИЙЦЕМ

Христианский апологет второго века Татиан Ассириец в патристической литературе снискал себе славу антагониста античной культуры, крайнего противника эллинской цивилизации. Специфическая особенность позиции Татиана, его полемический ригоризм с наибольшей остротой проявляется в оценке античного искусства. Мы попытаемся показать как в этой полемической позиции апологета формируются первоначальные элементы христианской философии культуры.

Мы считаем, что особое внимание уделяемое апологетом этой теме свидетельствует о его глубоком переживании интуиции «прекрасного» на основе христианского мировоззрения в котором обнаруживается специфичность зарождающейся христианской эстетики. Критика античного искусства Татианом в его «Речи к эллинам», на наш взгляд, является примером раннехристианской рецепции античной культуры, чем и заключается ее значимость с научной точки зрения.

В сочинении «Речь к эллинам»¹, где мы находим изложение взгляда Татиана на античное искусство, апологет противопоставляет «эллинство» и «христианство» как некие культурные формы, для характеристики которых он использует термины *философия* (*φιλοσοφία*) (31; 35; 42), *пайдейя* (*παιδεία*) (35; 31), *полития* (*πολιτία*) (27; 28;). Прямого же упоминания Христа или христианства автор здесь избегает.

«Философией» Татиан называет христианское учение исходя из понимания христианства как истинной, изначально-неповрежденной мудрости и подлинной образованности. «Истинной философией» — христианству, Татиан противопоставляет «ложную» ученость эллинов. В «Речи к эллинам», к термину «философия», довольно близко по смыслу примыкает слово «пайдейя», которое означает на языке античности вместе и образование, и воспитание индивидуума в неразрывной связи с ценностями

¹ Текст «Речи к эллинам» Татиана на русском языке мы приводим по изданию: Ранние отцы Церкви / Перев. прот. П. Преображенского. — Брюссель, 1998. Греческий текст: Migne J. P. Patrologiae Graecae. Vol. 6. — Paris, 1857.

и стандартами определенной культурной общности². Татиан порицает эллинов именно как «воспитателей», которые несправедливо, по его мнению, присвоили себе исключительное право учить и воспитывать. Апологет критикует не столько конкретные античные искусства, сколько саму претензию греков на то, что те имеют совершенную пайдейю. Татиан ставит себе задачу не развенчать саму культуру или образованность как таковую, но показать, что у тех «варваров», которым эллины в ней отказывают, она, «пайдейя», в действительности представлена в наиболее полном и истинном своем выражении³.

Еще более отчетливо содержание формирующейся христианской философии культуры выражается в активно употребляемом Татианом термине «полития», который наиболее полно отражает явления «эллинизма» и «христианства» как цивилизационные категории. Слово «Полития» (и производные от него) в «Речи к эллинам», имеет наибольший уровень обобщения, оно используется Татианом не только в своем традиционном значении — «законодательство», но применяется апологетом для обозначения христианского вероисповедания, а также совокупности всех сторон человеческой жизни, включая язык, ментальность, образование, обычаи и нормы жизни⁴. Христианство для Татиана — полития, которая должна быть единой и общей для всех, но помимо нее существуют и другие политии: эллинов, римлян, варваров, покоящиеся на ложных основаниях.⁵ Одним из пунктов полемики Татиана с эллинами является критика античной риторики. Относительно ораторов, Татиан приводит слова Аристофана: «Это бесплодные виноградные лозы, болтуны, собрание ласточек; искажители искусства» (Р. 1) Апологет в ярких выражениях рисует картину упадка ораторского искусства современной ему эпохи: «Красноречие употребляется на неправду и клевету, продается за деньги» (Р. 1); «в собраниях выступаете с пышностью, а с учением своим прячетесь в улах»; (Р. 26) «льстите начальникам вместо того, чтобы ожидать, когда они сами придут к вам» (Р. 3).

Однако моральная испорченность риториков — это не главная причина осуждения риторики в «Речи к эллинам». Татиан восстает против самого *принципа* профессионального и формализованного подхода к мысли и слову. В речевой способности Татиан видит важное отличие человека от животного, это качество для него является существенным признаком богоподобия. «Через слово,- говорит он,- человек производит устройство сродной ему материи, подобно тому как благоустроил материю Божественный Логос»; «я говорю, а вы слушаете...произнося звуки я хочу привести у вас в порядок ту материю, которая прежде была без порядка» (Р. 5). Искусственная речь для Татиана — заблуждение, противное истине: «Зачем ты поднимаешь войну из — за букв?», — восклицает он, — «зачем скрадываешь произношение их, заикаясь,

² См.: Йегер В. Пайдейя. Воспитание античного грека /Перев. с нем. А. И. Любжина. — Т. 1. — М., 2001. — С. 11–29 и далее.

³ О противопоставлении у Татиана эллинизма и христианства как двух типов образованности см.: Elze M. Tatian und seine Theologie. — Gottingen, 1960. — S. 25 и далее.

⁴ Татиан, выражая готовность дать отчет в любом положении своей веры, торжественно заявляет, что не отречется от угодной Богу политии (μενουσίς μοι τῆς κατὰ θεὸν πολιτείας ἀνεξάρτητου). Обращаясь к воображаемому противнику, апологет говорит: «Я почитаю начальников ничуть не больше чем Бога, и не скрываю того миропонимания, которое имею. Зачем ты советуешь мне согласиться о моем вероисповедании? (φευσασθαί τῆν πολιτείαν) (27).

⁵ Подробно о значении термина *полития* у Татиана см.: Афиногенов Д. Е. К кому обращена апология Татиана? //Вестник древней истории. — 1990. — № 4. — С. 167–174.

подобно афинянам, когда тебе приличнее говорить ближе природе?» (Р. 26). Татиан утверждает, что истина выразима естественной речью, а искусственная речь — это только «буквы, лишённые смысла». В этих незамысловатых выражениях апологета нельзя не заметить протеста против формализованного подхода к регуляции мысли и речи. Достоинство речи апологет видит не в её внешней изоциренности, а в глубине конкретного содержания.

Татиан отмечает существенную черту упадка искусства красноречия — потерю связи с практикой: «К чему у вас строительные орудия, пишет апологет, тогда как не умеете строить? К чему ваши речи, когда вы сами далеки от дел, ибо в счастья надмеваеесь, а в неудачах падаете духом» (Р. 26). Татиан призывает оставить «безумную ярость языка» и обратиться к тому, что «поистине хорошо» (т.е. христианству). «Спешите к нам, — говорит апологет, — желающие научиться, ибо не рассчитываем ни на красноречия, ни на вероятные доказательства, ни на софистические извороты» (Р. 12).

Мы считаем, что вся суть неприятия Татианом искусства красноречия заключается в его словах: «*что ныне признаете справедливым, то в другое время представляете злом*» (Р. 1) Пояснить это положение позволяет следующая характеристика основополагающего принципа риторики, данная С. С. Аверинцевым: «в основе риторики лежит максима — мысль, изреченная по всем правилам красноречия, — есть истина. Любое утверждение и любое отрицание, вплоть до игровых парадоксальных тезисов, выставляемых и защищаемых для демонстрации всемогущества ратора, авторитетно и легитимно по действию нормы искусства. Для риторики совпадают полный догматизм, (тезис каждой речи в её пределах является непрерываемой догмой) и полный адогматизм (поскольку ничто не мешает взять для другой речи противоположный тезис)»⁶.

Мы видим, что Татиан, отвергает релятивистский принцип риторики. С другой стороны, мы вправе предположить, что раннехристианский автор все-таки имеет свое представление об истинном искусстве убеждать. Для Татиана оно заключается вовсе не в какой-либо школьной схеме, но имеет определенные принципы: простоту, искренность и близость естеству. Последнее, на наш взгляд, вполне сопоставимо с критерием истинного красноречия, выдвигаемого Платоном в диалоге «Федр». Здесь говорится о том, что подлинного искусства речи нельзя достичь без познания истины, а также, что правильная речь должна исходить из истинного определения своего предмета и его соответствия действительности (259e-260e). Однако, в отличие от Платона, видевшего суть красноречия в искусстве разума переходить от частного к общему и от общего к частному, христианское постижение истины через веру дает Татиану основание утверждать преобразующую силу слова вне рамок рационалистического искусства, а именно, в его сопричастности Слову Божественному.

Еще одним объектом критики Татиана является античный театр. Апологет осуждает театральные зрелища за аморальность, ложь и нечестие. Автор находит отвратительными представления, где со сцены учат людей «срамным делам» и неприличным вещам. Однако Татиана возмущает не только безнравственность театра, но сама профессия актера, «по наружности представляющего то, чего у него нет внутри», а также и принцип игры актера — смена масок: «То Афродиты, то Аполлона, то он предается неге, то сверкает глазами, то размахивает руками и неистовствует с грязным лицом» (Р. 22).

⁶ Аверинцев С. С. Античная риторика и судьбы античного рационализма // Аверинцев С. С. Образ античности: сборник статей. — СПб., 2004. — С. 24.

Общеизвестно, что античные драматические жанры детерминированы в своем подходе к характеристике человека употреблением маски и что сами слова, передающие в «классических» языках понятие личности (просопон, персона), обозначают театральную маску и театральную роль. По словам С. С. Аверинцева: «маска, которая передает облик лица овеществлено, объективно, как полный набор и специфическое чередование выпуклостей и впадин в единожды напечатленном отпечатке печати предполагает, что человек *детерминирован* в своих самопроявлениях своей природой и нравом»⁷. В Татиановой критике актерства нельзя не почувствовать некоего экзистенциального переживания, которое выходит за рамки античного понимания человека будучи основана на его опыте личностной свободы открытой ему христианством.

Личностный статус своей позиции Татиан определяет так: «Не хочу разевать рот от удивления, когда многие поют, не хочу, чтобы тот, кто делает кривления и неестественные движения возбудил во мне те же страсти» (Р. 22). Здесь апологет заявляет свою чуждость тому дионисийскому воодушевлению, которое охватывало зрителей античного театра. Мы видим протест нового христианского сознания обнаруживавшего свою инаковость духовным устоям античного мира. Вернер Йегер комментирует эту особенность античного театра следующим образом: «Стихийные порывы безумного дионисийского опьянения, которые во всей сфере античной традиции остаются единственными внутренне подлинными свидетельствами этого чуждого нам оргиастического восторга: даже и в наше время они заставляют содрогнуться от предчувствия божественной власти Диониса над душами охваченными его неистовством»⁸. Таковое воздействие театрального представления Татиан находит противоречащим своей свободе. В этой позиции апологета мы видим заявление о себе нового понимания свободы, как внутренней духовной (экзистенциальной) основы бытия человека, как осуществления богоподобия.

В русле критики античного искусства Татиан затрагивает проблему зрелища в ее общем существе на конкретном примере гладиаторских боев. Апологет недоумевает по поводу смысла и значения кровавых представлений: «Свидетели сидят, а гладиаторы бьются один на один *без всякой видимой причины и никто не приходит им на помощь*» (Р. 23). Татиан показывает, что для него неприемлем *сам принцип* зрелища — эгоцентрического взгляда на действительность как постороннюю субъекту. В этом вновь апологет демонстрирует нам специфику христианской ментальности. «Зрелищный» подход к миру — доминанта всей античной культуры и жизни в основе которого лежит «теоретический» взгляд на действительность, рассматривание действительности отстраненно⁹, отторгается Татианом, который заявляет о принципиально ином мироощущении — историческом, где человек является не наблюдателем, а участником мирового процесса несущим определенную ответственность за него.

Свое эстетическое видение апологет излагает в немногих, но весьма значимых словах. В «Речи к эллинам» Татиан в противовес эллинскому искусству приводит пример целомудренных девиц христианок, сидящих за прялками и поющих боже-

⁷ Аверинцев С. С. Греческая литература и ближневосточная словесность (противостояние и встреча двух творческих принципов) // Типология и взаимосвязи литератур древнего мира. — М., 1971. Аверинцев С. С. Риторика и истоки европейской литературной традиции: сборник статей. — М., 1995. — С. 25.

⁸ Йегер В. Пайдейя. Воспитание античного грека... С. 408.

⁹ См. напр.: Цицерон. Тускуланские беседы V, 3,8–9.

ственные песни. Здесь мы видим три критерия, которые Татиан противопоставляет античному искусству: целомудрие, пользу, теоцентричность. Можно предположить, что это критерии истинного искусства для Татиана. Эллинов Татиан призывает оставить греховное творчество и искать того, что поистине прекрасно, и не гнушаться нашим (христианским) образом жизни (πολιτία) (Orat.33). Понятие о прекрасном у Татиана, как мы видим, органично и неразрывно связывается с самой жизнью, что показывает в нем наличие переживания мира в его историчности, что существенно отличается от античного понимания мира как структуры.

Татиан проявляет поразительную пронизательность, улавливая, что пантеистическое отождествление Бога и мира является в то же время недопустимым присвоением человеком неподобающего ему божественного статуса: «человека, пишет он, нужно почитать по-человечески; но бояться должно только Бога, которого нельзя видеть человеческими глазами и выразить никаким искусством» (Р.4). Здесь же апологетом имплицитно выражается неприемлемость существеннейшей части античного искусства — пластически-объективирующего описания — «экфрасиса». Именно эта, наглядно проявляющаяся в античном искусстве тенденция и вызывала резкое неприятие апологета.

Анализ основных положений в критике Татианом античного искусства приводит нас к следующим выводам. Главной движущей силой в критике апологетом античного искусства является глубокое религиозное переживание личностной свободы. Неприятие Татианом античного индивидуализма, с особой силой проявляющегося в сфере искусства, ярко характеризует его христианскую позицию. Здесь проявляются его глубочайшие христианские интуиции: видение высокого богоподобного достоинства человека и вытекающее отсюда новое понимание сущности искусства и культуры в целом: искусство должно соответствовать богоподобному достоинству человека, не замыкать человека в пределах тварного мира, а поднимать его над ним и приводить к Богу — подлинному источнику всякого творчества и всякой культуры.

М. С. Сильян

СТАНОВЛЕНИЕ ПОНЯТИЯ «ИНТЕНЦИОНАЛЬНОСТЬ» И ФИЛОСОФИЯ БЛАЖЕННОГО АВГУСТИНА

Целью данного текста является, с одной стороны, комментарий к работе Джорджо Агамбена «Детство и история», до сих пор не переведённой на русский язык¹. С другой стороны, этот доклад представляет собой попытку продолжить работу по разграничению и определению особенностей неоплатонического и раннехристианского мирозерцаний. Начало этому исследованию в XX в. положено Андерсом Нигреном и Джоном Хиллари Армстронгом²; проблематика привлекла к себе широкое внимание после популяризации трудов Фридриха Ницше.

Разграничение христианского и эллинского мировоззрений приводит нас к необходимости анализа понятия интенциональности (о причинах столь резкого перехода речь пойдёт ниже), центрального, по словам Р. Ингардена, в феноменологии Гуссерля³. Очевидна связь этого понятия с учением о сознании как феномене, основной характеристикой которого является направленность; гегелевская «Феноменология духа» и «Размышления» Декарта являют собой пример атрибутации сознания в качестве интенциональности. Выход в феноменологии Гуссерля на первый план понятия интенциональности, таким образом, характеризует постоянное внутреннее присутствие проблемы отождествления сознания и направленности. Последняя же образует одну из базовых отличительных особенностей всей новоевропейской философии и может быть по праву названа её «путеводной нитью». Эдмунд Гуссерль ставит акцент на разомкнутости «я» как сущностном определении последнего⁴. Учение ещё одного — помимо Адольфа Райнаха — «отца-основателя» феноменологического движения, Макса Шелера, связывает понятия интенциональности и любви⁵; именно эта связь, в свою очередь, подводит к вопросу о преимственности платоновского учения об эроте. Каково соот-

¹ Agamben G. *Infancy and History*. — London, New York, Verso, 1993.

² См., например, Armstrong A. H. *Platonic Eros and Christian Agape* // *The Downside Review*. — № 255. — Bath, 1961. — Pp. 101–121.

³ Ингарден. Р. Введение в феноменологию Эдмунда Гуссерля. — М., 1999. — С. 15.

⁴ Гуссерль Э. *Логические исследования*. — Т. 2. — Ч. 1. — М., 2001. С. 342–354.

⁵ Подробнее: Шелер М. *Ordo amoris* // Шелер М. *Избранные произведения*. М., 1994.

ношение понятий интенциональности и эроса? Можно ли говорить о преемственности проблематики от Платона и неоплатоников вплоть до новоевропейской метафизики?

Тезис, на демонстрацию которого направлен этот текст, имеет смысл озвучить в самом начале разговора: феноменологическое учение об интенциональности, связанное с содержанием понятия сознания, выводимо из мировоззрения раннехристианских авторов. Последнее, в свою очередь, поддаётся анализу лишь с учётом противопоставления греческой философии, важнейшим понятием которой является *ἔρως*.

Оба понятия, *ἔρως* и интенциональность, обозначают определённый способ присутствия сущего. Платоновское учение об *ἔρως*, изложенное в «Пире», было впоследствии выдвинуто на первый план неоплатониками Порфирием и Проклом; для них *ἔρως* является характеристикой сущего, которая подразумевает бытие последнего в виду своей причины-αἰτία; сущее поддаётся «счёту» (или о нём можно изречь ответственное слово — «я так считаю»), лишь в силу причастности своей идее (корень «*feit-fid*», тот же, что и в русском «видеть»), которая, в свою очередь, не может воплотиться в полной мере — и, одновременно, всегда понятна лишь исчерпывающим образом. Бытие сущего возможно только в устремлении к принципу устойчивости, а значит, всякое сущее в том, что оно сущее, имеет своим основным свойством устремлённость к бытию вообще или Единому (хотя возможность встречи с объектом порыва для различных ступеней космической иерархии различна и зависит, в частности, от «готовности» сущего к слиянию с Единым). Единое, понятое как последняя причина, есть Благо.

В платоновском «Тимее» мы находим разграничение трёх способов бытия сущего: собственно бытие (или бытие устойчивым и самождественным), становление и «пространство» (в переводе Сергея Сергеевича Аверинцева; *Plat. Tim., 52d*). В оригинале читаем: *χώρα*; Ф. Корнфорд в своём переводе поясняет: *χώρα* отличается от *τόπος* тем, что в ней уже присутствует нечто⁶; это «пространство-для-заполнения». В *χώρα*, таким образом, Единое в качестве пра-цели (*Ur-Ziel*) уже дано; его трансцендентность есть лишь одинаковая удалённость от становящегося; сущее, однако, «имеет в виду» самождественное бытие и лишь в силу этого может мыслиться — и удостоверить своё «есть». Единое же, будучи гарантом мыслимости космоса и, одновременно, его соразмерного устройства (в котором все части упорядочены как в дорогом украшении), вынесено за границы мира лишь условно; мера каждого отдельного сущего, оно уже-при-нём: то же мы встречаем через почти два тысячелетия у Николая Кузанского, обвинённого — вполне справедливо — в пантеизме⁷. Единое Прокла и Платона внутрикосмично потому, что эманация Первопринципа, в отличие от творения в христианской догматике, носит необходимый характер и космос является развёртыванием силы-могущества (*δύναμις*) Единого. В показательстве своей совершенности-завершённости оно обеспечивает замкнутость и счётность каждого сущего.

Понятие возвращения, как показывает Вернер Байервальтес, занимает в неоплатонизме — вполне созвучно учению самого Платона — центральное место⁸. Космос,

⁶ Cornford F. M. *Plato's Cosmology*. — Indianapolis, Cambridge, Hackett Publishing Company, 1997. — P. 200.

⁷ Влияние Прокла на Николая Кузанского подтверждается ссылками в трудах последнего вроде следующей: Nicholas of Cusa. *On God as Non-Other*. /Ed. by Jasper Hopkins. — Minneapolis, University of Minnesota Press, 1979. — Pp. 30–31.

⁸ Beierwaltes W. *Proklos: Grundzüge seiner Metaphysik*. — Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1965. Pp. 182–184

который воспринимается греком как вечный и замкнутый, должен иметь замкнутое — замыкающееся на себе — совершенное (от *vert-*; см. русское «верчу») первоначало. Аристотелевская концепция единства двух значений слова *δύναμις*, формально «подогнанная» под неоплатоническую версию греческой учёности, играет, тем не менее, важную роль в понимании учения об эманации: последняя совершается в силу присутствия в Едином как мощи, так и пассивной возможности⁹. Сущее, устремлённое к своему Благу, в пространстве для становления уже имеет цель (обращает внимание, в данном случае, многозначность слова *αἴτια*: и цель, и причина).

Платонизм блаженного Августина имеет иную основу (пред-рассудок, по Гадамеру); для него характерно понимание мира как твари и «аксиологического оврага» по сравнению с вершиной первой Ценности¹⁰. Мы можем довериться в анализе основ христианского вероучения Ницше, первые 20 лет жизни которого ознаменованы, по словам Г. Гессе, искренней набожностью и блестящим знанием христианского богословия: учение об аскетизме и развитие монашества имеет тесную взаимосвязь с духом христианского вероучения и отторжением естественного как враждебного (в «невидимой брани»). Бог раннего христианства воспринимается абсолютно трансцендентным, являющим своё присутствие только в Промысле и чуде — которые, однако, закрыты для рационального объяснения.

Адресат августиновой «Исповеди» парадоксально сочетает два противоположных момента: он не может быть соотносён с тварным миром, но *должен* быть с ним соотносён в силу атрибутации Его как Блага и Ценности¹¹ (Ценность есть лишь в отношении к чему-либо, отличному от себя самой). Понимание трансцендентного Бога как Ценности влечёт за собой необходимость для выносящего суждение опираться на слово Откровения, в котором Ценность, не раскрывая себя, о себе свидетельствует. В таком случае мир *размыкается* в порыве к недостижимой Цели-Благу как онтологически, так и исторически, в эсхатологическом ожидании Последней Оценки. Именно теперь мир воспринят как интенция от ничто к Божеству, и привилегированное место в нём занимает человек. Отныне последний должен стать *историей себя* и свести воедино память — залог опыта — и возможность осмысленной оценки, что принципиально невозможно для грека гомеровской эпохи и вряд ли возможно для грека эпохи эллинизма.

Понимание мира как разомкнутости, связанное с зарождением понятия *mens*, можно назвать преддверием и условием эмпирического исследования природы. Единое, которое присутствует в космосе и обеспечивает его счётность, даёт основание для понимания науки в качестве исследования *τι ἔστι* сущего или сущности; разграничение

⁹ Gersh S. From Yamblichus to Eriugena. — Leiden, Brill, 1978. — P. 45. Об аристотелевском понятии *δύναμις* см. Аристотель. Метафизика. — М., 2006. С. 158–159. Подробный комментарий к использованию понятия Аристотелем можно найти здесь: Лосев А. Ф. Учение Аристотеля о потенции и энергии (толкование IX-ой книги «Метафизики») // Аристотель. Метафизика. Переводы. Комментарии. Толкования. — СПб., Киев, 2002. Сс. 699–718.

¹⁰ Блаженный Августин. Исповедь. — М., 2007. — С. 182: «Я рассмотрел всё стоящее ниже Тебя и увидел, что о нём нельзя сказать ни того, что оно существует, ни того, что его нет: оно существует, потому что всё от Тебя, и его нет, потому что это не то, что Ты».

¹¹ Здесь важно сделать — в качестве схолии — замечание об употреблении термина «ценность» в докладе: понятие ценности связывается с греческим «ἄξις» от «ἄξιω», полагать, считать. Аксиома ценна сама по себе и, в свою очередь, обосновывает всякое суждение. Под ценностью, в таком случае, подразумевается основание для вынесения суждения.

ждущего оценки космоса и Ценности означает подлинное их соотнесение. Для того чтобы осознать *mens* понимающей и присутствующей-у-истины инстанцией, достаточно лишь перенести акцент с самой Ценности на душу, которая имеет с Божеством непосредственную связь и теперь становится «ядром» человеческого существа, образуя *mens*; при этом, как показывает пример Декарта (а именно, обоснование очевидности и истинности аксиом в «*Meditationes*»), атеизм не является единственным возможным следствием такой позиции.

Мир новоевропейской науки остаётся миром интенции; теперь, однако, это интенция-сознание; для неё мир дан, прежде всего, в памяти и опыте или осмысленной памяти. Понятие, которое уже у Локка становится обозначением объекта наук о духе (*mind*), человек-личность, обладающий собственной историей, волей и эмоциями, этимологически отсылает к связанности мира субъектом. В мире наблюдатель готов узнать себя: *mens* родственно *memini*, помнить, и русскому «память»¹²; мир *est* в качестве истории — индивидуальной исповедальной или вселенской Священной. *Mens* или акт направленности, «сопровожающий все восприятия» и относящий многообразие фактов к единому «подлежащему» есть явление небывалое и незнакомое античному миру: как пишет Р. Онианс, идея человека для представителя античного мировоззрения не была тесно связана с одним определённым понятием¹³ (как сегодня оно отсылает к понятию личности).

В основе мирозерцания блаженного Августина лежит представление о душе, которая обладает индивидуальной памятью, обеспечивающей континуальность «я», способностью суждения относительно запомненного и, следовательно, наличествующей в мире опыта. Предпосылки к появлению эмпирически ориентированной науки и понятия сознания находятся в самом центре христианского вероучения: история как совокупность событий, прошедших ценз ценности, «скреплённая» отнесением её — со всей неповторимой эмоциональной окраской и ассоциативными связями — к единому подлежащему невозможна без наличия субъекта истории, в котором недостаточный сам по себе мир представлял бы целостным и наполненным смыслом.

¹² Etymological Dictionary of Latin and Other Italic Languages / Ed. by Michiel de Vaan. — Boston, Leiden, 2008. P. 372.

¹³ Онианс Р. На коленях богов. — М., 1999. С. 111–183.

О. Э. Душин

**ПРОБЛЕМА ИМЕНИ БОГА
В ХРИСТИАНСКОМ НЕОПЛАТОНИЗМЕ:
ДИОНИСИЙ АРЕОПАГИТ, АНСЕЛЬМ КЕНТЕРБЕРИЙСКИЙ
И РУССКОЕ ИМЯСЛАВИЕ**

Всякое обращение к историко-философским проблемам требует актуализации их содержания в рамках современного дискурса. Сегодня система историко-философских предпочтений приобретает все более специализированный характер, но при этом трудно выявить доминирующие тенденции и однозначно расставить приоритеты. В целом, складывается интерес к традиционным академическим научным методологиям и проблемам, меняется язык заявляемых конференций, названий секций, докладов. Спецификация современной мысли в России ставит проблему философского языка, который по определению является исходным началом культуры, выступает условием общественной солидарности и взаимопонимания. Более того, отечественная мысль всегда была укоренена в те или иные формы религиозности и своеобразной веры, характеризовалась принципиальной неотрефлексированностью ее основополагающих постулатов, что получило выражение в особых когнитивных и вербальных практиках.

Вопрос о корреляции имени и вещи восходит к платоновскому диалогу «Кратил». Это произведение является достаточно сложным по композиции и содержанию, но, так или иначе, именно в нем Платон очерчивает контуры данной проблемы: имя — вещь (ее природа) — сущность («усия», «эйдос»), фонологические и этимологические измерения имени и т.д. Затем она развивается в работах Аристотеля «Категории» и «Об истолковании», в учении стоиков о мировом Логосе, и транслируется в рамках поздней Античности вплоть до Боэция со всеми его комментариями.

Так как грамматика, риторика и диалектика становятся основой средневекового образования в рамках системы *trivium*'а, то проблема имени (слова) и вещи (ее сущности) приобретает широкую популярность и в первых городских школах, а затем и в университетах, послужив истоком для спора об универсалиях. В этой связи можно вспомнить об Абеляре, который преобразовал логико-грамматический дискурс формирующейся схоластики, придав диалектике (формальной логике) приоритетный характер в системе средневековой учености. Все эти споры о статусе и значении человеческой природы, о Платоне и Сократе, о *significatio* и *nominatio*, о логической процедуре *suppositio* и определили особенность схолистического сознания.

В рамках поставленной задачи суть заключается не просто в «споре о словах», за что обычно критиковали схоластику, но в понимании того, что есть уникальное имя, которое само по себе является фундаментальной проблемой: имя «Бог». Тема именованного Бога звучит рефреном в легендарном трактате «О Божественных Именах», важнейшем в корпусе сочинений *Areopagiticum*. Данные тексты, как известно, приобрели широкое хождение не только на Востоке, но и на Западе. На них впервые ссылается папа Григорий Великий, а переводит знаменитый Иоанн Скот Эриугена, к ним обращались самые выдающиеся средневековые западные богословы Гуго Сен-Викторский, Роберт Гроссетест, Альберт Великий, Фома Аквинский, Бонавентура. Однако Дунс Скот, например, иронично заметил: «У нас нет высшей любви к отрицаниям»¹. Так или иначе, эти работы в значительной мере сформировали традицию средневекового христианского неоплатонизма.

Обращаясь к Дионисию Ареопагиту, следует подчеркнуть, что древние религиозные практики предполагали сакрализацию имен богов, тогда как в традиции иудейского и христианского богословия первостепенное значение приобрела библейская формула из книги Исход 3; 14 «Я есмь Сущий» (Сый; I am that I am), послужившая основой для различного рода интерпретаций (у Иоанна Дамаскина как «море сущности — беспредельное и неограниченное», у Фомы Аквинского как *actus purus*). В трактате «О Божественных именах» данное имя также произносится, а рядом звучат: «Жизнь», «Свет», «Бог», «Истина» и другие, соответствующие известным библейским именованностям. В целом, здесь нет выделенного главного определяющего имени. Это именно практика именованности, которая столь же позитивна и приемлема, сколь и негативна и несовершенна. Поэтому в тексте встречается положение: «...к познанию Сокровеннейшего мы можем приступить лишь отказавшись от какой бы то ни было умственной деятельности».² Именованность Бога — это сверхрациональная практика молитвы, мистики света, оборачиваний света и мрака, «познание неведением», это — просветление, обожение и т.д., что отнюдь не отвергает вполне логичных и достаточно рациональных рассуждений о сути зла, коей как раз и нет у зла, представленных в данном сочинении. Таким образом, путь Дионисия — это путь христианского платоника, а, например, стратегия Иоанна Дамаскина — это аристотелизм, не зря он был автором «Диалектики», комментария на аристотелевские «Категории». Для него знание о Боге естественно присуще нам, хотя многое из Божественного превышает ограниченные способности человеческого разума. И все-таки мы говорим о Боге, пусть и в пределах наших лимитированных возможностей. В этом плане он ищет перспективы положительного Богооткровения в творении и в Писании, что наследует Фома Аквинат, который высоко ценил и часто ссылался на тексты корпуса Ареопагитикум, и на работы Иоанна Дамаскина. Однако самый важный латинский автор для нашей темы — это Ансельм Кентерберийский с его неизменно загадочным «онтологическим» аргументом, как назвал его Кант.

Прежде всего, следует отметить, что глава XXII трактата «Прослогион» напоминает самим своим названием о том, что «Он один есть то, что Он есть, и Тот, Кто Он есть», отсылая к Вульгате («Ego sum qui sum»). Кроме того, необходимо признать, что логика рассуждений Ансельма в его знаменитом доказательстве существования Бога весьма

¹ *Ordinatio* I.3.1.1.–2.n.10.

² Дионисий Ареопагит. О Божественных именах // *Общественная мысль: исследования и публикации*. — Вып. II. — М., 1990. — С. 168.

проста, но в этом и заключается его гениальность. Если безумец говорит, что «Бога нет» (Пс. 13, 1; 52, 1), то он безумец, так как для того, чтобы сказать, что чего-то нет, мы, по крайней мере, должны иметь понятие о том, о чем мы говорим, а понятие Бога — это «нечто, больше чего нельзя ничего себе представить».³ Конечно, такого рода логика на первый взгляд представляется совершенно правильной и обоснованной, за исключением предложенного определения понятия Бога, так как, по сути, оно имплицитно в наш разум как бы осознаваемое понятие бесконечности, что, собственно, отмечал еще Фома Аквинат. Разумеется, что для Ансельма данное понятие является исключительным, уникальным, единственным, демонстрации чего посвящена большая часть трактата, поэтому иронично-шутливая критика монаха из Мармутье о представлении в воображении прекрасного острова и, соответственно, его необходимом существовании абсолютно не работает. По сути, к Ансельму ближе всего находится Декарт, для которого существование Бога являлось своеобразным гарантом правильности нашего познания и условием самой мысли человека, в бесконечной перспективе совершенствования познавательных возможностей которой и заключена суть Божественности. Но при этом Бог не способен творить чудеса. Таким образом, можно сказать, что Ансельм, которого, как известно, называли «вторым Августином», как и Декарт, отказывавшийся от признания влияния Августина, но так или иначе отчасти воспроизводивший его мысли, являются платониками, но в специфически западном логико-дискурсивном значении, когда именно из понятия (идеи) Бога выводится его существование. Иная практика была реализована в традиции русского имяславия.

Традиция имяславия, как известно, восходит к движению русских монахов на Афоне, для них она закончилась жестким процессом наказаний и преследований, вывозом с Афона главных предводителей, событием, состоявшимся еще до печально известного «философского» парохода. Это была именно практика, так как она опиралась на молитвенные процедуры исихастов (Иисусова молитва). Затем она была воспринята и продолжена в философском течении, представленном о. Павлом Флоренским, о. Сергием Булгаковым, А. Ф. Лосевым и в определенном смысле В. В. Библихиным. Данное направление, по меткой характеристике С. С. Хоружего, получило название «московской школы христианского неоплатонизма в эпоху Серебряного века русской культуры». Все эти авторы написали трактаты, которые напрямую или опосредованно были связаны с философией имени. Но суть дела состоит не просто в философии имени, а в наличии определенного и исключительного имени, о котором они, следуя афонским монахам, говорили — это имя Бога, в котором пребывает Божественная энергия. С позиции христианской ортодоксии их богословские поиски были осуждены, так как в них подменяется имя и его смысл, значение, как это прописано в соответствующих церковных постановлениях, возникает опасность своего рода магизма, замены истинной практики исихии, основанной на исключительно личном опыте Богообщения, магическими формами заклинаний.

Не внедряясь в содержание данных споров, необходимо обратиться к культурно-историческим контекстам того времени, ведь признание тайны самого имени Бога и обращение к его сакрально-энергичной сущности позволяло в условиях жестких религиозных репрессий, развернувшихся с приходом Советской власти, отстаивать значение живой практики религиозной жизни, сохранять преемственность традиций, утверждая несокрушимую силу веры. Кроме того, тайна имени Бога, к которой апел-

³ Ансельм Кентерберийский. Сочинения. — М., 1995. — С. 128.

лировали имяславцы, позволяет преодолеть и некоторые формы «тонкого» и глубоко продуманного атеизма, сформировавшиеся в девятнадцатом столетии, в частности, в работах Фридриха Ницше. Хорошо известно, что Ницше был воспитан в христианской пастырской семье, и сам в детстве мечтал стать священником. В своих письмах к Петру Гасту он признавал, что многим обязан христианству. В этой связи его критика христианской религиозности представляется весьма мощной и интересной, не просто циничной, ироничной, или сатиричной, но в подлинном смысле пережитой и прочувствованной, как все философствование Ницше. «Бог умер», и именно в этом событии свершается судьба западной культуры, так как на данном постулате строится «переоценка всех прежних ценностей» и грядущая борьба за мировоззрение. Тем самым, Ницше провозглашает Бога заложником человеческой культуры, по сути, для него Бог — это то, что выдумали люди, чтобы утвердить те или иные формы власти, репрессивной стадной морали и т.п. При этом выносятся за скобки и сакральная сущность Бога, и непостижимая тайна Его Имени и Бытия, и сверхсущее призвание христианской Церкви как *unio mistica*, и, самое главное, уникальный личный опыт Богообщения с Христом как Воплотившимся Словом.

Данные размышления представлены в качестве приглашения к дискуссии и не претендуют на строгую и завершенную концепцию, но, тем не менее, позволяют увидеть традицию русской мысли в перспективе развития неоплатонизма и в преломлении одной из важнейших тем христианского богословия.

Е. А. Маковецкий

ПОРЯДОК ЧЕЛОВЕКА В ДИАЛОГАХ О БЕССМЕРТИИ¹

Кроме общей темы оба диалога сближает их очевидная терапевтическая направленность: они представляют собой утешение философией. Причём утешают в диалогах не тех, кто стоит на пороге смерти, а тех, кто остаётся среди живых, и утешают как раз умирающие. Утешение это строится исходя из прояснения порядка человеческого бытия. Это не утешение-отвлечение или утешение-заговаривание, а именно утешение-разъяснение того факта, что бояться нечего. Мы можем предложить три основных положения, разворачиваемых в обоих диалогах, исходя из которых знание природы человека может в достаточной мере сослужить утешительную службу.

Во-первых, сама возможность утешения философией — это следствие того факта, что «человек — есть словесное живое существо»². Если смерть совершается человеком не в одиночку (точно так же как и рождение), если эта связь с соучастниками так легко узнаётся нами в плачевном модусе печали, то должен же быть и явный, не удушающий, а, наоборот, освобождающий модус этой связи. Таким модусом и оказывается слово: слово как именование и ласка при рождении, слово как успокоение и память в случае смерти. Не в этом ли заключена глубокая правда двух диалогов о бессмертии души? И не сам ли факт словесности человеческой природы является прямым доказательством бессмертия человека?

Во-вторых, в диалогах мы встречаем два образа чистоты человеческой природы, гарантирующей бессмертие. В «Федоне» есть мифологический образ обретения чистоты, связанный с концепцией расплаты: образ подземных рек³. Образ же чистоты, который

¹ В статье рассматриваются два диалога: «Федон» Платона и «О Душе и Воскресении, разговор с сестрою Макриною» св. Григория Нисского. Макрина — старшая сестра великих каппадокийцев свв. Василия Великого и Григория Нисского. Повествование о её жизни было написано Григорием Нисским вскоре после её смерти (в 380 г). Обстоятельства рассматриваемого нами диалога там описаны. Само «Послание о жизни святой Макрины» было подготовлено и прекрасно откомментировано Т. Л. Александровой: Свт. Григорий Нисский. Послание о жизни святой Макрины. — М., 2002.

² Св. Григорий Нисский. О Душе и Воскресении, разговор с сестрою Макриною // Творения святых отцов в русском переводе. — М., 1862. — Т. 40. — С. 234.

³ Федон. 111d-114b.

мы находим у Макрины, — не неслиянные реки, а зеркало: «душа... войдёт снова сама в себя, и в точности увидит себя, какова она по естеству, в собственной красоте, как бы в зеркале, или в изображении, усмотрит первообраз»⁴. В обоих случаях чистота — результат прояснения порядка человеческого бытия. И несмотря на то, что в двух диалогах мы встречаем два разных образа чистоты, утешительный исход рассуждений о чистоте один и тот же: ни с Сократом, ни с Василием, ни с Макриной ничего плохого случиться не может. Потому что душа первого, подготовленная к смерти философией без всякого сомнения окажется в чистейшем эфире. Жизни же Василия с Макриною, являясь образцом устремлённости к Благому, разумного повелевания страстями, представляют собой чистейшие зеркала, в которых, без сомнения, отражается Первообраз.

В-третьих, парадоксальным образом именно тело оказывается отправным и конечным пунктом разговора о бессмертии души. Может ли быть разговор о бессмертии, без деления на душу и тело? Для св. Григория, очевидно, нет, ведь без истории соблазнённой свободы бессмертие не ставилось бы под вопрос, оно не было бы потеряно. Нет этого деления, значит нет и греха, нет и смерти. А если было изгнание из Рая, то есть уже и нынешнее человеческое тело, и смерть; стало быть, возможно и такое время душевного смятения, когда нужны доказательства бессмертия души.

«Смерть есть отделение души от тела»⁵, — определяет Сократ в «Федоне». Но почему «те, кто подлинно предан философии, заняты на самом деле только одним — умиранием и смертью»⁶? Почему «именно в том прежде всего обнаруживает себя философ, что освобождает душу от общения с телом в несравненно большей степени, чем любой другой из людей»⁷? Почему, наконец, «душа философа решительно презирует тело и бежит от него, стараясь остаться наедине с собою»⁸? Философ, рассуждает Сократ, отказываясь от всякого рода телесных наслаждений, заботясь только о душе, уже при жизни стоит «на подорожке к смерти». Только не давая телу себя вводить в заблуждение, душа и может коснуться истинного бытия. Это так, ведь не глазами же мы видим справедливое само по себе или само по себе прекрасное. Так и складывается отношение философа к телу: предмет его желаний — истина, а тело её усмотрению только мешает, так что «достигнуть чистого знания чего бы то ни было мы не можем иначе как отрешившись от тела и созерцая вещи сами по себе самую по себе душой»⁹.

Обратимся к другому моменту отношения души и тела, на котором построен весь второй аргумент о бессмертии, — к припоминанию¹⁰. Мы никогда не встречаем, например, совершенно равных вещей, но идея равенства у нас есть, что и позволяет производить сравнение. Значит, мы приобретаем эту идею ещё до рождения. Но одно дело, если бы мы приобретали такое знание о «бытии самом по себе», когда наши души, ещё не обременённые телами, обретались в чистейшем эфире. Но из обосновывающего мифа, рассказываемого Сократом в заключении диалога, становится ясно, что души людей совершенно очистившихся при помощи философии попадают в это

⁴ Св. Григорий Нисский. О Душе и Воскресении... С. 267.

⁵ Федон, 64с.

⁶ Федон, 64а.

⁷ Федон, 64е-65а.

⁸ Федон, 64d.

⁹ Федон, 64d-e.

¹⁰ «... всякий раз, когда вид одной вещи вызывает у тебя мысль о другой, либо сходной с первой, либо несходной, — это припоминание» (Федон, 64с).

царство блаженства навсегда, они выпадают уже из вечного порядка метемпсихоза, круг перерождений для них размыкается. Т.е. это не они припоминают, тогда как же душа получила это знание? «И если, узнав однажды, мы уже не забываем, то всякий раз мы должны рождаться, владея этим знанием, и хранить его до конца жизни.»¹¹ Если это однажды не может случиться в царстве эфира, значит оно случается в царстве воздуха: здесь на земле, там где душа как раз и обременена телом. Есть ещё и третий вариант, можно узнать ещё и в Аиде, но что можно знать в безвидном, когда все виды блага закрыты, там бродят тени, а не сияют идеи? Значит однажды, при одной из своих жизней, человек, или чем он в тот момент является, узнает, скажем, идею равенства. Но ведь это будет значить, что бытие само по себе как раз-таки при наличии (пусть не благодаря, а вопреки) тела и постигается.

Этот странный, ввиду логики вводной части диалога, вывод не кажется таким странным, если вспомнить, за что из воображаемого государства изгоняются иные поэты и художники. Они изгоняются за ложный мимесис, за производство ненужного, за создание того, что не приводит к благу, а существует только благодаря некоему обману, существует по видимости, а не на самом деле. Эти призраки очень похожи на идеи, если мыслить идею в отрыве от вещи, а не в символическом единстве с ней. Такой художник рисует уздечку вроде бы как таковую, но не будучи ни всадником, ни изготовителем уздечек, он совсем, — утверждает Платон в «Государстве»¹², — ничего в них не смылит. Он обманщик. Тогда не обманщик ли наш философ, призывающий отказываться от тела? Кроме того, третьим аргументом доказательства становится утверждение эйдетической природы души: она не имеет частей, безвидна, господствует над телом. А если душа — идея, то и погибнуть она не может, может она только страдать, если не удалось ей при жизни совершенно освободиться от тела. Так рассуждает Сократ. Вот, не похожа ли так изображённая душа на изображение уздечки из «Государства»? Ради чего Сократ именно таким образом описывает отношения души и тела?

Некий намёк на ответ содержится не в логическом, а в художественном строе диалога. Каким появляется только что раскованный и уставший от причитаний Ксантипы Сократ перед друзьями, когда жена и дети удаляются? «Сократ сел на кровати, подогнул под себя ногу и потёр её рукой. Не переставая растирать ногу он сказал...»¹³ А говорил он о том, что противоположности всегда ходят одна за другой: если бы колодки так не натёрли ему ноги, то сейчас ему бы не было так приятно. Вспомним, что аргумент о противоположностях повторяется в доказательстве дважды: сначала в том варианте, что противоположные вещи часто переходят друг в друга, а если бы этого не было, то всё бы в конце-концов превратилось в одну из противоположностей. А во второй раз Сократ говорит о противоположностях самих по себе — не просто о противоположных вещах. И тогда смысл этого аргумента в том, что душа, являясь идеей жизни, никогда не сможет принять в себя смерть. Как идея чёрного никогда не станет идеей белого. Более того, то, что существует благодаря идее жизни, не допускает в себя противоположности, смерти, а если уж и допустит, то всё равно с идеей жизни ничего не делается, она просто удалится. То из чего удаляется душа, вытесняемая смертью — это мёртвое тело, то что остаётся от Сократа. И вспомним ещё конец диалога: вначале немеют ноги. Если мы исходим из того, что в этом диалоге

¹¹ Федон, 75d.

¹² Государство, 601c.

¹³ Федон, 60b.

нет ничего случайного, то не случаен и этот образ сократовских ног: на них вначале обращают внимание друзья, они же первые свидетельствуют о смерти. И аргументы Сократа во многом — аргументы «от ног».

Кажется, выход из этого затруднения с дихотомией души и тела может быть таким: главное, чем озабочен Сократ перед своей смертью — тем, чтобы успокоить друзей. Он ведь знает, что останется с ними сразу после его смерти — его мёртвое тело. Поэтому важно было преодолеть ужас мёртвого тела, ужас перед изнанкой зримого. Как это сделать иначе, если не доказывать, что всё зримое даже с лицевой стороны, будучи прекрасным, не стоит того, что можно увидеть зрением души. Тем более, что всё это и правда так, только, чтобы понять эту правду, вовсе не нужно этого строжайшего дуализма души и тела, без которого Сократ прекрасно обходится в Государстве. Значит, это была *намеренная радикализация тонкого различия внутри идейно-вещного единства*. И мы будем не далеки от истины, если предположим, что предпринимает её Сократ для утешения друзей. В самом деле, почему мы должны ждать от Сократа даже подвига и то философского? Был подвиг, но не философский, а человеческий, и философом в нём Сократ оставался тоже вполне, потому что не только риск дело философии, но и утешение того, кто тебя любит.

Когда умирает Сократ, родным и друзьям всё-таки остаётся его мертвое тело, пусть это символ свершившегося выздоровления, но это чрезвычайно тяжёлый символ. Вроде бы так будет и после смерти Макрины, но обратим внимание на логическую структуру обоих диалогов: и Сократ, и Макрина с самого начала понимают, какой ужас способно вселить оставленное жизнью тело в души друзей и родных и оба направляют острие своих доказательств на облегчение именно этого переживания. В связи с этим поставим последний вопрос: когда Макрина доказывает, что по воскресении душа соберёт все элементы своего тела, то это только дань формальной стороне православной догматики, в соответствии с которой люди воскреснут в собственных телах; или же цель доказательства — успокоить живых именно в этом самом вопиющем пункте, в созерцании мёртвого тела? На наш взгляд, хотя технически доказательство Макрины невероятно усложняется необходимостью разъяснения таких, например, деталей: тело какого возраста и состояния соединится с душой при воскресении; как душа опознает элементы своего тела, если после смерти они вступят во всевозможные сочетания и пр. — всё же результат этого доказательства имеет два важных следствия. Во-первых, живым понятно, что тело оставляется лишь временно (с учётом всех сделанных Макриной разъяснений), во-вторых, даже сам умирающий вправе надеяться на возвращение утраченного, но только в очищенном, первозданном виде. Получается, что преодолевая почти невозможную техническую сложность доказательства восстановления тела, Макрина получает возможность успокоить дважды: и того, кто сам умирает и того, кто остаётся среди живых, что полностью соответствует и её месту между двумя смертями (брата Василия и своей собственной), рядом с остающимся среди живых братом Григорием.

Т. А. Шукин

**ТРИАДОЛОГИЯ ИОАННА ДАМАСКИНА
В ИНТЕРПРЕТАЦИИ МИХАИЛА ПСЕЛЛА
(на примере 1-й главы трактата «О всеобщем учении»)**

Первая глава трактата Михаила Пселла «О Всеобщем учении» содержит квинтэссенцию его триадологических взглядов: «Веруем во единого Отца, начало и причину всего, не от кого-либо рожденного, но являющегося исключительно беспричинным и нерожденным, Отца по природе едиnorodного Сына Его и Изводителя Святого Духа. И во единого Сына едиnorodного, Господа нашего Иисуса Христа, и в единого Духа Святого, не рожденного от Отца, но из сущности Его исходящего и в Сыне почивающего, называемого Утешителем, поскольку Он принимается возвания всего мира, во всем подобного Отцу и Сыну, от Отца исходящего, через Сына передаваемого и воспринимаемого всей тварью. У трех ипостасей — Отца, Сына и Духа, — единое божество, единое начало, единая форма, единая природа, единая сущность и сила»¹.

Источником данного текста является восьмая глава трактата Иоанна Дамаскина «Точное изложение православной веры». Далее я привожу таблицу, в левом столбце которой расположен текст Михаила Пселла, а в правом — Иоанна Дамаскина. Слова, которых нет у последнего, мы отмечаем черным в левом столбце, а те, что исключены Михаилом Пселлом, в правом заключаются в скобки.

¹ Михаил Пселл. О всеобщем учении 1. 1–12 (Michael Psellus: De omnifaria doctrina. Critical Text and Introduction. /Ed. L. G. Westerink. — Nijmegen, Centrale Drukkerij, 1948. — P. 17).

Михаил Пселл	Иоанн Дамаскин
<p>1. Веруем во единого Отца, начало и причину всего, не от кого-либо рожденного, но являющегося исключительно беспричинным и нерожденным, Отца по природе Единородного Сына Его и Изводителя Святого Духа. И во единого Сына Единородного, Господа нашего Иисуса Христа.</p>	<p>«Веруем... во единого Отца, начало и причину всего, не от кого-либо рожденного, но являющегося исключительно беспричинным и нерожденным, [Творца всех, а] Отца [одного только] по природе Единородного Сына Его, [Господа, Бога и Спасителя нашего Иисуса Христа], и Изводителя Святого Духа. И во единого Сына [Божия] Единородного, Господа нашего Иисуса Христа, [от Отца рожденного прежде всех век, света от света, Бога истинного от Бога истинного, рожденного, несотворенного, единосущного Отцу, через которого все стало...]²</p>
<p>2. И в единого Духа Святого, не рожденного от Отца, но из сущности Его исходящего и в Сыне почивающего,</p>	<p>...и в единого Духа Святого, [Господа и животворящего], из Отца исходящего и в Сыне почивающего [с Отцом и Сыном спокляема и славима, как и единосущного и совечного... Богом наряду с Отцом и Сыном являющегося и называемого...]³ [...и только] Дух Святой — [исходящий] из сущности Отца, не рождаемый, но исходящий...⁴</p>
<p>3. называемого Утешителем, поскольку Он принимает воззвания всего мира, во всем подобного Отцу и Сыну, от Отца исходящего, через Сына передаваемого и воспринимаемого всей тварью.</p>	<p>3...Утешителя, поскольку Он принимает воззвания всего мира, во всем подобного Отцу и Сыну, от Отца исходящего, через Сына передаваемого и воспринимаемого всей тварью⁵.</p>
<p>4. У трех ипостасей — Отца, Сына и Духа, — единое божество, единое начало, единая форма, единая природа, единая сущность и сила.</p>	<p>4. [Веруем во единого Бога, единое начало безначальное] ... единую сущность, единое божество, единую силу, [единое желание, единое действие, единое начало, единую власть, единое владычество, единое царство], в трех ипостасях [познаваемое...]⁶</p>

Михаил Пселл отказывается от словосочетания «Творца всех». Иоанн Дамаскин, говоря об Отце, сначала указывает на Его общие характеристики по отношению ко всему, следующему за Ним, вне зависимости от того, соотносится Он с нетварными ипостасями Сына и Святого Духа или с тварным космосом. Святой Иоанн уточняет, что для «всего» Он является Творцом, в то время как для Сына — Отцом, а для Святого

² Иоанн Дамаскин. Точное изложение православной веры 8. 2, 30–37 (Die Schriften des Johannes von Damaskos. /Ed. P. V. Kotter. — Bd. II: Expositio fidei. — Berlin, New York: Walter de Gruyter, 1973. — Ss. 18–20).

³ Там же. 8. 172–177 (Kotter, Ss. 25–26).

⁴ Там же. 8. 138–139 (Kotter, S. 24).

⁵ Там же. 8. 180–183 (Kotter, S. 26).

⁶ Там же. 8, 21–23 (Kotter, S. 18–19).

Духа — Изводителем. Михаил Пселл перечисляет как бы трех отцов: того, который является причиной и началом всего, того, который является Отцом Сына и того, который есть Изводитель Духа. Изменение синтаксиса, при котором «в Отца по природе едиnorodного Сына Его и Изводителя Святого Духа» уже не является пояснением к первой фразе, дает нам возможность предполагать, что для Пселла Отец первого простого предложения не тождественен Отцу Сына и Изводителю Духа. Кроме того, Пселл отверг присутствующие у Иоанна слова «одного только» перед «Сыном», слова, которые подчеркивали исключительность отношений Отца и Сына, непохожесть их на то, что существует между Отцом и вещами мира. Также Пселл отбрасывает и те фразы, что Иоанн заимствует из Никео-Константинопольского «Символа веры» «от Отца рожденного и т.д.», также подчеркивающие исключительность отношений Отца и Сына.

Михаил Пселл исключает из фразы слово «Бог», хотя у святого Иоанна оно встречается дважды. Первое объяснение: Пселл не желает именовать ипостаси Отца и Сына богами, поскольку божественной является лишь общая природа, как сам мыслитель и пишет в конце данного отрывка. Второе: для византийского энциклопедиста было недопустимо применять слово «Бог» именно по отношению к Сыну и Святому Духу. В любом случае, опущение имени «Бог» указывает на двухступенчатость внутритроичного бытия, хотя и характеристики этих ступеней и «субъекты», располагающиеся на них, не вполне ясны.

Вторая фраза свидетельствует о желании Пселла свести два элемента триадологии, единство которых не было эксплицитно выражено святым Иоанном. Использованные фразы Иоанна Дамаскина объединяет характеристика Духа Святого, как получающего бытие от Отца. Во всем прочем они различны: слова о почитании Духа на Сыне взяты из первой, о нерожденности Духа и происхождении из сущности Отца — из второй. Целью этого соединения было указание на концепцию (1) нерожденного, (2) происходящего из сущности Отца, (3) почитающего в Сыне Духа. Михаил Пселл противопоставляет не рождение и исхождение (это противопоставление присутствует у святого Иоанна), а происхождение не из сущности и происхождение из сущности, свойственное Духу и предполагающее почитание в Сыне, который в свою очередь рождается от Отца, а не от Его сущности.

Происхождение «из сущности Отца» свойственно лишь Святому Духу. Сущность Отца отлична от Самого Отца, поскольку иначе нет смысла противопоставлять рождение и исхождение из сущности. Она также не является чем-то четвертым по отношению к трем ипостасям. Следовательно, сущность Отца — это Сын: Дух и исходит от Сына и в Нем же почит.

Третья фраза буквально заимствована у Иоанна Дамаскина. Однако этот отрывок нужно рассматривать как развитие идеи, содержащейся в предыдущем фрагменте. Во-первых, именно Дух Святой в отличие от Отца и Сына принимает «воззвания всего мира» и далее «воспринимается всей тварью». У Иоанна Дамаскина в 8-й главе приводится перечисление атрибутов Святого Духа, демонстрирующее равночестность Его Отцу и Сыну. Пселл опускает эти слова, а также именование Святого Духа «Богом» и «Господом животворящим». По его мнению, только Святой Дух непосредственно соотносится с миром. Пселл почти не обосновывает равночестность Святого Духа Отцу и Сыну. Фраза «во всем подобный Отцу и Сыну» дается без объяснения, и потому сама по себе ничего не дает для понимания. Во-вторых, данный фрагмент подтверждает идею опосредованного отношения Святого Духа к Отцу и непосредственного к Сыну.

В четвертом отрывке также отсутствует слово «Бог». Иоанн Дамаскин, напротив, начинает 8-ю главу со слов «Веруем во единого Бога», давая понять, что все дальнейшее относится именно к божественной единице. У Пселла статья посвящена описанию ипостасей, а завершается она перечислением того, что является для них общим. Как эта общность соотносится с ипостасями, не указывается. Однако отсутствие слова «Бог» говорит, что для Пселла существует зазор между бытием «общего» Бога-божества и «частных» ипостасей. «Богом» не названы ни ипостаси в отдельности, ни совокупность ипостасей. Пселла принципиально не желает говорить о Боге как единичности. Он использует термин «божество», обозначающий логическую общность, абстрактную, отвлеченную от единичных богов «божественность», «божественную природу».

Наряду с такими понятиями, как «божество», «форма», «природа», «сущность» и «сила» Пселл использует термин «начало». В тексте Иоанна Дамаскина соблюдается баланс между понятиями, указывающими на внутреннее бытие божества и на его отношение к творению. Термины идут в логическом порядке — сначала те, что относятся к внутреннему бытию, затем — те, что к внешнему. Иоанн Дамаскин начинает перечисление с двух терминов, обозначающих общее божественных ипостасей — «сущность» и «божество». Первый из данных терминов указывает на общность бытия божественных единичностей, второй говорит, что это за общность. Далее приводятся термины, которые указывают на активность Божества на разных ее стадиях, но безотносительно к иному — «сила», «желание» и «действие». Наконец, последняя группа объединяет весь спектр деятельных отношений, которые существуют между Творцом и творением. «Начало» указывает на первое из этих отношений.

Эта логика нарушена у Пселла. Все термины относятся к внутреннему бытию Божества. И потому понятие «начало» встроено в логическую схему, отличную от схемы Иоанна Дамаскина. Все приведенные Михаилом Пселлом термины являются синонимами. «Форма», «природа» и «сущность» — те понятия, которые в логических сочинениях поздней Античности и Византии синонимичны и обозначают общность совокупности единичностей, обладающих одними и теми же существенными особенностями: «Святые отцы, отказавшись от бесполезных словопрений, общее и о многих предметах высказываемое, т. е. низший вид назвали сущностью, природой и формой»⁷. «Божество» — только имя этой общности, «сила» — безотносительная к внешнему возможность общности, ее содержание, то, что есть эта общность, и чем она может быть. Следовательно, все пять терминов обозначают одно и то же. Логично предположить, что и понятие «начало» должно вписываться в эту логику, обозначая не первичное отношение к иному, а некий момент внутреннего бытия общности ипостасей.

На основе вышеизложенного можно сделать следующие выводы.

Во-первых, исключение из текста фразы «Творца всех», изменение оригинально синтаксиса (сложносочиненное предложение вместо сложноподчиненного), исключение слов о том, что Отец является Отцом лишь Сына, а также исключение слов «Символа веры», проясняющих специфику отношения Отца и Сына, указывает на иное, чем у Иоанна Дамаскина, понимание отношения между Отцом и прочими ипостасями. Отношение «Отец — Сын и Дух» не противопоставляется отношению «Отец — мир».

⁷ Иоанн Дамаскин. Философские главы 31, 23–25 (Kotter P. B. (ed.) *Die Schriften des Johannes von Damaskos*. Bd. I: *Institutio elementaris. Capita philosophica (Dialectica)*. — Berlin: Walter de Gruyter, 1969, S. 94).

Во-вторых, Михаил Пселл принципиально не использует термин «Бог» ни по отношению к Единому Богу, ни по отношению к каждой из ипостасей, и при этом употребляет понятия «божество» применительно к общей природе. С одной стороны, это может указывать на неравнозначность ипостасей в Троице, с другой, на сугубо абстрактное понимание общего. Либо Богом является только Отец, либо только общее «божество».

В-третьих, Пселл вводит категорию «сущности Отца», которая явно не тождественна ни ипостаси Отца, ни общему ипостасей и, судя по всему, является именем Сыновней ипостаси.

В-четвертых, в тексте Пселла единственная ипостась, которая непосредственно соотносится с миром — Святой Дух. На это указывает (1) отказ именовать Отца Творцом, (2) отсутствие характеристик Сына, связывающих Его с миром (кроме этикетной формулы «Господь наш Иисус Христос»), (3) опущение характеристик Святого Духа, указывающих на Его равночестность Отцу и Сыну.

В-пятых, Пселл не столько снимает резкое разграничение внутритроичных отношений и отношений Бога и мира, сколько создает новое напряжение между Отцом и другими ипостасями. Как минимум, речь идет о несколько большем наборе абсолютных характеристик, отнесенных к Отцу, нежели к Сыну и Духу. Как максимум, мы имеем дело с двумя уровнями внутритроичного бытия, на первом из которых находится беспричинный и нерожденный Отец, на втором — Отец Сына, Сам Сын и Святой Дух.

Д. С. Бирюков

ТЕМА БОЖЕСТВЕННЫХ ЭНЕРГИЙ КАК «ПРИВХОДЯЩЕГО» В ПАЛАМИТСКОМ УЧЕНИИ¹

В XIV в. в рамках споров между «паламитами» и «антипаламитами» о статусе реальности, которая может быть обозначена понятием «Божественные энергии», обсуждалось, могут ли Божественные энергии пониматься по аналогии с философским концептом «привходящего» (τὰ συμβεβηκότα)², и если могут, то в каком смысле. Позиция антипаламитов заключалась в том, что в Боге не имеется реальности, отличной от Божественной сущности, и если можно вести речь об энергии в Боге, то, с точки зрения антипаламитов, это нечто тождественное с сущностью, другое именование для нее, указывающее на определенные ее особенности; либо, как считали антипаламиты, об энергии, как о том, что относится к Богу, может идти речь и в другом смысле — как о неких действиях Бога, которые являются отличными от него и потому не относящимися к области Божественного, т.е. тварными. Понимаемые в этом смысле, согласно антипаламитам, энергии можно назвать акциденциями, т.е. чем-то изменяющимся, преходящим и не вечным.

Иная позиция в плане темы Божественных энергий была характерна для учения паламитов. Согласно им, Божественные энергии есть то в Боге, что является отличным от Его сущности; они есть Сам Бог и являются нетварными и вечными. Соответственно, можно ли в рамках паламитского дискурса называть энергии «привходящим»?

Этот вопрос обсуждается в сочинениях свт. Григория Паламы и его друга монаха Давида Диспата.

Свт. Григорий Палама обсуждает эту тему сначала в 6-й книге «Антирритиков против Акиндина», а затем в «Ста пятидесяти главах». Давид Диспат касается ее в своем «Слове о богохульствах Варлаама и Акиндина, отправленное письмом господину Нико-

¹ Исследование выполнено при поддержке Совета по грантам при Президенте Российской Федерации для поддержки молодых российских ученых и научных школ; номер проекта: МК-4007.2011.6

² Мы передаем τὰ συμβεβηκότα понятием «привходящее», поскольку это устоявшийся термин в русскоязычной литературе; Е. В. Орлов (Кафолическое в теоретической философии Аристотеля. — Новосибирск, 1996. — Сс. 180–181) предлагает более адекватный перевод, являющийся калькой с греческого, — «сопутствующее».

лаю Кавасиле». Шестая книга «Антирритиков против Акиндина» свт. Григория Паламы датируется временем ок. 1344 г., тогда как указанное сочинение Давида Дисипата мы можем датировать концом 1344 г. — началом 1345 г.³, т.е. эта тема обсуждалась свт. Григорием Паламой и Давидом Дисипатом в одно и то же время. И имея в виду также то, что, говоря об этой теме, свт. Григорий и Давид приходят к одним и тем же выводам и отсылают к одному источнику — «Тезаурусу» свт. Кирилла Александрийского, нет сомнений, что развитие темы Божественных энергий как привходящего у свт. Григория Паламы в 6-м «Антирритике против Акиндина» и у Давида Дисипата находятся либо в зависимости одного от другого, либо в тесной взаимосвязи.

Согласно свт. Григорию, Божественную энергию можно называть привходящим (беря его в несобственном смысле) по той причине, что это есть не сама природа, но присущее Богу по природе, а также, насколько можно понять, потому, что имеют место энергии (природные свойства) Бога, которые иногда могут иметь место, а иногда нет, как энергия творения (та же логика и в цитате из свт. Кирилла Александрийского, которую приводит Дисипат в «Слове о богохульствах Варлаама и Акиндина» (31) и Палама в «Антирритиках против Акиндина» (6.21.77)); приведем соответствующий пассаж из Паламы:

Демонстрация того, что хотя эта деятельность и называется в некотором роде привходящим, но не в том смысле, чтобы она была не присущей Богу. ... Из-за того, что Бог начал и кончил созидать, когда Сам захотел, мы не скажем, что не от природы принадлежит Богу [свойство] созидать или, иначе говоря, эта энергия. Если же она от природы присуща Богу, то как она не нетварна? Ведь поскольку она из числа того, что в Боге созерцается, но существует не сама по себе, — а из того, что созерцается в другом, одно природно, а другое — согласно привходящему, и однако ни одно привходящее в Боге не созерцается (и, конечно, ничто ни приобретенное, ни изменяющееся, что и есть в собственном смысле привходящее), — то от природы эта энергия присуща Богу. А присущее от природы, хотя по временам и называется привходящим в противоположность сущности. [...] Ведь никогда не может быть названа привходящим сущность, пребывающая согласно самой себе, а энергия — иногда может быть названа, не будучи сущностью и не сама по себе пребывая, даже если она и не во всяком смысле может быть так названа, потому что созерцается природно и не по привходящему⁴.

³ Согласно датировке Д. Цамиса (*Δαβίδ Δισπάτου Λόγος κατὰ Варλαάμ καὶ Ακινδύνου πρὸς Νικόλαον Καβάσιλαν*, Елци. Τσάμης Δ. Γ., Θεσσαλονίκη, Βυζαντινὰ κείμενα καὶ Μελέται 10 [1976²]. σ. 27; его поддерживает Байер: Bayer 1975, S. 109), «Слово о богохульствах Варлаама и Акиндина» написано Дисипатом летом 1342 г.; М. М. Бернацкий и А. Г. Дунаев устанавливают terminus post quem для этого сочинения лето 1345 г. (Бернацкий М. М., Дунаев А. Г. «Давид Дисипат», Православная энциклопедия. — Т. 13. — М., 2006. — С. 585), исходя из предположения, что Дисипат при его написании опирался на 6-й «Антирритик» Паламы, и ссылаются на места, где Дисипат обсуждает тему энергий как привходящего (см. ниже) так же, как это делает Палама в 6-м «Антирритике»; однако, вообще говоря, нет причин думать, что именно Дисипат заимствовал у Паламы этот дискурс, а не наоборот. Датировка «Слова к Кавасиле» Дисипата определяется исходя из упоминания им (гл. 58) «недавнего осуждения» — очевидно, осуждения (отлучения от Церкви) свт. Григория Паламы и свт. Исидора Монеувасийского, синодом патриарха Иоанна Калеки 4 ноября 1344 г. Исходя из этого, можно предположить, что Дисипат дописал данный трактат в самом конце 1344 г. — начале 1345 г.

⁴ Григорий Палама. Антирритики против Акиндина 6.21.76; 78 (курсивом выделено название главы), цит. по: Григорий Палама, свт. Антирритики против Акиндина /Пер. Р. В. Яшунского. — Краснодар, 2010. с. 316; 318 с изм.; ср. Ibid., 6.19.72.

Так же и как свт. Григорий Палама, Давид Дисипат, ссылаясь на свт. Кирилла Александрийского, указывает, что природно присущее Богу можно мыслить по аналогии с приводящим по отношению к сущности, хотя и в собственном смысле оно таковым не является:

Если же ты решил во всем следовать истинным богословам, то как же ты считаешь Божественные силы и энергии приводящими свойствами (*συμβεβηκότα*) Бога, истолковывая в душевном смысле то, что от Духа, и подчиняя природной последовательности сверхсущностное? ... Послушай, как божественный Кирилл наставляет тебя о том, что ты мыслишь как приводящие, что и становится для тебя ложным предлогом к неверию ... Все, что мы говорим о Боге, мы говорим исходя из того, что нам привычно, не имея [в распоряжении] то, что выше нас. Из этого и следует, что о том, что присуще Богу по сущности и по природе, мы вынуждены мыслить как о приводящих⁵.

Свт. Григорий Палама в своем более позднем сочинении, «Сто пятьдесят глав» (1349–1350 гг.), также затрагивает эту тему. Он пишет:

Привходящее есть то, что появляется и исчезает; исходя из этого, мы понимаем и неотделимое приводящее. Но бывает и такое приводящее, которое присуще [чему-нибудь] естественным образом и которое может возрастать и уменьшаться; [примером тому может служить] ведение в разумной душе. Но ничего подобного нет в Боге, потому что Он пребывает совершенно неизменным; по этой причине ничто из соответствующего приводящему не может высказываться относительно Него. Однако не все, что высказывается о Боге, обозначает сущность [Его], ибо [о Нем] высказывается и нечто относительное, которое соотносится с [чем-либо] другим, но не обнаруживает сущность. Таковым в Боге является Божественная энергия, ибо она не есть ни сущность, ни приводящее. И если некоторыми богословами она называется как бы приводящим, то это только для того, чтобы показать, что она есть в Боге, но не есть сущность⁶,

— и далее Палама обсуждает место из свт. Григория Богослова, где говорится об энергии как приводящем⁷.

Здесь мы сделаем краткое отступление и напомним, что *τὰ συμβεβηκότα* — термин, разработанный в рамках философии Аристотеля. Говоря о понятии приводящего, Аристотель различает приводящее в смысле того, что присуще чему-то не по необходимости и случайным образом — например, когда кто-то попал на Эгину не потому, что стремился туда попасть, а потому, что его туда занесла буря, а также в смысле того, что присуще вещи самой по себе (и является общим в отношении вещей того же вида), но не содержится в ее сущности (то есть не входит в логос сущности), как например, треугольнику свойственно иметь в совокупности два прямых угла; приводящее в этом втором смысле может быть вечным⁸.

Очевидно, о природных свойствах и энергиях Бога в их паламитском понимании можно говорить как о приводящем, полагая его во втором из перечисленных Ари-

⁵ Давид Дисипат. Слово к Кавасиле 28, 31, пер. Д. А. Черноглазова, с изм.

⁶ Григорий Палама. Сто пятьдесят глав 127, цит. по: Григорий Палама, свт. «Сто пятьдесят глав, посвященных вопросам естественнонаучным, богословским, нравственным и относящимся к духовному деланию, а также предназначенных к очищению от варлаамитской пагубы» /Пер. А. И. Сидорова. — Богословские труды. — Т. 39. — 2004. С. 46–47, с изм.

⁷ Григорий Богослов. Слово 31.6: PG 36, 140A.

⁸ Аристотель. Метафизика Δ 30.

стотелем смыслов⁹; этот смысл, судя по всему, успел позабыться ко времени паламитских споров (для которых расхожим, как мы видели, является дискурс, признающий в качестве собственного смысла «привходящего» — изменяемость), но именно этот смысл подразумевает Дисипат — вероятно, не зная о нем. В свою очередь, когда антипаламиты говорили об энергиях как о привходящем, они понимали его в первом смысле из выделяемых Аристотелем, используя это понимание для доказательства тварности энергий.

В связи с обсуждением темы энергий как привходящего в паламитском богословии, отметим также, что в этой связи интересным с историко-философской точки зрения является следующее. Р. Флогаус¹⁰, доказывая свой тезис¹¹, согласно которому свт. Григорий Палама во время написания «Ста пятидесяти глав» читал и использовал трактат Августина «О Троице», переведенный к тому времени на греческий язык с латыни Максимом Планудой, — выделяет приведенное выше место из трактата святителя, утверждая, что факт различения им различных видов привходящего в особенности свидетельствует о его заимствовании из «О Троице» (5.4.5), где Августин различает и обсуждает неотделимое и отделимое привходящее; это место, действительно, довольно близко к вышеприведенному фрагменту из «Ста пятидесяти глав».

Флогаус не находит заимствования из Августина в 6-й книге «Антирритиков против Акиндина» (6.21.76; 78) Паламы (и соответственно, в силу схожести дискурсов, это можно перенести на «Слово к Кавасиле» (28; 31) Дисипата), поскольку там отсутствует соответствующее различение видов «привходящего»; из этого Флогаус выводит, что свт. Григорий читал трактат Августина «О Троице» позже предполагаемого времени написания Паламой 6-й книги «Антирритиков против Акиндина» (1344 г.). Однако в пользу заимствования из Августина Паламой в «Ста пятидесяти главах» (127) свидетельствует даже не различение первым различных видов привходящего, о чем говорит Флогаус (Палама обладал достаточным образованием — особенно это касается аристотелевской философии¹², для того, чтобы быть способным говорить о видах привходящего без обращения к Августину, тем более что речь о видах привходящего нередко имеет место и в святоотеческой литературе¹³), но, скорее, совмещение в 126-й главе «Ста пятидесяти глав» определения видов привходящего с речью о том, что у Бога не может быть ничего привходящего.

⁹ О соотношении аристотелевского дискурса свойств и паламитского дискурса энергий см. также наши комментарии к диспуту свт. Григория Паламы с Никифором Григорой: Георгий Факрасис, Диспут свт. Григория Паламы с Григорой Философом. Философские и богословские основания паламитских споров / Пер. с древнегреч. Д. А. Поспелова; коммент., отв. ред. Д. С. Бирюков. — Москва, 2009. — С. 69–72; 92–99.

¹⁰ См.: Flogaus R. «Palamas and Barlaam Revisited: A Reassessment of East and West in the Hesychast Controversy of 14-th Cent. Byzantium». — St. Vladimir's Theological Quarterly. — Vol. 42. — 1998. — P. 17–19.

¹¹ Тот же тезис обсуждается в работах: Flogaus R. «Der heimliche Blick nach Westen: Zur Rezeption von Augustin De trinitate durch Gregorios Palamas». — Jahrbuch der österreichischen Byzantinistik. — Vol. 46. — 1996; Δημητράκοπουλος. Αὐγουστίνος καὶ Γρηγόριος Παλαμάς. Τὰ προβλήματα τῶν Ἀριστοτελικῶν κατηγοριῶν καὶ τῆς Τριαδικῆς ψυχοθεολογίας. — Ἀθήνα, 1997.

¹² Филофей Кокки. Житие святителя Григория Паламы 11.

¹³ Иоанн Дамаскин. Диалектика 13.

Платонизм и современность

Н. Н. Сотникова

АНТИДЕМОКРАТИЧЕСКИЕ ИДЕИ ПЛАТОНА В ФИЛОСОФСКО-ПРАВОВОЙ КОНЦЕПЦИИ О. ШПЕНГЛЕРА

Величие и значимость Платона в истории философии и культуры заключается в том, что он оригинальностью и проблематичностью своих идей озадачил мыслителей последующих эпох. Философско-правовые идеи Платона, считавшего демократию «неправильной формой правления», которая сменяется тиранией, были переосмыслены немецким философом жизни О. Шпенглером в рамках культурфилософской традиции. Сама философско-правовая концепция, как верно отмечает В. В. Афанасьев, может быть охарактеризована как «элитаризм и антидемократизм»¹. В научной литературе многие исследователи отмечают, что Шпенглер испытал влияние идей Платона, осмысливая вопрос о значимости и взаимосвязи различных форм государственного устройства². Но немецкий мыслитель создает свою концепцию, исходя из основных положений собственной философии.

Для Шпенглера история, культура «есть сама жизнь», движимая творческим волевым порывом, а политика, экономика, право, государство являются формами жизни, истории. Как формы жизни они конкретны для каждой культуры, то есть невозможно навязать тому или иному народу извне чужеродные формы (государства, права, политики, экономики). Каждая культура как уникальный, целостный и замкнутый организм имеет свою самобытную душу и развивается до тех пор, пока не иссякнет «творческий потенциал» души.

Наименее исследованным вопросом в культурфилософии О. Шпенглера остаётся понимание им права, его происхождения и сущности, поэтому следует обратиться к данной проблеме. Вопрос о происхождении и обусловленности права и государства

¹ Афанасьев В. В. Либерализм и консерватизм // Освальд Шпенглер. Политические произведения. — М., 2009.

² См.: Афанасьев В. В. Политическая философия О. Шпенглера. — М., 2003; Давыдов Ю. Н. Освальд Шпенглер: апофеоз кризисного сознания в европейской социальной философии и культурологии // История теоретической социологии. — М., 1998. — Т. 2. — С. 81–150; Свасьян К. А. Социально-политическая философия О. Шпенглера // Социальные исследования. — 1987. — № 6. — С. 125–133 и т.д.

понимается Шпенглером как вопрос, предопределённый судьбой. Так как сама жизнь не подчиняется «ни нравственной логики, ни причинности, а направляется судьбой», то процесс развития всех форм жизни, в том числе права и государства предопределён развитием жизни, ощущающей, «что справедливо для нас, а потом должно быть справедливо для других»³. Такова естественная логика развития всех существующих и когда-либо существовавших форм государства.

Право понимается О. Шпенглером как форма жизни, в которой выражается сила. Используя метод аналогии, Шпенглер осмысливает историю развития права на примере сравнения античного, арабского и западного права. Древнее право античное и арабское отличаются тем, что египетское право имеет божественное происхождение, право же античное связано с конкретным городом-полисом. По Шпенглеру, стоическая философия оказала влияние на формирование античного права. Причём история античного права начинается не с римского права («Закон XII таблиц»), а намного раньше, с права античного города-полиса. Всё античное право (греческое и римское), является правом «повседневности», а сама римская юриспруденция — «это опытная наука единичных случаев», в отличие от западной юридической науки, основанной на абстрактных теориях.

Проанализировав историю античного, египетского и западного права при помощи метода аналогии, Шпенглер приходит к выводу, что западное право как право «будущего» требует дальнейшего теоретического осмысления и выявления его значения для человечества XX в. О. Шпенглер выделяет несколько задач, которые должна решить западная правовая теория: во-первых, необходимо теоретически-правовое осмысление основных ценностей реальной жизни как цивилизационного процесса; во-вторых, необходимо право привести в соответствие «с духом общественного и экономического бытия»; в-третьих, необходимо с правовых позиций решить вопрос о духовной собственности, который не решен в западном праве.

Оригинальность шпенглеровской циклической концепции заключена в том, что замкнутость культур как бы «размыкается» на последнем этапе развития, в период цивилизации. Стадии цивилизации для всех культур тождественны, именно в этот период решающую роль начинает играть политика, право, экономика, техника. Характеризуя наступление цивилизации, Шпенглер выводит ряд особенностей, которые составляют сущность современной цивилизации, и анализирует право, характерное для данного периода развития культуры.

Право в западной культуре периода цивилизации существует в двух противоположных формах: во-первых, как «обыденное, неписанное» право в виде запретов, скорее естественное право, чем мораль; во-вторых, как «право — закон», принятое осмысленно и обеспеченное мощью государства, позитивное право. Помимо естественного и позитивного права в государстве существует внутренне право, то есть «гражданское», регулирующее внутрисостоятельные формы жизни, и внешнее право, международное, в виде мирного договора, регулирующего взаимоотношения между государствами.

Проблемы истории и теории права, осмысливаемые Шпенглером, неразрывно связаны с вопросом о сущности и формах правления государства, которое представляют формы жизни, истории. Формы государственного устройства в различные периоды развития культуры различны, сменяют друг друга, направляемые судьбой.

³ Шпенглер О. Закат Европы. — М., 1998. — Т. 2. — С. 382.

Анализ Шпенглером форм правления и их смены близок идеям Платона. Следует согласиться с точкой зрения Детлефа Фелкена, что Шпенглер, как и Платон, выделяет «положительные и отрицательные формы правления», а также осмысливает сословное государство и его социальную структуру⁴. В. В. Афанасьев считает, что Шпенглер вслед за Платоном понимает сословное государство как идеальное. Причём главное же отличие между Платоном и Шпенглером видится в том, что шпенглеровский подход к пониманию идеального государства может быть охарактеризован «как исторический». А платоновский «как антропологический»⁵. Однако следует заметить, что государство, по Шпенглеру, есть форма жизни, «для которой нет идеалов, а есть только факты», а, следовательно, «нет никакой справедливости, не существует никакого лучшего, справедливого государства, которое было бы спроектировано и осуществлено»⁶. Мне представляется, что Шпенглер не разделяет точку зрения Платона в вопросе о существовании и возможности идеального государства. Но, бесспорно, Шпенглер разделяет идеи Платона о сущности демократии. Следуя за Платоном и своим современником Ф. Ницше, Шпенглер оценивает демократическую форму правления как «неправильную», «политическую форму столетия, представляющую собой узаконенное уравнение денег с политической властью», главную форму правления в период цивилизации. Причём с помощью денег «демократия уничтожит саму себя, после того как деньги уничтожат дух»⁷, таковы прогнозы будущего развития Европы, предложенные им.

Сущность современной цивилизации, в которой живет автор «Заката Европы», характеризуется им как «европейско-американская». Развитие этой цивилизации имеет ряд особенностей по сравнению с аналогичными периодами развития в других культурах, античной, египетской. «Европейско-американская» цивилизация основана на развитии промышленности, росте городов, возникновении «мировых столиц», мировых денег, технизации всех сфер жизни. Причём «механизация мира вступила в стадию опаснейшего перенапряжения, творение восстало против творца, машина взбунтовалась против европейского человека»⁸. Активно развивающиеся наука и техника, постепенно подчиняют себе все силы природы, причем наука становится «безразличной к последствиям своих открытий». Шпенглер видел только опасность научно-технического прогресса, недооценивая его позитивное значение для цивилизации.

Как отмечалось ранее, в эпоху цивилизации основной формой государственного устройства становится демократия, основанная на тесной взаимосвязи экономики, политики, техники и денег, которые, превращаясь в мировые деньги, способны разрушить дух народа и душу культуры, вплоть до уничтожения государственности. Шпенглер выявляет основные причины разрушения государственности.

Прежде всего, в эпоху демократии на первое место выдвигается внутренняя политика по сравнению с внешней, что приведет национальные государства к ослаблению их обороноспособности, к нарушению безопасности и, в конечном счете, к разрушению государственности. Другой причиной ослабления государственности и ее безопас-

⁴ Felken D. Oswald Spengler: konservativer Denker zwischen Keiserreich und Diktatur. — Munchen, 1988. — S. 124.

⁵ Афанасьев В. В. Освальд Шпенглер. Политические произведения. — М., 2009. — С. 271.

⁶ Шпенглер О. Закат Европы. — М., 1998. — Т. 2. — С. 389.

⁷ Там же. С. 494.

⁸ Spengler O. Der Mensch und Technik: Beitrag zu einer des Lebens. Munchen. 1932. S. 88.

ности, по Шпенглеру, является идея превосходства экономики в жизни государства по сравнению с политикой. Отмечается, что демократия обязательно приведет к возрождению цесаризма. В этих своих замечаниях Шпенглер не был оригинален, так как идею о падении демократии и установлении диктатуры высказывал еще Платон. Но в отличие от Платона Шпенглер утверждал, что демократия не может стать реальностью для всего человечества, так как есть народы, для жизни и государственности которых такая форма правления невозможна, исходя из сущности их духа. В отличие от античных мыслителей Шпенглер считал, что идеи цесаризма выразятся в создании новой мировой империи. Именно в период мировой империи человечество будут сотрясать агрессивные войны, которые «составляют сущность истории как формы жизни» и будут самыми разрушительными. О. Шпенглер предсказал или предугадал основные противоречия и кризисные явления в будущем развитии Европы.

И, наконец, последняя идея шпенглеровской концепции, без которой его теория не была бы целостной системой. Парламентаризм XX века, по Шпенглеру, представляет собой «пышный спектакль», «оговоренную игру», так как деньги организуют весь исход выборов в интересах тех, у кого они имеются «половина народных вождей покупается деньгами, должностями, участием в бизнесе, а с ними и вся партия целиком»⁹. Шпенглер увидел только одну сторону парламентаризма, проигнорировав значимость свободы выбора граждан государства, оставаясь в этом вопросе на позициях цикличности понимания истории, «где жизнь вращается в круге бытия» и новые формы жизни представляются только как смена декораций.

⁹ Шпенглер О. Пессимизм?. М. Изд-во «Крафт», 2003. С. 75.

О. А. Медведева

ЭПИЗОД: БЕСПЛОДНАЯ СЛУЧАЙНОСТЬ
ИЛИ ПОЭТИЧЕСКИЙ ПРИЕМ?
(ПЛАТОН, АРИСТОТЕЛЬ, М. КУНДЕРА)

Какая странная нега
В ранних сумерках утра,
В таяньи вешнего снега,
Во всем, что гибнет и мудро.

Н. С. Гумилев

Эпизод — важное понятие «Поэтики» Аристотеля. Какова роль этого понятия в философии творчества Аристотеля? Как связывается оно с теорией поэтического безумия Платона? Какую трансформацию оно проходит в произведениях современного чешского писателя и философа М. Кундеры? Эти вопросы формируют единый историко-философский контекст, в котором понимание одного приводит к лучшему пониманию другого. Роль Аристотеля в данном контексте заключается в том, что он создает прецедент, указывая направленность философского интереса; Платон в своей концепции творчества использует эпизод как очень важный художественный прием; роль Милана Кундеры сводится к тому, что он развивает изначальную мысль Аристотеля в совершенно ином направлении. Кундера вплетает философские дискуссии в ткань художественного произведения, делая тем самым философски значимой поэтику романа; кроме того, он иллюстрирует воплощение теории искусства в самом искусстве — в переплетении судеб героев, событиях их внутреннего мира. Благодаря инициативе Кундеры рождается очень важное впечатление *вневременности* философских споров и их возрастающей актуальности.

«Аристотель не любит эпизода. Из всех событий, на его взгляд, наихудшие (с точки зрения поэзии) — события эпизодические. Не будучи неизбежным результатом предшествующего или причиной последующего, эпизод находится вне каузальной цепи событий...» («Бессмертие», ч. 6, гл. 14)¹. С этим нельзя не согласиться. В «Поэтике» Аристотель, анализируя структуру и особенности трагедии и эпоса, рассматривает эпизод как худшее из сказаний, в котором части следуют друг за другом *без вероят-*

¹ Кундера М. Бессмертие. — СПб., 2006. — С. 334.

ности и необходимости (1451в35)². Вероятность и необходимость — главные характеристики хода событий, а ход событий Аристотель особо выделяет из остальных частей трагедии (характер, речь, мысль, зрелище, музыкальная часть). Ведь трагедия как подражание действию — такое изображение действия, которое будет целым и законченным. Следовательно, сказание должно быть хорошо структурированным и логически изложенным. Начало, середина, конец — такова причинно-следственная связь событий в сказании, и она не допускает пустоты именно потому, что ее части соединены с необходимостью и вероятностью. Необходимость, т.о., — логическое следование того, что есть, из того, что было; а того, что будет — из того, что есть. Вероятность — это *возможность* следования будущего из настоящего и прошлого. В любом случае мы наблюдаем здесь линейную определенность одного времени другим. Поэтическое творчество признается Аристотелем более философским, чем история, поскольку историк сосредоточен лишь на том, что было, а поэт пытается охватить связь времен в целостности — как вероятность или необходимость.

Прекрасным по Аристотелю является такое сказание, в котором эти части — начало, середина, конец — будут в порядке, т.е. одно должно с необходимостью или вероятностью следовать из другого, а также достаточным будет объем — не слишком малым и не слишком большим. Именно оптимальность объема является условием двух важных моментов трагического действия, а именно — перелома и узнавания.

Перелом — перемена делаемого в свою противоположность (например, переход от счастья к несчастью или наоборот); *узнавание* — перемена от незнания к знанию. Иными словами, трагическое действие должно содержать в себе внутреннее противоречие, т.е. соединение противоположностей, которое должно проявляться как во внешних событиях (перелом), так и во внутреннем мире героя (узнавание). Разумеется, оба эти момента происходят по вероятности и необходимости и являются выражением сложности и красоты трагического сказания.

Если повествование в трагедии отвечает данным правилам поэтики, тогда трагедия выполняет главное свое предназначение — *вызывать сострадание и страх*. И сказание, и характер героя должны с *необходимостью* следовать этой цели. Герой, переходящий от счастья к несчастью, не должен быть ни безупречным человеком, ни законченным подлецом; *сложность* характера человека, совершающего ошибку по неведению, — вот что вызывает сострадание и страх и потому является наиболее трагичным. Цельность и законченность действия также играют немаловажную роль в достижении главной цели трагедии. «Трагедия — подражание действию не только законченному, но и внушающему сострадание и страх, а это чаще всего бывает, когда что-то неожиданно оказывается следствием другого» (1452а3).

Наиболее трагичным, а значит — наиболее последовательным в правилах поэтики автором Аристотель признает Еврипида: «Ошибаются те, кто винит Еврипида за то, что он так делает в своих трагедиях и многие трагедии имеют у него худой конец» (1453а25). Кто были те, кто «винил» Еврипида за трагичность его произведений? Возможно, любители развлечений и счастливой развязки, но ни то, ни другое не свойственно трагедии.

А чем же является эпизод с точки зрения обязательности правил поэтики? Это нарушение принципов вероятности и необходимости. Сущность эпизода объяснима через понятие случайности. В трактате «Об истолковании» Аристотель определяет

² Аристотель. Поэтика // Аристотель. Сочинения в 4 т. — Т. 4. — М., 1983. — С. 656.

случайность следующим образом: «Не все существует и происходит в силу необходимости, а кое-что зависит от случая и относительно него утверждение ничуть не более истинно, чем отрицание...»³ Эпизодическое действие в сказании не является обязательным, поэтому его присутствие или отсутствие незаметно.

Какова природа эпизода? Что это — ошибка автора или особый поэтический прием, означающий создание новой поэтики? Несмотря на то, что эпизод — выражение случайности, Аристотель убеждает нас в том, что сам по себе он неслучаен, т.к. имеет объяснение и причину: он происходит либо по вине дурных поэтов, либо — ради актеров: автор, давая им возможность состязаться, «растягивает сказание сверх его возможностей» (1451в37). Это ошибка, намеренная или ненамеренная; она может быть вызвана недостаточным знанием правил поэтики или сознательным предпочтением игры.

Итак, эпизод у Аристотеля определяется, в сущности, как отсутствие достоинств трагического повествования. Во-первых, он приводит к чрезмерной растянутости действия. Во-вторых, нарушается логическая последовательность частей сказания, и тем самым трагедия лишается цельности, буквально — разваливается по кускам. Все это приводит к тому, что поэт в своем сочинении уже не может вызывать у публики сострадание и страх — слишком много появляется отвлекающих моментов и ненужных ассоциаций. Разумеется, Аристотель оценивает эпизод как явление малоинтересное в художественном отношении — как недостаток профессионализма либо сознательный уход от правил поэтики, который становится *бесплодной случайностью*, т.к. не приводит к созданию новых правил. Настоящий же художник должен уметь показать красоту причинно-следственной связи, а не увлекаться игрой случайностей. Эпизод — явление маргинальное, избыточное, и потому место ему — *за пределами трагедии*.

В целом теория эпизода Аристотеля носит юридический характер: Аристотель стремится предупредить возможные обвинения поэтов в различных нарушениях правил поэтического творчества.

М. Кундера, развивая мысль Аристотеля, преодолевает ограниченность его концепции и совершенно меняет оценку эпизода, который у него рассматривается как онтологический и эстетический принцип. И если у Аристотеля мы можем говорить об «отрицательной теории эпизода», то у Кундеры — о «положительной теории».

М. Кундере без преувеличения можно назвать не только блестящим теоретиком, но и поэтом эпизода. Согласно Кундере, из живой ткани человеческого существования, как и художественного творчества, невозможно исключить эпизод — он является неким *посланием* для человека, в котором скрыта важная информация о творчестве, жизни и мироздании в целом. Эпизод рассматривается как случайность — разрыв в причинно-следственной цепи событий либо ответвление от главной линии. В отличие от необходимости и вероятности, случайность скрыта от сознания большинства людей — несмотря на ее универсальность, она воспринимается как отклонение от того, что есть или может быть. Из случайностей соткана наша жизнь — в сущности, эпизодические, незначительные на первый взгляд встречи иногда влекут за собой весьма серьезные последствия. Но ценность случайности объясняется как раз не ее включенностью в цепь причин и следствий, а невероятностью, *редкостью для нашего сознания*. «Несуществующая экзистенциальная математика выдвинула бы, наверное, такое уравнение: цена случайности равняется степени ее невероятности» («Бессмер-

³ Аристотель. Об истолковании // Аристотель. Сочинения в 4 т. — Т. 2. — М., 1978. — С. 101.

тие», ч.5 гл.4).⁴ Но именно поэтому случайность выступает как послание, которое мы стремимся прочесть. «Все, что происходит по необходимости, что ожидаемо, что повторяется каждый день, то немо. Лишь случайность о чем-то говорит нам» («Невыносимая легкость бытия», ч.2 гл.9).⁵

Случайность может становиться явной, и тогда мы замечаем ее как совпадение. Кундера рассматривает пять типов случайности, порождающей совпадения:

1. *Немое совпадение* — случайность абсолютно ничего не говорящая наблюдающему ее человеку, например: «Как раз в ту минуту, когда профессор Авенариус вошел в бассейн, в общественном парке Чикаго упал с каштана желтый лист». Такая случайность просто отмечается в нашем сознании как ничего не значащая синхронность, каких ежеминутно происходит на свете миллиарды.

2. *Поэтическое совпадение* — случайность, эмоционально окрашенная и потому придающая событию неожиданный смысл. Например: «Как раз в ту минуту, когда в парке Чикаго упал первый желтый лист, профессор Авенариус вошел в бассейн, чтобы помассировать себе спину». Фраза звучит меланхолически, поскольку осень и судьба героя в ней оказываются связанными.

3. *Контрапунктическое совпадение* — весьма ценная для художественного текста случайность, соединяющая две мелодии в одну композицию. Например: «Когда Тереза впервые встретила Томаша, по радио звучала музыка Бетховена, которая была для нее символом запредельного мира». Именно такие совпадения говорят о художественных достоинствах текста, а если они наблюдаются в жизни — это свидетельствует об эстетическом восприятии наблюдателя.

4. *Совпадение, творящее историю*, — случайность, имеющая серьезные последствия для отдельного человека и даже для целого народа. Например: «Из-за нерасторопности нью-йоркского таксиста он опоздал на самолет, который через полчаса после взлета потерпел крушение».

5. *Пагубное совпадение* — случайность, открывающая человеку бессмысленность его надежд и мечтаний. Например: «На парижской улице профессор Авенариус встретил женщину, которая была его мечтой двадцать лет назад и которая поразила его полным отсутствием привлекательности».

Впрочем, в данной классификации Кундера отнюдь не претендует на полноту и какую-либо серьезность.

В романе «Невыносимая легкость бытия» Кундера называет совпадения в жизни человека «птицами случайностей»; человек, ведомый чувством красоты, не только способен их заметить, но и превратить их в мотив, который навсегда останется в композиции его жизни (Ч. 2, гл.11). Случайность наполняет жизнь человека волшебством, которого нет в необходимости (Ч. 2, гл.9).

Случайность как онтологический принцип непосредственно связана с деистической концепцией компьютера Творца. Бог сотворил мир, вложил в компьютер дискету с программой мира и удалился. Дальнейшая судьба мира его больше не интересовала. Программа, которая работает без Творца и в которой никто ничего не может изменить, — выражение необходимости. Судьбы людей, вариации которых программой не предопределяются, — выражение случайности («Бессмертие», ч.1 гл.3). Случайность является видоизменением общей программы. И это вполне объяснимо, ведь

⁴ Кундера М. Бессмертие. С. 254.

⁵ Кундера М. Невыносимая легкость бытия. — СПб., 2009. — С. 61.

в воплощении всегда появляется что-то, чего не было в замысле. И наоборот, «...все возможнее не всегда осуществляется», по замечанию Аристотеля⁶.

И еще один важный аспект случайности отмечает Кундера в романе «Невыносимая легкость бытия» — неоднозначность ее оценки. Для человека случайность означает *легкость бытия* — свидетельство того, что каждое действие, каждое событие, важное или эпизодическое, происходит однократно, и у нас нет никакой возможности исправить совершенные ошибки либо выбрать лучший вариант. Жизнь всегда подобна наброску к проекту, которого не существует (Ч. 1 гл.3). Осознание этого факта и всех возможных его последствий может сделать легкость бытия *невыносимой*, и тогда человек затоскует по предопределенности.

Причинно-следственная связь событий и эпизод — не противоположные, а, скорее, дополняющие друг друга структурообразующие принципы, которые сравниваются с шоссе и дорогой. Это два разных мира, два разных образа красоты («Бессмертие», ч.5 гл.3). Шоссе всего лишь связывает одну точку пространства с другой, у него нет смысла в самом себе; дорога же — внезапно открывающийся смысл, «гимн пространству». Шоссе побуждает человека поскорей пересечь пространство; дорога открывает непрерывность красоты, призывая остановиться. Шоссе: мир экономии времени, современная жизнь человека в бешеном темпе. Дорога: мир красоты вне времени, остановка, точнее — нежелание продолжать гонку.

Итак, «положительная теория эпизода» Кундеры развивает и дополняет основные характеристики этого понятия, изложенные в «отрицательной теории» Аристотеля. Эпизод — *случайность, но не бесплодная*: именно эпизодические ответвления помогают оценить красоту жизни во всей ее мимолетности; маргинальный характер эпизода («любовь за пределами любви») помогает понять самоценность красоты, несводимость ее смысла к чему-либо иному.

Качественно иная оценка эпизода у Кундеры связана с тем, что углубляется и расширяется анализ этого понятия. И все же он не будет полным без учения Платона о поэтическом безумии, изложенном в диалоге «Федр». Это учение, по сути, является творческой реализацией теории эпизода.

Концепция творчества у Платона раскрывается в нескольких диалогах — «Ион», «Пир», «Федр», «Тимей», «Государство». Нельзя не согласиться с В. А. Яковлевым: Платон не анализирует понятие творчества специально, а вводит его в связи с изложением своих представлений о сущности человека, устройстве его души, структуре мироздания⁷. В диалоге «Пир» творчество понимается как всякий переход от небытия к бытию. В «Тимее» Платон говорит о существовании трех изначальных сущностей, необходимых для творения мироздания — образца, демиурга и того, что он называет пространством, «кормилицей».

В диалоге «Федр» толчком к развертыванию концепции творчества является вопрос о сущности любви. Должны ли мы в любви искать прежде всего удовольствия и выгоды или же любовь — это путь к благу?

Подчиняясь давлению Федра, Сократ произносит первую речь о любви («речь Федра» — 237в), в которой, уподобляясь оратору Лисию, он указывает на недостатки любовной страсти, мешающие нормальным взаимоотношениям влюбленного и воз-

⁶ Аристотель. Об истолковании. С. 108.

⁷ Яковлев В. А. Философия творчества в диалогах Платона // Вопросы философии. — № 6. — 2003. — С. 142–154.

любленного. Дух этой речи, проникнутый благоразумием и меркантильными соображениями, настолько чужд Сократу, что он в конце концов не выдерживает и отвергает то, что сам утверждал, — эту «хулу на Эроса». Чтобы очиститься от «морской соленой горечи» (243d), Сократ произносит покаянную речь («речь Стесихора» — 243a), в которой, говоря о любовном неистовстве, он и сам впадает в состояние некой исступленности. Требование «о подобном говорить подобно» оказывается плодотворным.

Рассмотрим структуру этой второй речи Сократа, чтобы выделить в ней наиболее важные моменты.

1. Сократ предлагает классификацию видов неистовства: 1) в прорицаниях; 2) в молитве богам; 3) неистовство от Муз — «вакхический восторг в песнопениях и других видах творчества»; 4) неистовство в любви — «божественное отклонение от того, что принято» (265a).

2. Состояние влюбленной исступленности признается Сократом наилучшим видом неистовства — его томления выражают *тоску души* о том, что она созерцала на небе. И здесь Сократ излагает пространный миф о колеснице, который в повествовании является эпизодическим и иносказательным. Сократ не настаивает на правдоподобности данного эпизода («этому можно верить, можно и не верить» — 252c), и, тем не менее, и он сам, и его благодарный слушатель понимают важность этого эпизодического отступления: ведь без него нельзя объяснить состояние влюбленного — это странное смешение восторга и тоски. Возможно двойное понимание любовного влечения: человеческое — как необходимость и божественное — как исключительное чувство, имеющее божественную природу.

3. Сравнение первой и второй речи — явно не в пользу первой. Первая, по мнению Сократа, подобна чиновничьим постановлениям: здесь все по порядку, одно за другим; причем на первом месте — восхваление собственных достоинств. «Постановил» — так ведь говорится — «совет», или «народ», или они оба; *«такой-то внес предложение»* — здесь составитель речи с большой важностью и похвалой называет свою собственную особу, затем он переходит к изложению, выставляя напоказ перед теми, кто его одобрил, свою мудрость» (258a). Давая такую негативную оценку речей, ориентированных не на понятие справедливости, а лишь на ее подобие, Сократ задает вопрос: а есть ли вообще способ писать речи хорошо? Здесь в повествовании излагается еще один удивительный миф — о цикадах, которые когда-то были людьми (259c). Этот эпизод, навеянный поющими слушателями Сократа, прерывает повествование, чтобы изложить очень важные для Сократа мысли о творчестве — а именно, о его *самозабвенном характере*. Впрочем, важность подобных мыслей Сократ всегда скрывает под маской иронии и шутки. «А разве не лучше то, что смешно да мило, чем то, что страшно и враждебно?» (260c).

С вопросом о способе хорошо составлять речи Сократ обращается к самому ораторскому искусству, представляя, что оно — живое существо. Это прием, отражающий существенные моменты концепции творчества Платона: любое произведение искусства, идет ли речь об ораторском искусстве или о трагедии, должно быть *подобно живому существу*; у него должно быть «тело с головой и ногами, причем туловище и конечности должны подходить друг другу и соответствовать целому» (264c). Это «вероятность и необходимость»: зная структуру речи, умея гармонично сочетать различные ее части, человек в принципе может стать оратором. Но этого, по мнению Сократа, недостаточно. В любом виде искусства — врачевания, красноречия, трагедии — нужно разбираться в природе того, что является предметом искусства. И поскольку *сила речи*

заключается в воздействии на душу (271с), будущему оратору необходимо прежде всего разбираться в том, что является природой души (270 в). А этому умению может научить только диалектика — это, во-первых, способность возводить к единой идее то, что разрозненно; во-вторых, способность разделять все на виды, на естественные составные части, стараясь при этом не раздробить ни одной из них (265d). Для подтверждения справедливости сказанного Сократ предлагает обратиться к Софоклу и Еврипиду — пусть они оценят творения тех, кто «умеет о пустяках сочинять длиннейшие речи, а о чем-нибудь великом, наоборот, весьма сжатые и по своему желанию делать их то жалостными, то, наоборот, устрашающими, грозными», при этом совершенно не разбираясь в сути того, о чем повествуется. Сократ уверен: Еврипид не стал бы высмеивать таких людей, но отнесся бы к ним со снисхождением.

Итак, роль эпизода представляется весьма значимой в философии творчества Платона, несмотря на то, что нигде у Платона специально об этом не говорится. Эпизод — «сказочный гимн» (265 в), в котором автор, «уклоняясь в сторону», добавляет «не столь уж неубедительное рассуждение» о том, что является для него существенным. Для читателя, слушателя такое уклонение может показаться шуткой, импровизацией, тем более что и сам автор поддерживает такое впечатление. И тем не менее без эпизода невозможно понимание сути художественного произведения.

Эпизод является не разрывом в живой ткани повествования, а, скорее, ее ответвлением, сделанным по вдохновению, в состоянии одержимости. Благодаря этой одержимости автор способен изложить наиболее важные мысли о том, что является предметом искусства. Чтобы лучше раскрыть понимание эпизода у Платона, вернемся к «Поэтике» Аристотеля: «Поэзия — удел человека или одаренного, или одержимого» (1455а). В примечаниях М. Л. Гаспарова говорится о том, что есть другая версия перевода: «...скорее одаренного, чем одержимого». Действительно, для Аристотеля важна одаренность в искусстве, а также знание определенных правил; для Платона — стремление угодить Богу, а этого лучше достичь в состоянии божественного неистовства; ведь созерцание красоты — припоминание о том, что делало душу причастной благу.

От «отрицательной теории эпизода» — к «положительной теории», а от нее — к ее реализации в художественном произведении — таков вневременный контекст данного исследования, включающий следующие выводы. 1) Эпизод — нарушение правил поэтики, бесплодная случайность. 2) Эпизод — существенный принцип поэтики, случайность, но не бесплодная, а открывающая путь к пониманию красоты текста, жизни, мироздания. 3) Эпизод — важный онтологический принцип, выпадение из каузальной цепи событий, некий «лучезарный мир», в котором душа человека созерцает высшие сущности. 4) Эпизод заставляет задуматься: а понимаем ли мы вообще-то красоту? Кто мы: те, кто судит Еврипида, или те, для кого Еврипид — образец для подражания? Имеем ли мы отношение к этому миру, о котором упоминает Н. С. Гумилев:

Ведь есть же мир лучезарней,
Что недоступен обидам
Краснощеких афинских парней
Хохотавших над Еврипидом⁸.

⁸ Гумилев Н. С. Огненный столп. Ростов-на-Дону, 1989, с.173.

Н. В. Голбан

М. ХАЙДЕГГЕР КАК АНТИПЛАТОНИК

Сам М. Хайдеггер дал предостаточно оснований для того, чтобы считаться антиплатоником. Себя он представлял — после так называемого Поворота — как мыслителя, поставившего своей задачей преодоление западной метафизики, пришедшей к «забвению бытия», которой, согласно ему, начало положил своим пониманием бытия как идеи именно Платон. Хайдеггер, пытаясь вернуться к изначальному понятию бытия, озарявшему начало древнегреческой философии, стремится истолковать греков по-гречески, «дать слово им самим», не привнося ничего от себя.

Именно с возникновения теории идей Платона начинается процесс забвения бытия, понятие истины как несокрытости затемняется пониманием истины как соответствия правильному представлению (идее)¹, утверждает Хайдеггер. Вместо того чтобы от сущего взойти к *бытию* сущего, говорит он, Платон лишь удваивает сущее, т.е. бытие у него выступает лишь сущим иного рода — идеями. Идеи суть то, что делает сущее сущим. Для Хайдеггера бытие — это то, что делает сущее сущим, но само оно *сущим не является*, поэтому когда сущее объясняется исходя из другого сущего, а не из его бытия, бытие утрачивается... Начинается процесс забвения бытия — тотальная ошибка в западноевропейской мысли, приведшая к нигилизму Ницше. То, что считалось традиционно самым ценным в учении Платона, а именно теория идей, оказывается роковой ошибкой в познании бытия. Но это учение возникло не на пустом месте, оно явилось результатом некоторого опыта познания бытия, изначальное, по мысли Хайдеггера, содержащее в себе изъян. И если мы вслед за немецким мыслителем произведем анализ и деструкцию этого опыта и станем на точку зрения «преодоления метафизики», то ясно осознаем, от какого наследства мы должны отказаться.

Хайдеггера действительно с полным правом можно назвать антиплатоником, ибо он находит некий роковой изъян в *самой сути* платоновского мировидения. И, прежде всего, этот изъян проявляется в изменении понимания существа истины в платоновской философии: «существо истины не развертывается как существо непотаенности

¹ См.: М. Хайдеггер. Учение Платона об истине //Время и бытие. — М., 1993. — С. 345–361.; Европейский нигилизм //Там же. С. 154–168.

из его собственной бытийной полноты, а перекладывается на существо идеи. Существо истины утрачивает непотаенность как свою основную черту», «учение Платона об истине построено на невысказанном процессе воцарения идеи над алетейей»². Основную интенцию Платона — понять какую-либо вещь можно лишь в свете ее идеи (а идеи являются, по сути дела, совершенными, оптимальными формами вещей и процессов), следовательно, познание сущего, не исходящее из идей, не приводит к истине, — Хайдеггер объявляет первым шагом к забвению бытия, утратой философией своего реального предмета.

Надо сказать, что Хайдеггер не рассматривает генезис теории идей, не пытается понять, какие существовали предпосылки для ее возникновения, какой ход мышления привел к ней, а ведь именно такое исследование могло бы обосновать подобные утверждения. Вообще, Хайдеггер на редкость *не диалектичен* — в отличие от интерпретируемых им греков...

Полагаю, что прежде всего опыт *самосознания*, получивший чистую форму выражения в учении Сократа, привел к рождению теории идей Платона. Вполне оправданно предположить, что основным источником теории идей Платона была попытка онтологического обоснования процесса самопознания как единственного способа получения истины, восхождения к высшей реальности. В этом он духовный наследник и благодарный ученик Сократа. Философия Сократа — философия самопознания, Сократом был впервые поставлен вопрос о сущности человеческого бытия и поставлен в греческом ключе. Человек обретает бытие — в парменидовском смысле — как себе-равность, или, выражаясь языком Сократа, как согласие человека с самим собой, лишь через *энтелехию разума*. Весь пафос платоновского учения об идеях и направлен на обоснование того, что те сущности, которые обнаруживает в себе душа в акте самопознания, и есть элементы подлинного бытия. Они (названные Платоном *идеями*) гораздо более истинны, чем те вещи, о которых свидетельствует наш чувственный опыт. Душа в учении Платона является тем единственным местом в мире вещей (теней идей), где хранится истина вещей, пусть и в полузабытом виде. Поэтому, лишь погружаясь во все более глубокие слои воспоминания (анамнезиса), душа способна взойти к истинной реальности. Для Хайдеггера же процесс самосознания лежит в основе отхода от подлинного бытия. Здесь он исходит из предпосылок, сложившихся под влиянием Ф. Ницше. Для Хайдеггера причина кризисного состояния современной западной культуры — в появлении абсолютного субъекта, с его претензией все превратить в объект своего господства и преобразования. Поэтому все то, что способствует становлению вообразившего себя основой всего сущего субъекта (в том числе и осуществляемый на протяжении всей философии процесс самосознания), для него носит негативный характер. Но останется ли в философии что-либо от философии, если не позволить ей быть формой самосознания человека? народа? Разве не явилась древнегреческая философия самосознанием создавшего ее народа? Процесс самосознания — прихоть или необходимый процесс? Как тут не вспомнить Гераклита: «Лишь для бодрствующих есть общий мир, а каждый из спящих отворачивается в свой собственный»...

Насколько оправданна интерпретация Хайдеггера платоновского учения как самого значительного шага в сторону забвения бытия, которая заключается в постепенной подмене его сущим? «Самое страшное, что совершил Платон (!!!), состояло в том, что

² Там же. С. 354.

он приравнял идею к *Sein*. *Идея* была поставлена на место *Sein*», — пишет А. Дугин, автор недавно вышедшей книги «Мартин Хайдеггер: философия другого Начала». Продолжу цитату: «Своим решением Платон сделал два судьбоносных для западноевропейской философии онтологических жеста: ... *φύσις* как бытие сущего он осмыслил как *сущность* (*Seiendheit, οὐσία*), а затем отождествил *сущность* с *идеей*... Благодаря этому двойному ходу проход в *Sein-бытие* (а только оно и есть истинная проблема философии для Хайдеггера и хайдеггерянцев. — Н. Г.) был необратимо закрыт. И хотя сам Платон и примыкающие к нему философы (в частности, Аристотель) постоянно ставят вопрос о *сущности сущего*, т.е. не упускают *бытие* из виду, но отныне речь идет только о *Sein-бытии*, как о «виде», «образе», «изображении» *Sein-бытия*»³.

Единственно, что здесь можно кратко сказать, так это то, что проблема бытия решалась Платоном в самых разных аспектах и на самых разных уровнях постижения и, тем не менее, так и осталась проблемой. Платон не просто отождествил истинное бытие с идеями, считать так было бы чрезмерным упрощением (и *уплощением*) его воззрения, но и поставил проблему *бытия* — единого способа существования как идей, так и вещей. Уже в зрелый период своего творчества Платон дает определение бытию именно как бытию (способу существования) в своем диалоге «Софист»: «Я утверждаю теперь, что все, обладающее по своей природе способностью (*δύναμις*) либо воздействовать на что-то другое, либо испытывать хоть малейшее воздействие, пусть от чего-то весьма незначительного и только один раз, — все это действительно существует. Я даю такое определение существующего: оно есть не что иное, как способность» (Софист, 247 е). Платон обнаруживает *всеобщий способ бытия*, единый как для «телесного» мира, так и для «невидимого» — мира идей. Быть, согласно Платону, значит быть способным воздействовать на иное, либо испытывать воздействие, т.е. в самом общем смысле *быть* — следовательно, *относиться к иному*. Единое *есть* лишь по отношению к своему иному — многому (что и обосновывается в диалоге «Парменид»), идея как таковая *есть* лишь по отношению к материи, бытие — по отношению к небытию. Раз быть — это относиться к иному, следовательно, бытие с необходимостью множественно и относительно. После всех рассуждений Хайдеггера о том, что метафизика удалила ничто из бытия, уклонившись от его истины, нелишне вспомнить, что у Платона — в отличие от Парменида — бытие выступает уже не как чистая позитивность, утвердительность, а включает в себя небытие как свой необходимый момент, как основу различий, существование небытия (в форме инобытия) и есть онтологическая основа лжи и заблуждения. После того как бытие было понято как возможность отношения одного с иным или иными, теория идей Платона была осмыслена им, исходя из нового основания. Первое, что было поставлено под вопрос, — это самоожесточенность идей. Если идея существует лишь по отношению к иному, то как может быть сохранена ее определенность? Должна она вбирать в себя определенность тех идей, с которыми она взаимодействует? *Бытие идеи* — вот главная проблема Платона в зрелый период его творчества. Полагаю, что после написания «Софиста» Платон вступает на совершенно новый уровень исследования проблемы бытия и — если выразаться хайдеггеровским языком — бытия не как сущего, а именно бытия, как способа, каким все *есть*. Диалектика идей («Парменид») возводит его в область Единого, надбытийного (уж никак не являющегося одним из сущих) и не постижи-

³ Дугин А. Г. Мартин Хайдеггер: философия другого Начала. — М., 2010. — С. 77. О комментариях этого автора по поводу различия *Sein-бытия* и *Sein-бытия* см. на с. 40–41.

мого мыслью, но являющегося подлинным началом всего. Для Платона постижение бытия — исключительно трагичный для мысли процесс, процесс, при котором по мере восхождения к высшим сферам бытия, приходится отказываться от прежних форм постижения, ведь даже диалектика, которую он называет подлинным, философским способом познания в целом ряде диалогов, имеет границу своего применения, — там, где наступает Единое (или Благо), умолкают все противоречия... Этот процесс трагичен еще и потому, что идеи, формы совершенства вещей, их образцы, лишь будучи *иными* бытию, сохраняют себе-равность, самотождественность, в момент вступления в бытие, они становятся иными по отношению к себе, не равными себе. В чувственном мире присутствуют лишь подобия идей, он всегда есть расхождение с истинным. Идеи и вещи, единое и многое, божественное и смертное находятся в вечной тягбе, борьбе, и наш мир рожден этой борьбой. То, что объявлялось Платоном истинным бытием на первом этапе его философии, на котором предметом исследования был чувственный мир, затем переосмысливается: идеи как самотождественные, чистые сущности, являются лишь возможностью бытия, как только они вступают в бытие, они становятся не равными себе. Природа идей переосмысливается на основе понимания более фундаментального процесса бытия: бытие, чтобы быть в себе различным, а следовательно, и мыслимым, должно допускать инобытие, всякое конкретное бытие имеет свое определенное инобытие. На все, что ни есть, распределяется не только бытие, но и инобытие. Следовательно, всякая идея и тождественна себе и отлична от себя самой. Это же относится и к высшим идеям Единого и Блага. Вступая в бытие, Единое или Благо, впадает в несовпадение с самим собой. «Расхождение с собой в самом начале и возвращение начатого в начинающее начало»⁴ — вот в чем заключается для Платона *процесс* бытия, который раскрывается в диалектическом мышлении. Если в начале эйдологии именно чувственная вещь признавалась не совпадающей с самой собой, а вот ее *самость* — идея — неизменной и самотождественной, то затем процесс познания сущего приходит к такому пониманию, что и идеи втянуты в диалектический процесс. Другими словами, для Платона всеобщ именно процесс бытия, в который втянуто все сущее, в том числе и идеи. О каком господстве сущего над бытием в философии Платона тогда говорит Хайдеггер?

Так от какого наследства нам надо отказаться? От процесса самосознания — ибо этот путь приводит к само-стоянию человека, его самонадеянности, к раздуванию его субъективности (а именно в этом видел причину кризиса европейской цивилизации Хайдеггер), к платоновским идеям, к связи теории с практикой, и не дай бог сделает метафизику инструментом какой-нибудь извращенной практики, например, нацеленной на всепланетарное господство (тут мы должны поверить Ницше, что только так оно и есть), от диалектики и логики как старых форм постижения истины, слишком связанных с порочным опытом старой метафизики, а в принципе от самой структуры разума, которая и сформировалась в процессе развития *этой* философии, в *этом* опыте мышления бытия — а где еще, ведь не вещь же это какая — структура разума?

⁴ Так интерпретирует *гераклитовское* понимание бытия А. В. Ахутин, которое в силу вышесказанного считаю возможным применить и к платоновскому пониманию бытия: См. Ахутин А. В. Античные начала философии. — СПб., 2007. — С. 548.

Р. Б. Галанин

ХАЙДЕГГЕР, СОФИСТИКА, РИТОРИКА

Что, казалось бы, общего может быть у человека, который «всю свою жизнь был одержим одной единственной мыслью — Бытием, в том виде, в каком она впервые возникла в начале греческой философии»¹ с софистами, с Горгием и Протагором, особенно с первым, утверждающим, что «ничего нет», следовательно и бытия никакого нет, да еще и умудрившемуся посвятить этой привации целый трактат — «Трактат о Небытии»? На первый взгляд ничего. Всякое же сравнение, а в самом заглавии этого приложения содержится намек на сравнение, подразумевает, что существует нечто общее, что содержало бы в себе части сравниваемых феноменов. Но что общего у софистов и Хайдеггера? Ответ прост — Язык, а точнее, повышенное к нему внимание. У софистов, в частности у Горгия, онтология связана с риторикой, точнее она есть следствие риторики. Онтология есть потому, что риторика есть. У Хайдеггера онтология фундаментальна, т.е. она есть возможность всего. Бытие есть первый и единственный предмет интересов Хайдеггера. Но как подобраться к Бытию? Через язык, следовательно, в какой-то мере, мере через риторикку.

Однако, сравнивая Хайдеггера с софистами в частности или вообще с греками, мы вступаем в одну очень темную область истории философии, которую можно обозначить как «Хайдеггер и греки». Ведь известно, что трактовка Хайдеггером греческой мысли весьма оригинальна, для одних она непривычна и обворожительна, для других же неприемлема и ужасающа. Гадамер пишет, что «Хайдеггер был мыслителем, который стремился полностью передать терминами живого разговорного языка внутреннее движение мысли в греческом тексте»². Так или иначе, отношение между Хайдеггером и греками, а соответственно способы прочтения обоих, могут быть рассмотрены следующим образом: «Хайдеггер *вместе* с греками; Хайдеггер *через* греков и греки *через* Хайдеггера; но также и: Хайдеггер *против* греков; и даже: греки *против*

¹ Manoussakis J. P. The Sojourn in the Light //Heidegger and the Greeks. Interpretive essays / Ed. by D. A. Hyland, J. P. Manoussakis. — Indiana, 2006. — P. 2.

² Гадамер Г. Хайдеггер и греки //URL: <http://filosof.historic.ru/books/item/f00/s00/z0000223/> 9дата обращения 21.08.2011).

Хайдеггера»³. Т.е., как видно, поводов для дискуссии предостаточно, да и вообще «многие критики утверждают, что Хайдеггер не изображает философов в нашей исконной традиции должным образом»⁴. С этим трудно не согласиться, но нужно иметь в виду, что Хайдеггер, равно как и до него Гегель, включает всю предыдущую философию в свою философию, а если быть точнее, то в онтологию, которая не является по сути онтологией Хайдеггера, но последний является лишь ее глашатаем. Поэтому говоря о греках и Хайдеггере, справедливо заметить, что он лишь «перечитывает основные положения философов в свете их соответствия требованию бытия»⁵.

Итак, обратимся к произведениям Хайдеггера, где упоминается софистика и некоторые ее представители. Так, в работе 1940 г. *Европейский нигилизм* Хайдеггер, сравнивая Декарта с Протагором, говорит, что хотя «Тезис Декарта⁶ снова и снова сближают с изречением Протагора⁷, видя в этом изречении и в греческой софистике вообще предвосхищение новоевропейской метафизики Декарта... тем не менее Протагор говорит в своем изречении нечто такое, что очень отличается от содержания декартовского тезиса»⁸. Далее Хайдеггер дает свою интерпретацию тезиса Протагора, противопоставляя ее традиционному прочтению и декартову *cogito*. Вот она: «Для всех “вещей” (т.е. всего того, что человек имеет в пользовании, употреблении и постоянном обиходе — χρήματα, χρήσθαι) человек (каждый конкретный) является мерой, для вещей присутствующих — что они присутствуют *так*, как они присутствуют, а для тех, которым не дано присутствовать, — что они не присутствуют»⁹. О чем же здесь идет речь, ведь «среди этих протагоровских обломков нет ничего, что не давало бы повода для дискуссии, — не только значение каждого термина: μέτρον, мера, связанная с действием (что относилось бы к познанию) или претерпеванием (из области чувственного восприятия)? ἄνθρωπος, индивидуум или родовое понятие? — но и вплоть до синтаксиса...»¹⁰ Хайдеггер отвечает на эти вопросы в своем духе: «Речь тут идет о сущем и его бытии»¹¹, а затем, объясняя что такое ἄνθρωπος, обращается к Теэтету Платона, к фр. 152, где Сократ о Протагоре в переводе Хайдеггера говорит следующее: «Не понимает ли он (Протагор) это примерно *так*: каким каждый раз все кажется мне, такого вида оно для *меня* (также) и есть, а каким тебе, таково оно опять и для тебя? Человек же — это ты, равно как и я?»¹² Уже из одного сравнения перевода глагола φαίνεται, можно увидеть существенную разницу. В отечественном переводе Т. Васильевой ἐμοὶ φαίνεται переводится как *мне кажется*, что, разумеется вполне приемлемо, если истолковать это как *нечто кажется (себя) мне*, однако в русском языке глагол *казаться* уже давно утратил такую коннотацию, до нее еще нужно докопаться. Поэтому перевод Васильевой имплицитно (если даже не явно)

³ Ibid. P. 2.

⁴ Jacobs D. The Presocratics after Heidegger. — N. Y., 1999. — P. 16.

⁵ Ibid.

⁶ Имеется в виду декартово *cogito*

⁷ πάντων χρημάτων μέτρον ἄνθρωπος, τῶν μὲν ὄντων ὡς ἐστὶν, τῶν δὲ μὴ ὄντων ὡς οὐκ ἐστὶν

⁸ Хайдеггер М. Европейский нигилизм. С. 75 //URL: http://www.heidegger.ru/sobranie_new.php (дата обращения 21.08.2011).

⁹ Там же. С. 76.

¹⁰ Кассен Б. Эффект софистики. — М., 2000. — С. 105.

¹¹ Хайдеггер М. Европейский нигилизм. С. 76 //URL: http://www.heidegger.ru/sobranie_new.php (дата обращения 21.08.2011).

¹² Там же.

говорит о том, что сущее *таково*, каким оно *мне* кажется, т.е. Я выступаю активным источником этой кажимости. Если же перевести это, как и следовало бы перевести медиальный залог 3 л. ед. числа, то получится — *мне является*. А здесь уже активность Я или субъекта не так очевидна, активность скорее, наоборот, исходит из сущего. Ну, а в переводе Хайдеггера — *кажет себя* — т.е., фактически дословное значение, как указано выше, глагола *казаться*, — роль субъекта вообще сведена к минимуму, что вполне соответствует его пониманию греческого представления о *явленности* или *непотаенности* сущего. Далее, по Хайдеггеру человек является *μέτρον* — мерой, постольку, «поскольку он дает кругу непотаенного, для каждой человеческой самости ограниченного, стать основной чертой своего бытия»¹³, т.е. человек есть мера сущего: в той мере, в которой сущее может быть открыто человеком и через человека, в той мере оно и приходит к бытию — к несокрытости или явленности. Предельно огрубляя, это можно выразить так — *сколько* человека, *столько* и сущего. Таким образом, резюмируя вышесказанное, тезис Протагора о человеке как мере через интерпретацию Хайдеггера принимает следующее значение: «Способ, каким Протагор определяет отношение человека к сущему, есть лишь подчеркнутое ограничение непотаенности сущего разным для каждого кругом внутримирового опыта»¹⁴. Излишне напоминать, что такая трактовка напрямую связана со взглядом Хайдеггера на бытие человека как *бытие — в — мире* в кругу озоботившего сущего (*in-der-Welt-seine*). Т.о., Хайдеггер в данной работе к софистике относится как к чему-то еще вполне *греческому* и возводит ее к подлинной греческой мудрости Анаксимандра, Гераклита и Парменида, не связывая ее с индивидуализмом и субъективизмом новоевропейской философии и говорит о ней следующее: «Софистика, к которой Протагора причисляют как ее ведущего мыслителя, возможна только на почве и как производное “софии”, т.е. греческого истолкования бытия как присутствия и греческого определения существа истины как ἀλήθεια (непотаенности)»¹⁵. При этом нужно учитывать, что Протагор, будучи релятивистом для которого не существует ложного мнения, стало быть все истинно, а раз все истинно, то с таким же успехом все и ложно, не может быть созвучен хайдеггеровскому поиску истины. Поскольку «единственный вид истины действительно достойный поиска для релятивиста — это невозможность ее открытия, потому что она не существует вовсе»¹⁶. Но сказать, что «истины не существует» — не есть ли это признание того, что это высказывание истинно, а стало быть истина существует и впасть т.о. в противоречие со своими исходными скепτικο-релятивистскими установками? Наверное в подобных высказываниях и содержится опровержения скептицизма.

Теперь посмотрим, что можно обнаружить у Хайдеггера насчет Горгия. Чобы как-то связать первого со вторым, нужно исследовать теорию познания последнего и его отношение к *истине*, ибо, насколько известно, напрямую о Горгии Хайдеггер ничего не говорит.

Горгий рассуждал так: 1. ничего нет, 2. если что и есть — оно непознаваемо, 3. если это нечто и познаваемо — оно не выразимо¹⁷. Такую позицию принято назы-

¹³ Там же. С. 75.

¹⁴ Там же. С. 78.

¹⁵ Там же. С. 79.

¹⁶ Kenny A. Ancient Philosophy. — Ох., 2004. — Р. 147.

¹⁷ Секст Эмпирик. Adv.Math. — Т. 1. — Сс. 73–76.

вать либо скептицизмом либо релятивизмом. Так или иначе, критерий истинности Горгий отрицал, поскольку «раз нет сущего и оно по природе своей не может быть ни познаваемым, ни сообщаемым другому, то, выходит, не существует и никакого критерия»¹⁸. Из-за отсутствия критерия истины не вытекает с необходимостью отсутствие самой истины, отрицается только возможность ее познаваемости. А еще, хорошо бы помнить, что *Трактат*, дошедший до нас в передаче Секста Эмпирика, скорее всего было *подстроен* под его же — Секста Эмпирика — воззрения, которые, как известно, были скептические. Поэтому, это еще вопрос — был ли Горгий действительно скептиком, и не может ли измениться звучание этого *Трактата* при другом прочтении? Пока же, оставаясь на традиционном — скептическом — прочтении *Трактата*, мы вынуждены признать, что истина в этой жизни, по крайней мере, согласно Горгию в передаче Секста — недоступна. Да и сам Хайдеггер, «соглашаясь с прочтением трактата как парадигмы скептицизма, ни на мгновение не останавливается, чтобы задуматься о самой возможности прочесть его в направлении, ориентированном на *Поэму Парменида*»¹⁹. А ведь уже давно известно, что «как Протагор примыкает к Гераклиту, так Горгий — к элейцам»²⁰. Но, раз истина не доступна, то что же тогда доступно? А доступно *правдоподобие* (εἰκός), которое пригодно для любого использования — будь то мораль или религия, будь то физика (хотя она софистов вообще не сильно беспокоила), ну а главное — это на агоре, в народных собраниях, «в судах и других сборищах»²¹ — т. е. на вотчине риторики. «Платон ошибочно рассматривает εἰκός как ценность, предложенную софистами на место истины (Федр 267а); в действительности же, εἰκός — это, по общему признанию, рискованный метод исследования истины, когда доступные доказательства не в состоянии способствовать принятию окончательного решению»²². Короче говоря, εἰκός — это вещь сугубо практическая, не имеющая отношения к поиску теоретической — в греческом смысле этого слова — истины; это то, что *осталось* от истины. Уже из одного этого можно предположить каковым может быть отношение Хайдеггера к такой позиции. Но, давайте, все же, уточним. Ниже мы приводим цитату из *Пролегоменов к понятию времени*, где он говорит о *Молве* (*das Gerede*), после которой все сомнения (если они вообще были) насчет его отношения к софистике должны развеяться. Вот эта цитата:

«Сегодня на конгрессах принимают решения насчет метафизики или еще более высоких материй... Если все выступающие ораторы *мало что смыслят в деле, то считается, что множество непониманий в сумме так-таки даст хоть какое-то понимание*. Не нужно думать, что наше время особо отмечено этим феноменом. *Античная софистика в своей сущностной структуре была тем же самым, хотя в чем-то она, вероятно, была не столь безрассудна* (курсив наш. — Р. Г.)»²³.

¹⁸ Там же. С. 76.

¹⁹ Кассен Б. Указ. Соч. С. 60.

²⁰ Виндельбанд В. История древней философии. — Киев, 1995. — С. 108.

²¹ Платон. Горгий. 454е.

²² Woodruff P. Rhetoric and relativism // The Cambridge Companion to Early Greek Philosophy / Ed. by A. Long. — Camb., 1999. — P. 296.

²³ Хайдеггер М. Пролегомены к понятию времени. — § 29. — С. 177 // URL: http://www.heidegger.ru/sobranie_new.php (дата обращения 21.08.2011).

Резюмируя, можно сказать, что по Хайдеггеру «софистика — это в любом случае- переход от античности к современности»²⁴, а значит уже упадок мысли. Теперь же скажем кратко об отношении Хайдеггера к риторике.

«Когда Бытие и Время в 1927 г. было опубликовано, риторика в качестве дисциплины была полностью абсорбирована в тело Хайдеггеровской экзистенциальной аналитики, так никогда полностью и не всплыв заново на поверхность»²⁵. Хайдеггер дает риторике новое назначение: «пересматривая традиционное искусство речи, Хайдеггер описывает риторикку как искусство слушания»²⁶. Рассматривая язык, в качестве медиума человеческого бытия, и тем самым «предвосхищая риторически настроенных теоретиков своим предметом, Хайдеггер показывает, как человеческое бытие в одно и то же время определяет дискурсивные (языковые. — Р. Г.) установления и само определяется ими»²⁷. И такая позиция прослеживается в обоих «периодах» творчества философа, перерастая в своего рода поэтико-языковой мистицизм после так называемого Поворота (Kehre) середины 30-х годов. Поэтому не будет преувеличением сказать, что до Поворота в творчестве Хайдеггера «Аристотель — это тот, кто все время составляет собеседника и привилегированного поводыря»²⁸. Т. о., «широко понятая риторика, Аристотеля, — это дисциплина, которая позволила Хайдеггеру учредить язык в качестве производного способа построения мира, способа, укорененного в повседневных патетических ситуациях»²⁹. Далее Гросс, на которого мы ссылаемся в этом вопросе, говорит, что генеалогия большинства фундаментальных понятий «Бытия и Времени» уходит своими корнями в «Риторикку» Аристотеля. Вот какие параллели он приводит: *Настроенность* (Befindlichkeit/pathos), *Со-бытие* (mitsein/koinōnia), *вера* (glaube/doxa), *мгновение ока* (augenblick/kairos), *экстаз* (ekstasis), *страх* (angst/phobos), *решимость* (entschluss/krisis)³⁰.

Итак, об отношении Хайдеггера к софистике и риторике сказано достаточно. Софистика — это то, что осталось последнего — в смысле *греческого* — после Великого Начала и перед Великим Концом — т.е. перед Платоном и Аристотелем: «Великое начинается с величия, сохраняет себя только в свободном возвращении величия и, будучи действительно великим, величественно умирает. Так обстоит дело с философией греков. Аристотелем она величественно закончилась»³¹.

Но где же обрела место в онтологии Хайдеггера та софистическая риторика с «помощью которой можно обольщать молодых людей и тех, кто стоит вдали от истинной сущности вещей, речами, действующими на слух, показывая словесные призраки всего существующего?»³², и благодаря которой «достигается то, что произносимое принимают

²⁴ Кассен Б. Указ. Соч. С. 59.

²⁵ Gross D. M. The Pathos of Heidegger's Rhetorical Ontology// Heidegger and Rhetoric. — N. Y., 2005. — P. 2.

²⁶ Ibid. P. 3.

²⁷ Ibid. P. 4.

²⁸ Courtine J. F. The Destruction of Logik: From Λόγος to Language //The Presocratics after Heidegger /Ed. by D. Jacobs. — N. Y., 1999. — P. 25.

²⁹ Gross D. M. Op. cit. — P. 6.

³⁰ Ibid. P. 2. Там же Гросс пишет что «одна из целей его книги вывести риторическую генеалогию некоторых ключевых терминов (Хайдеггера. — Г. Р.)».

³¹ Хайдеггер М. Введение в метафизику. С. 14.

³² Платон. Софист. 234с.

за истину, а говорящего — за мудрейшего из всех и во всем»³³? Если мы обратимся к труду *Бытие и Время*, то найдем ее в *Das Mann — Людях*. В этом важнейшем экзистенциале *присутствия*, который является модусом *несобственного* бытия последнего, софистическая риторика троится на *Толки, Любопытство и Двусмысленность*³⁴. Но, в отличие от Платона, Хайдеггер не относится к этим явлениям, как к чему — то презренному. Он воспринимает это абсолютно спокойно и без какого-либо осуждения, поскольку *Das Mann* — это социальная практика. И в этом отношении, как раннему Витгенштейну, так и раннему Хайдеггеру, по словам Рорти, было свойственно «стремление увидеть социальную практику как *всего лишь* (курсив авт.) социальную практику и тем самым над ней вознестись. Стремление дистанцироваться от социальной практики, которая стала привычной (это не значит перестать в ней участвовать), рассматривая ее как случайную, как нечто такое, во что человек [заброшен] *geworfen*. Понимая её таким образом, можно сделать ее *eigentlich*, только будучи в состоянии провозгласить вместе с Ницше: «Такова моя воля» и тем самым «найти себя».³⁵ *Люди* — это необходимый модус бытия любого присутствия, из которого человек свободно может выбраться, взглянув в лицо смерти и избрав в тех же *Людях* свою самую собственную возможность, свое «дело жизни», но избрав самому, а не приняв «по рекомендации» *Людей*. «Выражение *толки*³⁶, - говорит Хайдеггер, - не будет применяться здесь в уничижительном значении. Оно означает терминологически позитивный феномен, конституирующий бытийный способ понимания и толкования повседневного присутствия»³⁷. Другими словами, интерпретация этих феноменов «имеет чисто онтологическое назначение и очень далека от морализирующей критики».³⁸ Итак, *Толки, Любопытство и Двусмысленность* суть то, в чем существует повседневное присутствие, повседневное бытие-друг-с-другом в смысле усредненной повседневности *Людей*. *Толки* или *Молва* есть такое говорение, когда «сообщаемая речь может быть широко понята без того, чтобы слушающий ввел себя в исходно понимающее бытие к *о* — чем речи»³⁹. Т.е., *Толки* говорят так, что толком никто ничего не знает, но вроде как примерно все представляют о чем речь или, по крайней мере, догадываются. Высказывание такого рода утратило «первичную бытийную связь с сущим, о котором речь, соотв. никогда ее не достигало, оно сообщает себя не способом исходного освоения этого сущего, но путем *разносящей* и *вторящей* речи (курсив авт.)».⁴⁰ У Хайдеггера, в отличии от Платона, нет субъекта этой запутанной речи, нет софиста — этого пестрого зверя, которого не поймать одной рукой, ибо *Толки* никого не хотят специально обманывать, поскольку «они не имеют образа бытия сознательной выдачи чего-то за что-то. Беспочвенной сказанности и далее-пересказанности довольно, чтобы размыкание исказилось до змыкания».⁴¹ Субъект *Толков* — *Люди*, — все вместе и никто в отдельности, сущие в неподлинно-

³³ Там же.

³⁴ См. об этом: Хайдеггер М. *Бытие и Время*. — СПб., 2002. — Сс. 167–175. — § 35, 36, 37.

³⁵ Рорти Р. Витгенштейн, Хайдеггер и гипостазирование языка. // *Философия Мартина Хайдеггера и современность*. — М., 1991. — С. 130.

³⁶ Добавим от себя, что также *Любопытство и Двусмысленность*.

³⁷ Хайдеггер М. Там же. С. 167.

³⁸ Там же.

³⁹ Там же. С. 168.

⁴⁰ Там же.

⁴¹ Там же. С. 169.

сти. «Стать в этом смысле аутентичным — значит понять, что требования простой [правильности] *Richtigkeit* говорить одно и то же с *das Mann*, давать верные ответы на [научные вопросы] *wissenschaftlichen Fragen* есть только требования *begrenztes Ganzes*,⁴² лишь одной возможной оптической ситуации в ряду других»⁴³.

Язык, речь до т.н. поворота (*Kehre*) середины 30х годов понимается Хайдеггером вполне инструменталистки. Безусловно, речь — это фундаментальный экзистенциал *Дазайна*, это «экзистенциально-онтологический фундамент языка (курсив авт.)»⁴⁴, это то, что отличает человека от животного, но это не более важный экзистенциал, чем *бытие-в-мире* (*in-der-welt-seine*), или чем *понимание* и *настроение*. Речь, будучи языком *in actu*, не предшествует, но «равноисходна с расположением и пониманием... Расположенная понятность бытия-в-мире *выговаривает себя как речь* (курсив. — Г. Р.)»⁴⁵. В конце концов *ужас* (*Angst*) перед *Ничто*, о котором говорит Хайдеггер, возникает не из-за угрозы лишиться дара языка или речи, но за *бытие-в-мире*. Т.е., в этот период «Хайдеггер рассматривает язык ни в качестве идеального транспаранта, обеспечивающего коммуникацию между сознаниями, ни в качестве произвольной системы различий, как Соссюр. Вместо этого язык понимается дискурсивно, т.е. укорененным в обычных настроениях, человеческих институциях, и вневременной истории, которую эти институции образуют»⁴⁶. А такое понимание языка, на наш взгляд, вполне сродни софистическому пониманию языка, согласно которому язык, во-первых — это дело рук человеческих, во-вторых, будучи таковым, это *инструмент*, которым пользуется человек и среда, в которой он обитает, будучи ζῶον λόγον ἔχον.

⁴² Метафизика, Запад, дословно — ограниченное целое (*P. I.*).

⁴³ Рорти Р. Витгенштейн, Хайдеггер и гипостазирование языка.// *Философия Мартина Хайдеггера и современность*. — М., 1991. — С. 130.

⁴⁴ Хайдеггер М. *Бытие и Время*. С. 160.

⁴⁵ Там же. С. 161.

⁴⁶ Gross D. M. *The Pathos of Heidegger's Rhetorical Ontology// Heidegger and Rhetoric*. — N. Y., 2005. — P. 3.

Н. А. Заиченко

ИЗМЕРЕНИЕ ФЕНОМЕНА «ШКОЛА»: ГУМАНИТАРНЫЙ ПОДХОД

Во избежание противоречий с великой наукой измерений метрологией мы уточняем смысл, заложенный в «измерительную деятельность» в контексте данной статьи. Словарь синонимов русского языка предлагает нам воспользоваться таким субститутами «измерения», как «установление, фиксирование, распознавание, нахождение» и пр., и мы выбираем любой из предложенных синонимов, т. к. собираемся найти и зафиксировать то понимание, которое дают различные социальные науки общеизвестному феномену «школа». Заимствование понятий, терминов «из науки в науку» — обычная практика современного исследователя в области общественных наук. Рассуждения о феномене «школа» с точки зрения прав и правил, являющихся ядром ее содержания и функционирования, неизбежно приводят нас к необходимости применения междисциплинарного подхода для полноценного объяснения этого феномена.

При этом, как отмечено Л. Тевено, «необходимо со всей серьезностью относиться к попыткам универсализации подходов и экономических и социальных наук... такие попытки проявляются в их экспансии на те области, которые ранее относились к предмету других дисциплин. Возникает весьма интересная ситуация, когда четкие границы между дисциплинами исчезают, что дает нам возможность сравнивать различные подходы при их столкновении»¹.

Как выглядит феномен «школа» с точки зрения институциональной экономики, педагогики, социологии, менеджмента, права? Каковы возможности универсального подхода для интерпретации педагогического феномена на языке этих наук?

К областям, в которые экономический империализм вторгается наиболее агрессивно, относятся семья, политика, организация. Эти же области для изучения и объяснения социального действия включает в себя предмет социологии. Проблемы координации, оформленные в логике организационного действия в этих же областях — интерес теории управления. Переход ребенка из семьи в школу, «из мира

¹ Тевено Л. Множественность способов координации: равновесие и рациональность в сложном мире // Вопросы экономики. — 1997. — № 10.

инстинктивных связей и привязанностей, составляющих обстановку семьи... в мир внешне урегулированной общины»², где следует подчиняться общему закону, который предполагает наличие определенных обязанностей и прав, регулируется теорией права. И, наконец, педагогика, предметом которой является образование и которая, как все предыдущие перечисления, относится к прикладным, практическим наукам, а следовательно, к наукам «не о сущем, а о должном»³, так же отражается в данных областях, где устанавливает правила или нормы нашей деятельности.

«Педагогика устанавливает правила для искусства образования человека»⁴ — это определение С. И. Гессена внятно определяет подходы педагога-философа, определенные им практически столетие назад⁵, в понимании места педагогической науки среди прочих прикладных (практических) наук, объясняющих институциональную природу образования, устанавливающего собственно институты в данной сфере человеческой деятельности.

Понятие «правил или норм» деятельности в упрощенном их понимании в целях данной статьи логично вписывается в определение «института».

Итак — школа — это организация или институт? В обыденном понимании организации и институты рассматриваются как взаимозаменяемые понятия. И это не лишено смысла. Возможно, проблема выяснения «истины» упростится, если мы введем «расшифровку» данных понятий.

Будем использовать определение «института», данное Д. Нормом: «правила, механизмы, обеспечивающие их выполнение, и нормы поведения, которые структурируют повторяющиеся взаимодействия между людьми»⁶ или «ограничительные рамки, которые организуют взаимоотношения между людьми», а так же «формальные правила, неформальные ограничения и способы обеспечения действенности ограничений», или, наиболее популярная нортовская трактовка «институты — это правила игры в обществе»⁷. Институты уменьшают неопределенность, структурируя взаимоотношения между людьми, и ограничивают поле выбора (набор альтернатив) при принятии решений. Разделим «правила игры» на формальные — писанные и неформальные — традиции, обычаи, привычки. Выделим еще одно ключевое понятие — прецедент, т.е. некоторое событие, влияющее на формирование института. В перечень таких событий могут попадать случаи выполнения или невыполнения формальных и неформальных правил. Договоримся о том, что действие института на развитие любой системы происходит как минимум на двух уровнях: уровне формальных правил и уровне неформальных правил.

Для расшифровки понятия «организация» воспользуемся определением, данным одним из классиков менеджмента 30–40 гг. прошлого столетия Честером Барнардом,

² Гессен С. И. Основы педагогики. Введение в прикладную философию /Отв. ред и сост. П. В. Алексеев. — М., 1995.

³ Там же.

⁴ Там же.

⁵ Книга С. И. Гессена «Основы педагогики» подготавливалась еще до революции в Петрограде, в первые послереволюционные годы в Томске, а закончена и издана автором в эмиграции (1923) и широко использовалась при организации системы образования в Русском Зарубежье в течение многих десятилетий.

⁶ Норт Д. Институты, институциональные изменения и функционирование экономики /Пер. с англ. А. Н. Нестеренко. — Москва, 1997.

⁷ Там же.

который называет формальную организацию «системой сознательно координируемых действий двух или более человек». Можно предполагать, что действия сознательно координируются для достижения какой-либо цели. В общих чертах цели всякой организации включают преобразование ресурсов для достижения результатов. Основные ресурсы, используемые организацией, это человеческие ресурсы, капитал, материалы, технологии и информация. В узком смысле организация является синонимом иерархии, структуры в унифицированной процедуре принятия решений.

Каково соотношение между понятиями «институт» и «организация»? По мнению А. Е. Шаститко, «если институты определяются как правила, то под организациями подразумевается множество экономических агентов, обменивающихся друг с другом правами собственности и свобод»⁸. Эту теоретическую конструкцию можно сформулировать, с помощью Д. Норта, следующим образом: «институты — это правила игры, по которым играют организации и которые они могут менять», т. е. институты — правила игры, организации — игроки, и игры (деятельности самой организации) не получится в отсутствие хотя бы одной составляющей.

Может ли «институт» обойтись без организации — и может ли организация обойтись без «институтов»? И то, и другое формируется в деятельности и только через деятельность людей. Важнейшее свойство институтов — их влияние на качество коммуникаций между людьми, именно они формируют взаимопонимание, повторяющиеся «обратные связи», стабилизируют, координируют взаимодействия.

Таким образом, общим, фундаментальным понятием для применения универсального подхода к объяснению феномена школы, как «института» или «организации» оказывается проблематичная координация человеческих действий в целях адекватной коммуникации. При этом, мы сознательно ограничиваем область наших изысканий исключительно на «внутренней природе» предмета наших обсуждений, т. е. мы не берем во внимание эффекты внешней среды, положительных или отрицательных экстерналий, безусловно влияющих на скорость и адекватность коммуникаций, на формирование, ликвидацию или изменение институтов.

Если школа — это «организация», т. е. созданная людьми система, то внутренняя среда системы — «внутренние переменные», согласно теории управления, являются результатом управленческих решений. Основные переменные в самой организации — цели, структура, задачи, технологии, люди.

Цели — это некоторый конечный (желаемый) результат, к которому стремятся люди в соответствующей организации. Цели формируются как внешней средой (например, государством), так и внутренней средой. В случае со «школой», к *целям* ее деятельности по формальному признаку мы относим «формирование общей культуры личности обучающихся на основе усвоения обязательного минимума содержания общеобразовательных программ, их адаптация к жизни в обществе, создание основы для осознанного выбора и последующего освоения профессиональных программ, воспитание гражданственности, трудолюбия, уважения к правам и свободам человека, любви к окружающей природе, Родине, семье, формирование здорового образа жизни»⁹. Для наиболее эффективного достижения целей следует выстроить логические взаимоотно-

⁸ Шаститко А. Е. Новая институциональная экономическая теория /3-е изд. перераб. и доп. — М., 2002.

⁹ Типовое положение об общеобразовательном учреждении. Утв. Правительством РФ от 19.03.2001 № 196.

шения уровней управления и функциональных обязанностей, т. е. *структуру* организации. Можно предполагать, что структура должна обеспечивать реализацию каждой из заявленных целей через сформулированные *задачи*. С исторической точки зрения изменения в характере и содержании задач тесно связаны с эволюцией специализации. Тема специализации и раздельности всякого труда в педагогике противоречива. «Раздельность всякого труда необходима, но — только при дружеском согласии в общих началах, при единстве главной цели: иначе порождаются одни недоразумения среди самого учебного сословия, и часто характер и направление воспитания зависят у нас не от сознательно выработанных принципов науки, а просто от личности, и по мере появления этих авторитетных личностей, колеблются то в ту, то в другую сторону»¹⁰. Но вопросы специализации, связанные со школой-организацией — это вполне практическая организационная (управленческая) задача, традиционно разделенная на три категории подзадач, связанных с различием характеристик ресурсов в школе, как в любой организации: человеческих, материально-технических и информационных. Задачи тесно связаны с *технологиями* — это следующая внутренняя переменная организации. Для организации понятие технологии, это «сочетание квалификационных навыков, оборудования, инфраструктуры, инструментов и соответствующих технических знаний, необходимых для осуществления желаемых преобразований в материалах, информации или людях»¹¹. Иначе говоря, это способ осуществления преобразований, это природа учебно-воспитательного процесса. Как замечает Дж. Брунер¹², педагогическая литература с большим вниманием относится к результатам процесса обучения и критериям их оценки, чем к описанию того *как* учителя учат и ученики учатся, несмотря на большое количество исследований в этой области. В противовес этому утверждению, можно заметить, что социологи и экономисты в последние десятилетие проводят множество исследований, доказывающих зависимость между выбранными, используемыми технологиями обучения, сформированной внутришкольной культурой построения образовательного процесса и успешностью собственно образования школьников.

«Образование в школе должно быть организовано так, чтобы в нем ясно просвечивала будущая цель образования личности к свободному самоопределению»¹³. Последняя и главная составляющая организации — люди и их способности, потребности, ожидания, восприятия, отношения, ценности.

Так как организация способна достичь поставленных целей посредством коммуникации, можно представить неопределенное количество проблем, которые могут возникнуть при данном наборе характеристик людей, задействованных в организации. Если наша организация — школа, проблема осложняется тем, что перечисленные характеристики являются не только параметрами одной из внутренних переменных

¹⁰ Модзалевский Л. Н. Очерк истории воспитания и обучения с древнейших до наших времен / Науч. ред., вступительная статья, предметный указатель М. В. Захарченко. — СПб., 2000.

¹¹ Lewis E. Davis «Job Satisfaction Research». The Post Industrial View». — Industrial Relations. — Vol. 10. — 1971.

¹² Известный американский психолог Дж. Брунер в книге «Культура образования», вышедшей в серии «Образование: мировой бестселлер» в 2006 г., рассматривает круг проблем, оказывающих влияние на современную систему образования. В контексте статьи подход Дж. Брунера к рассмотрению проблем может быть отнесен к институциональному подходу.

¹³ Гессен С. И. Основы педагогики. Введение в прикладную философию / Отв. ред и сост. П. В. Алексеев. — М., 1995.

организации (человеческого ресурса — педагогического коллектива и других работников школы), но, одновременно являются предметом формирования этих характеристик (у школьников) и их трансформации. Школа подобна фирме (организации) на рынке (по аналогии Пьера Бурдьё, рассматривающего общество по аналогии с рынком как механизмом распределения статусов и привилегий¹⁴) пытается воспользоваться *различиями в способностях*, при решении вопроса о распределении функциональных обязанностей; использует психологические *потребности причастности*, принадлежности к обществу или группе людей (пример «классного шута — как прикрытая просьба об общественном признании) для реализации собственных целей; формирует *ожидания людей* (как работников, так и клиентов — родителей и учеников) относительно результатов своей деятельности; «работает» с проблемой *восприятия*, которое сильно влияет на ожидания и другие аспекты поведения человека т.к. то, что происходит в действительности, влияет на поведение только в той мере, в какой это воспринимается самими человеком; формирует *отношения*, социальные установки к тому «что нравится и что не нравится» в изменениях окружающей среды, и внутришкольным изменениям; наконец, школа исполняет свою заглавную задачу, свою культурную миссию — закладывает основы и формирует *ценности* — общие убеждения, приобретаемые в процессе обучения и переданные предыдущими поколениями как образцы поведения, отражающие социальные ценности. Как каждая организация — каждая школа стремится установить и свою собственную систему ценностей, эта система составляет организационную культуру или нравственный облик организации, компенсирующий несовершенство каждого отдельно взятого человека.

Две последние «внутренние переменные» школы-организации в соответствии с «доктриной» теории управления (теории менеджмента) — «технологии» и «люди» совсем близко соприкасаются с понятием «институтов». Устойчивые стереотипы и ценности, свойственные людям (возможно, сформированные организацией), образуют их ментальные модели — модели восприятия окружающего мира. «В процессе взаимодействия люди корректируют эти модели, вырабатывая общие представления о базовых вещах. Из них складывается культура общества, и в ее рамках формируется культура поведения. Последние находят свое отражение в структурах, упорядочивающих человеческую деятельность. Эти структуры — правила, которые дополнены механизмами принуждения к их исполнению, -мы называем институтами».¹⁵ Относительно института «школа» — данный феномен можно определить термином, предложенным А. Н. Тубельским как «скрытое содержание образования»¹⁶, которое и будет «явно или целенаправленно выводить нас на поиск ответа на вопрос, чему же все-таки учат или чему надо учить в школе... Возможно, именно благодаря эффекту скрытого содержания образования как раз и происходит нечто такое, что реализует некоторые цели, которые не имеют никакого отношения к заявленным в принятых стандартах»¹⁷. Косвенным

¹⁴ Бурдьё П. Воспроизводство: элементы теории системы образования // Пьер Бурдьё, Жан-Клод Пассрон; /Перев. Н. А. Шматко. — М., 2007.

¹⁵ Кузьминов Я. И. Курс институциональной экономики: институты, сети, транзакционные издержки, контракты: учебник для студентов вузов /Я. И. Кузьминов, К. А. Бендукидзе, М. М. Юдкевич. — М., 2006.

¹⁶ Тубельский А. Н. Уклад школьной жизни — скрытое содержание образования // Вопросы образования. — № 4, 2007.

¹⁷ Там же.

подтверждением феномена «школа — институт» могут служить выводы многолетнего исследования динамики ценностных ориентаций выпускников петербургской школы¹⁸, которые дают возможность предполагать, что субъекты образовательного процесса формируют определенные ожидания от школы и предпочтение отдают тем нормам поведения и отношений в школе, которые не связаны с получением знаний (среди слагаемых авторитета «школьная успеваемость» у выпускников стоит на последнем месте — только 7% опрошенных высоко это ценят), но связаны с неформальными институтами школы (отношения «учитель- ученик»; оценивание учителя по критерию «любовь к детям»; ожидания родителей и выпускников от школы как социализирующего института и пр.) Одним из выводов исследования является констатация того, что «роль школы в формировании знаниевой базы выпускников снижается, но остается достаточно высоким потенциал школы в формировании необходимой для жизни функциональной грамотности»¹⁹. Одновременно с формируемыми ожиданиями, только 13% опрошенных выпускников 2009 года в качестве критерия оценки человека, его поступков указали на образцы поведения, «которым учили в школе».

Мы исходим из того, что процесс формирования института «школа» носит как экзогенный, так и эндогенный характер: динамика развития института «школа» в значительной мере определяются социально- экономическими факторами, изменениями в политике финансирования образования, менталитете, мировоззрении субъектов образовательного и одновременно эндогенный характер института «школа» подтверждается его связью с опытом взаимодействия людей и их «общей игрой», общей историей успеха и неудач, сформировавшей общие ценности. И здесь нельзя не согласиться с трактовкой институтов японского экономиста Масахико Аоки, который считает их правилами, генерируемыми эндогенно, в рамках самой игры, участниками которой они являются²⁰. «Главная роль, которую институты играют в обществе, заключается в уменьшении неопределенности путем установления устойчивой (хотя и не обязательно эффективной) структуры взаимодействия между людьми»²¹.

Так, первое приближение к рассмотрению школы, как организации и школы, как института дает нам положительный ответ для обоих утверждений. Однако, смешивать и, тем более, придавать данным категориям подобие друг друга не следует. Для уточнения представления о различиях в понимании «школы-организации» и «школы- института» дадим их сравнительную характеристику по выделенным критериям в табличной форме (таблица 1).

Таблица 1. Типические характеристики (предварительный вывод) для школы- организации и школы-института.²²

¹⁸ Исследование «Выпускник Санкт-петербургской школы» начато в 1993 г. и проводится один раз в два года коллективом исследователей под руководством профессора Санкт-Петербургской академии постдипломного педагогического образования С. Г. Вершловского. Последние данные датированы 2009 г.

¹⁹ «На пороге зрелости: социальный портрет выпускника Санкт-Петербургской школы: учебно-методическое пособие /С. Г. Вершловский, М. Д. Матюшкина, И. А. Персианов, Д. Л. Григоренко; под ред. С. Г. Вершловского. — СПб., 2010.

²⁰ Aoki M. What Are Institutions? How Should We Approach Them? — Mimeo, 2000.

²¹ Норт Д. Институты, институциональные изменения и функционирование экономики /Перев. с англ. А. Н. Нестеренко. М., 1997.

²² Таблица выстроена по аналогии с таблицей, приведенной в учебном пособии А. Н. Олейника «Институциональная экономика». М., 2000.

Критерий сравнения	Школа-организация	ШКОЛА-институт
Масштаб влияния	Микро-категория	Макро-категория
Рамки взаимодействия	Определяет рамки конкретного взаимодействия или совокупности взаимодействий	Определяет рамки взаимодействия в целом, основываясь на общности целей и ценностей
Степень доступности к использованию	Обладает характеристиками «клубного блага», т.е. доступ к использованию возможностей организации предоставляется только членам этой организации (работники, родители, обучающиеся)	Обладает характеристиками общественного блага- никого нельзя исключить из доступа к пользованию данным благом — определенной ценностью, сформированной в качестве института
Уровень возможности индивида влиять на изменения	Организация является результатом осознанного выбора человека	Индивиды не могут повлиять на процесс изменения институтов в краткосрочном периоде
Элемент властных взаимоотношений	Основа функционирования организации — иерархия	Элемент властных взаимоотношений отсутствует, но пренебрежение существующим институтом влечет за собой санкции либо в виде потери репутации, либо в виде остракизма
Степень влияния (зависимости) от культурного контекста	Зависит от культурного контекста	Формирует культурный контекст, является основанием культурного контекста.
Временной интервал влияния	Срочность определяется сроком нахождения субъекта в организации	Бессрочное влияние
Издержки существования для общества	Уменьшает издержки, регулируя организационно-правовые проблемы	Уменьшает издержки, регулируя ценностно- смысловые проблемы, идентифицируя соратников, укрепляя доверие по отношению и внося определенность в ожидания к действиям друг друга.

Предварительно следует договориться о том, что рассуждая о «школе-организации», мы имеем в виду некоторую организационно-правовую конструкцию, реализующую «экзогенно» поставленные цели и задачи и оптимизирующую использование предоставленных в ее распоряжение ресурсов.

Определяя школу как «институт», мы предполагаем, что речь идет о об определенном укладе, построении жизни организации, где цели выстроены эндогенно, где действует принцип образовательного сообщества (детей-педагогов-родителей), где фактор доверия друг к другу членов сообщества позволяет им решать проблемы наиболее оптимальным способом. Такую школу — институт можно отнести по определению ДЖ. Брунера к очагу «контркультуры, в которых рождаются новые представ-

ления о современном обществе и о принципах его функционирования»²³. И с этого момента перед нами встают как минимум две любопытные темы для последующих «измерений»:

1- если «школа» — «культурный институт», а культура представляет собой межпоколенческий перенос норм, ценностей и идей, то возникает причинно-следственная связь между эндогенно и экзогенно формирующимися целями «школы» и стоит определиться с характером этих целей в случае со «школой»;

2- если «школа» одновременно и институт и организация, то как «они» взаимодействуют друг с другом? Какие противоречия испытывают? Чем (кем) ограничивается их конкуренция? Как это взаимодействие влияет на институциональные изменения в системе образования , если брать во внимание один из постулатов Д. Норта о том, что « длительное взаимодействие институтов и организаций в условиях ограниченности ресурсов, и, следовательно конкуренции имеет ключевое значение для институциональных изменений»²⁴.

²³ Брунер Дж. Культура образования /Перев. Л. В. Трубицыной, А. В. Соловьева. — М., 2006.

²⁴ Норт Д. Понимание процесса экономических изменений /Перев. с англ. К. Мартынова, Н. Эдельмана. — М., 2010.

В. К. Кочергина

РУССКАЯ И ФИНСКАЯ МОДЕЛИ КОММУНИКАТИВНОГО ПОВЕДЕНИЯ В АКАДЕМИЧЕСКОЙ СФЕРЕ (ПРИНЦИПЫ СРАВНИТЕЛЬНОГО ИССЛЕДОВАНИЯ)

В фокусе внимания современной лингвистической проблематики находится «человек в культуре», языковая личность (термин Ю. Н. Караулова), несущая в себе особенности национального мышления. Данный подход предполагает наличие тесной связи между языком и культурой, невозможность существования одного из этих понятий без взаимодействия с другим, кроме того, он является определяющим в современных концепциях обучения иностранным языкам.

Данные методические концепции уделяют особое внимание формированию коммуникативной компетенции говорящего. Неотъемлемой частью коммуникативной компетенции признается умение соотносить языковые средства с конкретными сферами, ситуациями, условиями и задачами общения. Следовательно, целью современных методических систем становится не только ознакомление учащихся с возможным репертуаром лексико-грамматических средств, но и их классификация в соответствии со степенью уместности в той или иной коммуникативной ситуации, что выражается в формировании лингвокультурологической компетенции как одной из важнейших частей коммуникативной компетенции. Под лингвокультурологической компетенцией понимается «знание учащимися национально-культурных особенностей социального и речевого поведения носителей языка: их обычаев, этикета, социальных стереотипов, ... а также способов пользоваться такими знаниями в процессе общения»¹.

Задача формирования у учащихся лингвокультурологической компетенции потребовала введения в научный обиход особых понятий, раскрывающих связь языка и культуры и акцентирующих важность включения культурной составляющей в процесс обучения. Одним из таких терминов стало понятие «национальное коммуникативное поведение», сформулированное И. А. Стерниным.

Термин «национальное коммуникативное поведение» возник в рамках сравнительно молодого научного направления «коммуникативное поведение» (Л. Броснахан, О. В. Высочина, Н. А. Лемякина, И. П. Лысакова, Ю. Е. Прохоров, И. А. Стернин

¹ Шукин А. И. Методика преподавания русского языка как иностранного: учеб. пособие для вузов. — М., 2003. — С. 143.

и др.), появление которого было вызвано попыткой осмыслить межкультурную коммуникацию, а также необходимостью «научной систематизации фактов в области национальной специфики общения»².

Изучение коммуникативного поведения является одним из способов описания национальной языковой личности и имеет большое прикладное значение. Как отмечают исследователи, успешность и эффективность взаимодействия коммуникантов во многом зависит от знания национально-культурной специфики речевого поведения, социально-культурных норм, принятых в различных сферах общения. Нарушение социально-культурных норм общения может привести к коммуникативным неудачам, стать причиной различного рода конфликтов. Таким образом, описание национального коммуникативного поведения необходимо для профилактики «культурного шока», а также для предупреждения «конфликта культур»³, поскольку, как отмечает И. А. Стернин, «неадекватное восприятие коммуникативного поведения одного народа другим народом создаёт “зону непонимания”, нарушает коммуникацию и даже может приводить к возникновению межличностных и межэтнических конфликтов»⁴.

В современной лингвистической и методической литературе под «национальным коммуникативным поведением» понимается «совокупность норм и традиций общения определенной лингвокультурной общности»⁵. Подобное определение подчеркивает зависимость коммуникативного поведения от национальной культуры народа, его обусловленность национальным менталитетом. Таким образом, исследование коммуникативного поведения имеет не только практическую, но и теоретическую значимость: оно позволяет глубже проникнуть в культуру народа, осмыслить ее ценностную составляющую, зафиксированную в национальных коммуникативных нормах и правилах общения.

При описании коммуникативного поведения в методических целях особенно значимым представляется выделение тех коммуникативных сфер, где существуют наиболее жесткие нормы коммуникативного поведения, нарушение которых может привести к наиболее тяжелым последствиям с точки зрения эффективности коммуникации⁶. Такими представляются ситуации, в которых реализация тех или иных норм связана с понятием вежливого, статусного общения, например официальная коммуникация. С другой стороны программа обучения иностранных студентов русскому языку должна отвечать реальным коммуникативным потребностям учащихся. С этой точки зрения, стоит отметить, что одним из наиболее актуальных типов официальной коммуникации для иностранных студентов является общение в академической сфере.

В настоящее время в силу различных причин значительно укрепились русско-финские межкультурные связи, а диалог «Россия — Финляндия» вышел на новый уровень. Финские студенты составляют довольно многочисленную аудиторию изучающих

² Стернин И. А. Понятие коммуникативного поведения и проблемы его исследования // Русское и финское коммуникативное поведение. — Воронеж, 2000. — С. 5.

³ Тер-Минасова С. Г. Язык и межкультурная коммуникация: учеб. пособие для студентов, аспирантов и соискателей по специальности «Лингвистика и межкультур. коммуникация». — М., 2000. — С. 19.

⁴ Стернин И. А. Понятие коммуникативного поведения и проблемы его исследования // Русское и финское коммуникативное поведение. — Воронеж, 2000. — С. 98.

⁵ Прохоров Ю. В., Стернин И. А. Русское коммуникативное поведение. — М., 2002. — С. 39.

⁶ Там же.

русский язык. При этом, пользуясь соседством двух стран, многие из них приезжают изучать русский язык в Россию, в частности, в Санкт-Петербург. Обучаясь в русских образовательных учреждениях, финские студенты оказываются в положении, когда они вынуждены придерживаться норм коммуникативного поведения, характерных для русской академической сферы общения. Между тем большинство исследователей, занимающихся вопросами сопоставления русской и финской культур, отмечают существующие между ними серьезные различия, которые не могут не найти отражения в их национальном коммуникативном поведении.

В процессе обучения иностранных учащихся специфике русского коммуникативного поведения внимание должно уделяться не только изучению лексико-грамматических средств, но и формированию знаний о конкретных условиях и возможности употребления того или иного высказывания в различных ситуациях общения.

В рамках данного исследования, ориентированного на описание особенностей академической сферы общения, важным является деление коммуникативных ситуаций на официальные и неофициальные. Как отмечают исследователи, официальная обстановка типична для общественных учреждений и институтов, неофициальная — для общения в местах общественного пользования, а именно на улице, в транспорте, в магазине и др.⁷ В классификации, предложенной В. И. Карасиком употребляются соответственно термины личностно-ориентированного и статусно-ориентированного общения.

Таким образом, общение в академической сфере является одной из разновидностей статусно-ориентированного общения, актуальной для изучения на занятиях по русскому языку как иностранному. В ее рамках происходит коммуникация между преподавателями и студентами, сопровождающая процесс обучения, что обуславливает особую важность владения иностранными студентами нормами коммуникативного поведения, принятыми в этой сфере в данной лингвокультурной общности. В русском языке коммуникация «преподаватель» — «студент» характеризуется наличием достаточно жестких норм коммуникативного поведения, зачастую значительно отличающихся от норм общения, принятых в данной ситуации в другой культуре. Несоблюдение данных норм может не только нарушить сам процесс коммуникации, но и стать причиной неэффективного обучения иностранных студентов в России в целом.

Коммуникативное поведение языковой личности определяется индивидуальными, ситуативными и общекультурными нормами общения. Общекультурные нормы характерны для всей лингвокультурной общности и отражают принятые правила этикета, вежливого общения. Так, в каждой культуре существует своя специфика коммуникативного поведения в ситуациях прощания, знакомства, извинения и др., а также свои нормы, принятые в разных сферах общения (например, официальной и неофициальной). При этом, как отмечают Ю. Е. Прохоров, И. А. Стернин, национальная специфика свойственна как вербальному (речевые формы выражения мысли), так и невербальному (жесты, мимика, дистанция, поза) аспектам коммуникативного поведения⁸. Нарушение общекультурных норм может привести к оценке коммуникативного поведения говорящего как ненормативного и стать причиной различных

⁷ Беляева Е. И. Грамматика и прагматика побуждения: английский язык. — Воронеж, 1992. — С. 62

⁸ Прохоров Ю. В., Стернин И. А. Русское коммуникативное поведение. — М., 2002. — С. 27.

коммуникативных неудач и конфликтных ситуаций. В связи с этим изучение данных норм является важной задачей современной методики преподавания русского языка как иностранного.

В целях описания различий, существующих в русском и финском академическом общении целесообразно рассмотреть особенности культур в рамках которых данный тип общения сформировался. В этом плане между Россией и Финляндией можно наблюдать немало различий. Уже истоки культуры в данных странах основаны на разных философских концепциях: фундамент культуры Финляндии лежит в западной философии, в католицизме-протестантизме, стремящийся к индивидуализму, а в России — в православии, в соборности членов общества.

Основу культурных различий, существующих между странами, составляют фундаментальные расхождения ценностных ориентаций. Ценностные установки представителей русской и финской культур во многом обусловлены и их типологическими этнопсихологическими характеристиками, разработанными в концепциях Э. Г. Хофштеде, Г. Триандиса и др. Как отмечается в трудах данных исследователей, в зависимости от ценности, легшей в основу типологии, выделяются различные типы культур. Одним из таких параметров, считающихся важным при характеристике культуры, является индекс индивидуализма/коллективизма, определяющий отношения между индивидуумом и обществом и показывающий степень интеграции личности в коллективе. Индивидуалистские культуры, к которым исследователи относят Финляндию, ориентированы на личность, на ее достижения. Студенты из таких стран предпочитают много работать самостоятельно, добиваться индивидуального успеха. Для стран с преобладанием коллективизма характерна интеграция личности в различные группы, отстаивание коллективных интересов. Такие общества имеют жесткую социальную структуру, которая разделяет окружающих на «своих» и «чужих».

Не менее важным для учета специфики коммуникативного поведения параметром сопоставления культур является высокая/низкая статусная дистанция. В культурах с высокой статусной дистанцией важную роль имеет авторитет лидера, тогда как низкая статусная дистанция подчеркивает равенство всех членов общества. В сфере академического общения данный параметр отражает различный статус преподавателя в русской (более высокий, чем у студентов) и финской (равный студенту) образовательных системах. Данный параметр оказывает влияние и на организацию образовательного процесса: в русских вузах он представляет большей частью пассивную передачу знаний от преподавателя студентам, тогда как в финской академической среде, учебный процесс является более диалогичным, характеризуется как совместная деятельность преподавателя и студента, готового отвечать на вопросы, проводить дискуссии, выдвигать точки зрения, отличные от мнения преподавателя.

Еще одним параметром сопоставления культур является высокий/низкий уровень избегания неопределенности, что отражает отношение представителей культуры к будущим, планируемым событиям. Культуры с высоким уровнем избегания неопределенности, к которым можно отнести и Финляндию, характеризует детальное планирование, не приветствуется отступление от намеченного плана, соблюдение сроков, нарушение которых воспринимается негативно. Студенты из таких стран ориентированы на регулярное выполнение запланированных действий в течение всего семестра и получение ожидаемых результатов, что не всегда наблюдается в русской академической среде. Культуры с низким уровнем избегания неопределенности, куда можно отнести Россию, характеризует более обобщенное планирование, возможность

отступлений и перестройки планов в процессе их реализации. Финские студенты, учащиеся в России, таким образом, могут быть не готовы к таким внезапным переменам, отмене запланированных занятий, переносе дат сдачи тех или иных работ.

Параметр монохромности/полихронности отражает отношение ко времени. Финская культура является монохромной, для которой характерно линейное восприятие времени, что отражается в важности пунктуальности, необходимости выполнять события последовательно одно за другим. Так, если ученик не был на уроке, то он будет вынужден изучать пройденный материал самостоятельно, так как в классе его уже повторять не будут. Русская культура в большей степени относится к культурам полихронным, в рамках которых события могут происходить параллельно, а время мыслится циклично, кроме того, люди и отношения имеют приоритет над графиками; любая деятельность осуществляется в основном со своим собственным темпом, в возможном несоответствии с predetermined временем.

Выявленные культурные различия обуславливают значительные расхождения в нормах коммуникативного поведения, принятых в русской и финской академической среде, и в значительной мере, оказали влияние на культуру образования, на цели обучения, на содержание и на формы достижения этих целей. Данная специфика проявляется, в том числе, в повседневной жизни учебного заведения, в отношениях между преподавателем и учеником, в их речевом поведении.

Так, различия в русской и финской образовательных систем, связанных с организацией учебного процесса, проявляются уже в возрастной характеристике учащихся. Средний возраст поступления в финские вузы составляет 20–22 года, тогда как в России возраст поступающих в основном — 17–18 лет. Данная специфика, по мнению исследователей, оказывает влияние на отношение новых студентов к процессу обучения: финские учащиеся более серьезные и осознают важность получения специальных навыков, стараясь получить как можно больше знаний. Тогда как русские студенты в гораздо большей степени обеспокоены получением высокой оценки, и считают возможным пропускать занятия. Кроме того, финская система образования предполагает самостоятельный выбор студентами необходимых и интересных им предметов. В русской академической традиции большинство курсов определено учебной программой, разработанной кафедрами. Данные различия, на наш взгляд, в значительной мере отражают особенности культур Финляндии (индивидуализм) и России (коллективизм). Индивидуальная программа обучения у каждого студента, характерная для финских вузов, обуславливает отсутствие четко сформированных групп, независимость каждого студента, узнающего свои результаты через электронные письма, посещаемость занятий также не является строго необходимой и не влияет на оценку в такой степени, как в русском вузе. Учебные материалы в финском вузе раздаются студентам в напечатанном виде, таким образом, избавляя их от необходимости вести конспект и посещать каждую лекцию, что также способствует более свободному распределению личного времени, затраченному на обучение финскими учащимися⁹.

Таким образом, финские студенты с самого начала ориентированы на большую самостоятельность в процессе обучения, что формирует в них личную ответственность за получение знаний и отражает специфику финской культуры (индивидуализм, низкая статусная дистанция), тогда как в русской образовательной традиции данная

⁹ Стернин И. А. Коммуникативное поведение. — Академическое общение. — Вып. 32. — Воронеж, 2010. — С. 89.

ответственность лежит в значительной мере на преподавателе, контролирующем и направляющем процесс обучения (высокая статусная дистанция, низкий уровень избегания неопределенности).

На уровне участников академического общения, представленного совместной деятельностью преподавателя и учащегося, также отмечаются значительные расхождения в русской и финской образовательных традициях. Так, можно говорить о том, что в Финляндии в последнее время «роль преподавателя все более становится ролью консультанта при обучении»¹⁰. В силу культурной специфики (культуры с высокой статусной дистанцией) роль преподавателя в российском вузе более значительна, чем в финском и может заключаться в контроле над ходом занятия, проверке конспектов и т.п., что не свойственно для финской аудитории. Более авторитарная роль русских преподавателей оказывает влияние на соответствующие нормы коммуникативного поведения, что выражается, например, в том, что русский преподаватель может прерывать речь учащегося, высказывать недовольство, выражать негативную оценку действий студента, повышать голос, делать замечания, комментировать, поощрять, останавливать студента. В рамках финского коммуникативного поведения подобные варианты поведения не являются допустимыми. В силу особенностей финской культуры (индивидуалистская культура, низкая статусная дистанция) данные речевые действия могут быть восприняты как давление, и даже оскорбление личности учащегося.

Соответственно, различается и роль учащегося в русской и финской аудиториях. В русском вузе для учащегося характерна роль отвечающего, «подчиненного» по отношению к преподавателю, что проявляется в нежелательности инициирования студентом беседы без разрешения преподавателя, недопустимости критики студентом преподавателя. В российской академической среде не принято выражать несогласие, спорить с преподавателем, который может себе позволить делать замечания или комментировать ответ учащегося; обращение студента к преподавателю должно быть формальным. Так, в русской учебной среде учащиеся обращаются по имени и отчеству, либо на «вы».

В финской аудитории учащиеся отвечают всегда сидя, допускается задавать вопросы по ходу лекции, обращение к преподавателю менее формальное, по имени. Кроме того, в обращении финского студента к преподавателю возможно употребление формы «Ты» («Преподаватель, ты можешь подойти ко мне?» — *Ore, voitko tulla minulle?*, «Помоги мне с этим вопросом, Лиза» — *Liisa, auttaisitko minua, «Эй, преподаватель!» — Hei ore!*) и соответствующих менее формальных вариантов приветствия и прощания («привет» *Hei!* — «пока» *Hei hei!*). Также в финской аудитории студенты могут выходить (не спрашивая разрешение), пить, есть и т.д., и это не будет рассматриваться как неуважение к преподавателю. Отвечая на вопросы о русском стиле преподавания, финские студенты отмечают, что «русские преподаватели слишком часто навязывают студентам свое мнение, не ведут себя со студентами как с равными»¹¹.

Таким образом, рассмотрев некоторые особенности педагогического дискурса в финском и русском ВУЗах, можно сделать вывод, что различия встречаются как в способах участия общения на занятиях, так и в ролевых отношениях между препода-

¹⁰ Там же. С. 121.

¹¹ Там же. С. 89

давателем и учащимися в разных культурах. Кроме того, можно отметить большую степень формальности в общении русских преподавателей со студентами, в то время как общение со студентами их финских коллег в значительной мере носит неформальный характер. Незнание особенностей поведения, специфики взаимодействия русских преподавателей и студентов может провоцировать у финских учащихся чувство дискомфорта, а в некоторых случаях, привести к коммуникативным конфликтам. Для успешной коммуникации учащиеся должны адекватно интерпретировать особенности русского академического общения в вузе.

Публикация

«ПОРЯДОК И УСТРОЕНИЕ». К ПУБЛИКАЦИИ РАЗДЕЛА «RATIO STUDIORUM» (1599)¹

Д. В. Шмонин

Развернутым предисловием к публикации «Правил для профессоров высших дисциплин» («Regulae professoribus superiorum facultatum»), которые являются разделом «Ratio atque Institutio studiorum Societatis Jesu» (1599), можно считать нашу статью в «Вестнике РХГА», опубликованную в 2009 г.² Кроме того, в 2010 г. вышел в свет сборник трудов «Религиозное образование в России и Европе в XVI веке», в который вошла статья итальянской исследовательницы Симоны Негруццо³. Статья раскрывает ряд деталей подготовки «Ratio» и особенности организации учебного процесса в учреждениях Общества Иисуса. Настоящее вступление, таким образом, имеет скромную цель сделать некоторые замечания, которые помогут читателю точнее разобраться в некоторых нюансах текста.

Первое замечание касается названия. «Ratio studiorum» на новые языки обычно переводят как «План занятий», что, в общем, адекватно передает содержание и регулятивную функцию педагогического устава иезуитов. Размышление над полным названием документа позволяет, однако, высветить некоторые оттенки смысла, благодаря которым мы начинаем воспринимать этот кодекс не только как регламент, но как новую идею образования, его философию.

Известно, что *ratio*, среди прочего, может переводиться как способ, метод, принцип, перечень или путь. В названии при помощи союза *ac/atque* оно связывается со словом *institutio*, означающим, в свою очередь, устройство, образ действия, обычай, наставление, учение, указание. Конъюнкция взаимно усиливает эти слова, их значения накладываются друг на друга, что, по нашему мнению, следует учиты-

¹ Работа выполнена при поддержке РГНФ, проект № 11-03-00827а «Три века схоластики: XV–XVII вв.».

² Шмонин Д. В. *Regulae professoribus*, или Как иезуиты учили философии // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. — 2009. — Т. 10. — Вып. 4. — С. 84–99.

³ Негруццо С. *Ratio Studiorum* иезуитов — вершина и источник католической педагогики // Религиозное образование в России и Европе в XVI веке / под ред. Е. Токаревой, М. Инглота. — СПб., 2010. С. 88–99.

вать в переводе. Разумеется, в нем должна звучать уставная твердость, и она звучит в варианте, который предлагает современный американский переводчик священник Клод Паву (SJ), называя «Ratio» в подзаголовке своего перевода «Официальным планом иезуитского образования»⁴. Это верно и важно, поскольку появлению итогового документа 1599 г. предшествовали более ранние иезуитские учебные регламенты: «Constitutiones Collegii Messanensis» (1548), «Ratio studiorum Collegii Romani» (1558), «Ratio studiorum Borgiana» (1569), «Ratio studiorum» (1586 и 1591) и др. Более того, жанр *rationes* не принадлежал только иезуитам и был весьма распространен в XVI веке. Важность рассматриваемого нами «Ratio atque Institutio studiorum Societatis Jesu» (1599), таким образом, заключается в универсально-кодифицирующем характере и в той особой роли, которую ему предназначено было сыграть в истории образования: благодаря распространению иезуитских школ, коллегий, университетов, он становится своего рода общеевропейским образовательным стандартом и служит в этом качестве до 1832 г.⁵ Эту роль учитывает немецкий перевод в издании Г. М. Пачтлера: «Система и план занятий в Обществе Иисуса»,⁶ делающий акцент на то, что «Ratio» представляет собой, с одной стороны, не набор теоретических принципов, изложенных в виде сухих статей закона, и, с другой стороны, не формальный учебный план. Это именно совокупность практических методов воспитания и образования и описание системы обучения, в которой этим методы могут успешно реализовываться. Поэтому нам наиболее удачным кажется перевод полного названия на русский язык следующим образом: «Порядок и устройство занятий в Обществе Иисуса». Не будучи буквальным, такое русское название раскрывает дух и смысл документа, не «облегчает» его содержание и, как кажется, соответствует стилистике времени.

Второе замечание касается мировоззренческих (теоретических и практических одновременно) оснований «Ratio». Организационная и методическая упорядоченность системы иезуитского образования базируется на двух взаимосвязанных и взаимодополняющих принципах — целостном христианском взгляде на мир и дисциплинарном разделении наук, входящих в систему. Под целостностью христианского мировоззрения мы понимаем не философско-теологический синтез в том смысле, в каком он обычно приписывается высокой схоластике, в особенности Фоме Аквинскому. Такое смешение задач, функций и «истин» теологии и философии в конце XVI в. выглядело бы архаичным.⁷ Вместе с тем, очевидно, что иезуитская система строится на органичном единстве религии и рационального знания. Теоретическое выражение религии остается за схоластическим богословием, задача которого — свидетельствовать об истинах веры⁸, а религиозная практика составляет неотъемлемую часть воспитательного процесса и основана на усилиях наставников, которые побуждают

⁴ The Ratio Studiorum. The Official Plan for Jesuit Education / transl. and comment. by Claude Pavor. St. Louis, 2005.

⁵ Разумеется, мы учитываем период запрещения ордена иезуитов в Европе (1773–1814); надо заметить, однако, что «Ratio studiorum» продолжал функционировать в учебных заведениях на польских и белорусских землях, вошедших в 1772 г. в состав Российской империи.

⁶ System und Plan der Studien in der Gesellschaft Jesu.

⁷ Вызревание такого разделения в 1-й половине — середине XVI в. мы, кстати, старались показать в главе «Вторая схоластика: от теологии к философии» в кн.: Шмонин Д. В. В тени Ренессанса. Вторая схоластика в Испании. СПб., 2006.

⁸ Ratio Studiorum. [H 19.] Regulae professoris philosophiae. [207.] Regula 1.

учеников своими знаниями и личным примером добродетельной жизни слушаться и любить Бога⁹.

Идея иезуитского образования — последовательное интеллектуальное и нравственное восхождение по ступеням наук к построению непротиворечивого и целостного теологического мировоззрения. И мы говорим здесь не только об избранных эрудитах, интеллектуальной элите, но о каждом, кто воспитывается в стенах иезуитских коллегий, поэтому гармоничность христианского понимания мира может проявляться на разных уровнях и в разных формах.

Но — повторим еще раз — целостность не означает путаницы, смешения. В процессе учебы иезуиты действуют как специалисты; эта специализация заложена в «Ratio»: и профессор, и ученик всегда должны понимать, кем они являются в данный момент: «теологами», «философами», «логиками», «математиками» или «риторами». «Разделение труда», определяемое и утверждаемое священноначалием, в принципе характерно для Общества Иисуса. Дисциплине в организации занятий соответствовало строгое разделение обязанностей между преподавателями¹⁰, не менее строгой была дифференциация научной деятельности и, разумеется, классификация наук, в которой теология, философия, «свободные искусства» отделены друг от друга¹¹, но взаимосвязаны¹².

Для перевода, который впервые знакомит читателя с текстом «Ratio» по-русски, был выбран 4-й раздел, публикующий *regulae professoribus superiorum facultatum* — правила для профессоров высших дисциплин. Он следует после правил для провинциалов (настоятелей иезуитских провинций), ректоров коллегий и префектов по учебе¹³, и является показательным как с точки зрения организации учебного процесса, так и с точки зрения содержания образования. Перевод с латинского выполнен Д. В. Шмониным по изданию 2005 г., подготовленному свящ. Клодом Паву (SJ),¹⁴ нумерация разделов и статей, данная в квадратных скобках, взята оттуда. Также учтено использовавшееся нами ранее издание свящ. Г. М. Пачтлера 1887 г.¹⁵ При сверке использовались существующие переводы на новые языки, в том числе украинский перевод 2008 г.¹⁶ Переводчик благодарит свою коллегу Г. В. Вдовину за советы и замечания.

⁹ Ratio Studiorum. Regulae communes omnibus professoribus superiorum facultatum. [Н 4. 129, 131–135.] Regulae 1, 3–7.

¹⁰ Вспомним, вокруг чего возникает конфликт между Ф. Суаресом и Г. Васкесом в Университете Алкала-де-Энарес в 1590-е гг. Первый, желавший покоя и спокойной работы над теологическими трактатами, был вынужден читать лекции; второй, будучи ярким, харизматичным лектором, по указанию Аквавивы обязан был разбирать и готовить к изданию рукописи. И такая «специализация» была нерушима до тех пор, пока Суаресу не удалось добиться от генерала разрешения удалиться с кафедры, уступив ее Васкесу. (см.: Шмонин Д. В. В тени Ренессанса. Вторая схоластика в Испании. — СПб., 2006. С. 140–142).

¹¹ См. недавно вышедшую работу: Савинов Р. В. Постсредневековая схоластика как вариант философской парадигмы Нового времени // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. — 2011. — Т. 12. — Вып. 3. — С. 100.

¹² Вспомним слова того же Суареса: «Невозможно стать хорошим теологом, не овладев сначала твердыми основаниями метафизики» // Suarez Fr. Disputationes metaphysicae. Ad lectorem.

¹³ Prefectus studiorum — должность заместителя ректора по учебной работе.

¹⁴ См. прим. 4 к настоящей статье.

¹⁵ Monumenta Germaniae Paedagogica. — Berlin, 1887. — Band V. Ratio studiorum et Institutiones scholasticae Societatis Jesu — 2.

¹⁶ Ratio Studiorum. Уклад студій Товариства Ісусового. Система езуїтської освіти. — Львів, 2008.

ПОРЯДОК И УСТРОЕНИЕ ЗАНЯТИЙ В ОБЩЕСТВЕ ИИСУСА

Н 4 Общие правила для всех профессоров высших дисциплин

129. Цель.

1. Пусть наставник прикладывает особые усилия — и на лекциях, когда выпадает случай, и помимо них, — чтобы подвигнуть своих студентов слушаться Бога и любить Его, а также любить те добродетели, которыми нам следует Ему угождать; и чтобы все студенты стремились к этой цели.

130. Перед лекциями необходимо молиться.

2. А для того, чтобы им об этом напоминать, пусть перед началом лекции кто-либо произносит краткую молитву, предназначенную для этого, а наставник и все ученики пускай с непокрытой головой внимательно ей внемлют; или, по крайней мере пусть сам наставник непокрытой головой осенит себя крестным знамением, а тогда уже начинает.

131. Нужно способствовать набожности учеников.

3. К тому же, пусть он поддерживает учеников частой молитвой к Богу и добродетельным примером собственной жизни. Не следует опускать [повода] для наставления, кроме как накануне торжественных дней, а также когда предоставлены более длинные каникулы. Прежде всего, пусть наставляет молиться Богу, выполнять по вечерам испытание совести, часто и добросовестно прибегать к таинствам покаяния и евхаристии; ежедневно принимать участие в мессе; каждый праздничный день прослушивать проповеди; избегать вредных привычек; ненавидеть пороки; возвращать добродетели, достойные христианина.

132. Нужно подчиняться префекту.

4. Пусть он подчиняется префекту во всем, что касается учебы и школьной дисциплины; дает ему на проверку все выводы до того, как они будут представлены. Он не должен браться за изложение содержания какой-либо необычной книги или же необычного автора, ни вводить какие-либо новые обычаи в обучении или диспутах.

133. Скромность в опровержениях.

5. В тех вопросах, где можно принять позицию какой-либо стороны, нужно так защищать одну из них, чтобы скромно и благожелательно отдавать должное и другой, и тем более предыдущему профессору, если он учил чему-либо противоположному; а если можно согласовать различных авторов, то важно этим не пренебрегать. Наконец, пусть он ведет себя скромно, и упоминая авторов, и опровергая их.

134. Нужно избегать новизны взглядов.

6. Даже там, где не кроется никакой опасности для веры и набожности, пусть никто в важных вещах не вводит новых вопросов, ни единого нового взгляда, которого нет у соответствующих авторов, не посоветовавшись с теми, кто руководит; и пусть не учит чему-либо противному аксиомам Докторов, а только тому, что является общим мнением школ. Скорее все должны придерживаться самых проверенных докторов и того, что с продолжительной практикой наилучшим образом прижилось в католических академиях.

135. Стесненность в опровержении чужого и доказательстве своего.

7. Пусть не приводит ненужных, устаревших, абсурдных, откровенно неверных мыслей; а относительно других — пусть не слишком растягивает их изложение или опровержение. Пусть стремится доказывать выводы не столько числом аргументов, сколько их весомостью. Пусть не входит в чужие материи; и пусть не трактует одни из своих [материй] более пространно, чем это целесообразно, а другие — в ненадлежащем месте. Пусть не умножает возражений, а коротко излагает только наиболее значимые, да и то лишь тогда, когда их опровержение не [слишком] легко вывести из принятых положений.

136. Умеренность и точность [в ссылках] на авторитет.

8. Не следует допускать чрезмерностей в ссылках на авторитет докторов. Если же наставник для подтверждения своей мысли все-таки будет обращаться к свидетельствам выдающихся авторов, то пусть по возможности цитирует их собственные слова — однако немного и точно; а еще больше [это касается] Святого Писания, Соборов, Святых отцов. И дело чести для наставника — почти всегда обращаться только к тем авторам, которых он сам читал.

137. Про диктовку.

9. Если кто-либо может обучать так, чтобы студенты и без диктовки легко улавливали, что именно им следует записывать, желательно, чтобы он не диктовал. А если [уж] диктуют — то пусть выговаривают одним дыханием, а не делают остановку после каждого слова. В случае необходимости пусть повторяют [продиктованное] теми же словами, но не так, чтобы надиктовывать целый вопрос, а только потом — его пояснять: пусть одинаковое количество раз его по очереди диктуют и поясняют.

138. Когда отсылать учеников к авторам.

10. То, что нужно привести из тех произведений авторов, которые есть под рукой, пусть лучше поясняет, а не диктует; и пусть отсылает студентов к трудам тех авторов, которые подробно и тщательно разбирают ту или иную материю.

139. Повторение в школе.

11. После лекции он должен по крайней мере на четверть часа остаться в школе или поблизости от школы, чтобы студенты могли подойти к нему с вопросами; чтобы иногда требовать от них пересказа содержания лекции и ее повторения.

140. Повторение дома.

12. Также дома следует каждый день, кроме суббот, каникул и праздников, назначить нашим студентам определенный час для повторения и диспута; таким образом и будет нарабатываться навык, и лучше будут разъясняться встречающиеся трудности. Так что одному-двум [студентам] следует заранее напомнить, чтобы они повторяли наизусть — не дольше, чем четверть часа. Потом — опять-таки, один-два — пусть выдвигают аргументы, а столько же [студентов] пусть отвечают. Если останется время, нужно предлагать вопросы, вызывающие затруднения (*dubia*), а чтобы это время все-таки осталось, пусть наставник строго следит за соблюдением формы спора, и если спор не приносит ничего нового, пусть его прекращает.

141. Общее повторение.

13. Под конец года нужно устраивать повторение предыдущих лекций — так, чтобы, если ничто не будет мешать, целый месяц оставался свободным не только от лекций, но и от повторений.

142. Еженедельные диспуты.

14. В субботу или другой день — в зависимости от того, как требует обычай академии, — пусть в течение двух часов будут диспуты в школе; они могут быть и более длительными там, где есть много внешних [студентов]. Когда же на какую-либо неделю выпадает два праздничных дня или один праздничный день и недельные каникулы, то в субботу следует не диспутировать, а читать; но если такое продолжается в течение трех недель, то следует вставить один диспут.

143. Ежемесячные диспуты.

15. Там, где этому не противоречит принятый в академии обычай, пусть в определенный день ежемесячно, кроме трех последних летних месяцев (а если студентов мало, то один раз в два месяца), проходят общие диспуты и до полудня, и после. Сколько будет наставников, столько пусть защищается студентов, чтобы каждый [отвечал] на вопросы каждого из наставников.

144. Кто должен возобновлять спор.

16. Пусть в диспутах по возможности принимают участие также другие профессора и доктора, даже и других факультетов. Они должны опровергать выдвигаемые аргументы, чтобы соревнование становилось живее, и не подхватывать довод, который уже был убедительно и с пользой защищен диспутантом. То же самое могут обеспечивать и внешние доктора, а потому их даже можно приглашать специально для участия в споре, если принят такой обычай.

145. Пусть дискутируют только те, кто лучше обучены.

17. Пускай публично диспутируют лишь те из студентов, кто лучше обучен; а другие пусть упражняются приватно до тех пор, пока не будут вышколены так, чтобы их посчитали достойными публичного диспута.

146. Забота о диспутах.

18. Наставник должен отдавать себе отчет, что день диспутов берет не меньше труда и приносит не меньше плодов, чем лекционный день; и что от него зависит польза от диспутов и их запал. Он должен так председательствовать на диспутах, чтобы казалось, что будто он сам спорит в каждом из соперников: пусть хвалит, когда кто-то хорошо скажет, и призывает всех к вниманию. Если сложится затруднительная ситуация, пусть кратко выскажет нечто, что либо поддержит отвечающего на аргументы, либо подскажет нужное направление тому, кто их выдвигает. Пусть не молчит подолгу, но и не говорит постоянно, чтобы ученики сами высказывали то, что знают; а уже высказанное пусть исправляет или улучшает. Пусть велит диспутанту двигаться далее, даже если затруднения нарастают; более того, ему самому надлежит эти затруднения умножать. Пусть не прощает, если кто-то, выдвигая аргументы, перескакивает [с одного аргумента] на другой. Пусть не терпит ни дальнейшего настаивания на аргументе, который практически решен, ни длительного отстаивания плохо обоснованного ответа; вместо этого, дав [соперникам] немного посоревноваться, он должен кратко определить и разъяснить вопрос в целом. Наконец, если где-то есть обычай, который мог бы сделать диспуты частыми и более живыми, его необходимо тщательно соблюдать.

147. Следует общаться со старостой.

19. Пусть наставник иногда общается с помощником или старостой, которого назначил ректор, сообщает ему про состояние всего класса и про прилежание и успехи внешних студентов. Пусть также заботится о том, чтобы староста верно и тщательно выполнял свои обязанности.

148. Успехи (развитие, продвижение) студентов.

20. Наконец, он должен по вдохновению Божьей благодати, во всем быть старательным и настойчивым, и стремиться, чтобы студенты делали успехи в лекциях и других ученых занятиях. Пусть не проявляет большей приязни к одному, чем к другому; пусть никем не пренебрегает; пусть одинаково следит за учением богатого и убогого. И отдельно заботится об успехах каждого из своих школяров.

Правила для профессора священного писания

149. Особенно [следует] придерживаться буквального смысла...

1. Он должен понимать, что прежде всего его делом является набожное, ученое и взвешенное разъяснение прямого и буквального смысла Божественного Писания, что укрепляет истинную веру в Бога и способствует утверждению добродетелей.

150...и редакции «Вульгаты».

2. Помимо прочего, для достижения этой цели нужно будет отстаивать тот перевод [Священного Писания], который утвердила Церковь.

151. Нужно обращать внимание на высказывания в Священном Писании и сравнивать их между собой.

3. А для того, чтобы уловить буквальный смысл, профессор должен обращать внимание на высказывания и обороты, свойственные Священному Писанию, и уме-

ло сравнивать между собой не только то, что предшествует месту, над которым он работает, и то, что идет за ним, но и другие места, в которых [встречается] то самое высказывание — или в том же самом, или в другом значении.

152. Еврейский и греческий тексты.

4. Для этого дела могут пригодиться примеры из греческого и еврейского текстов [Священного Писания], — но кратко и только тогда, когда потребуется согласовать какое-либо расхождение между ними и латинской редакцией Вульгаты, или когда другие языки с их идиоматическими выражениями дают большую четкость или лучший смысл.

153. Как пользоваться другими переводами.

5. Пусть он не берется опровергать ошибки других переводов, будь то новейшие латинские переводы, или арамейские и сирийские, или переводы Феодотиона, Аквилы и Симмаха, — разве что эти ошибки будут общеизвестными и очевидными. С другой стороны, пусть не упускает того, что весьма благоприятно для латинской редакции Вульгаты и для таинств нашей веры, особенно же если оно есть в переводе Семидесяти, о которых всегда следует говорить с уважением.

154. Следует защищать толкования Пап (архиереев) и Соборов.

6. Если каноны пап и соборов, особенно вселенских, признают смысл какого-либо места буквальным, следует отстаивать его всецелую буквальность и не вводить других смыслов, кроме буквального, разве что в предельно суженном толковании. Если же Папы и Соборы специально предложат некий иной смысл, чтобы подкрепить какой-либо догмат веры, то профессор должен учить, что этот смысл, будь он буквальным или мистическим, является [полностью] истинным.

155. Нужно следовать путями Отцов.

7. Он должен почтительно следовать путями святых Отцов; и если они между собой соглашаются относительно какого-либо смысла — буквального или аллегорического, а особенно когда ясно и прямо обсуждают Св.Писание или догматы, — пусть он от этого смысла не отступает. Если же они не соглашаются, то из разных толкований нужно отдать предпочтение тому, к которому, как видится, издавна и единодушно склоняется Церковь.

156. Догматы веры нужно подкреплять Священным Писанием.

8. Пусть он не отрицает, что некий догмат веры может быть обоснован Священным Писанием, если только этого не оспаривает большинство Отцов или богословов.

157. Не следует приписывать авторитет раввинам.

9. Если у еврейских раввинов будет что-либо полезное для того, чтобы применить на защиту или латинской редакции Вульгаты, или католических догматов, — пусть применяет так, чтобы не приписывать раввинам авторитет, который мог бы к ним кого-нибудь привлечь, особенно если они писали после времен Христа Господа.

158. Не следует задавать себе труда с раввиновыми материями или ошибками.

10. В остальном не стоит труда углубляться в сказанное раввинами или даже вскрывать их ошибки, кроме самых известных; то же самое относится и к чтению некоторых христианских толкователей, которые слишком уж придерживаются раввинов.

159. Не следует слишком доверять вокализации [punctis].

11. И даже вокализации — изобретению раввинов — пусть не доверяет чересчур; взамен этого пусть внимательно взвесит, как прочитывал или наш переводчик, или Семьдесят толковников, или другие, когда вокализации еще не было.

160. Стремление к краткости.

12. Чтобы не замедлять движение вперед, пусть не задерживается слишком на каком-либо одном месте Писания, разве что оно действительно времени и труда; а достигнуть этого будет проще всего, если более легкие вещи просматривать бегло или вовсе их опускать.

161. Вопросы не следует трактовать схоластически.

13. К вопросам, относящимся к Св.Писанию в собственном смысле, преподаватель не должен применять схоластического метода.

162. Не следует задерживаться ни на хронологии и подобных вещах...

14. Ему не следует тратить много времени на установление различных дат, мест Св. Земли и на прочие незначительные вещи (если только этого не требует догматически значимый фрагмент Писания). Достаточно будет сослаться на авторов, которые подробно об этом пишут.

163...ни на аллегориях и моралях...

15. Пусть не опускает тех аллегорий или моралей, которые не слишком избыты, возникают как бы из самого буквального смысла и заключают в себе нечто верное и проницательное. Что касается остальных, то пусть лишь указывает, у каких Отцов их можно отыскать.

164...ни на противоречивых вопросах.

16. Найдя место, относительно которого мы или спорим с еретиками, или в богословских рассуждениях становимся по разные стороны, пусть просто его изложит, но [пусть делает это] весомо и решительно, особенно если это место действительно против еретиков, будучи авторитетным для разрешения спорного вопроса. А все прочее пусть опускает, чтобы, помня о своих обязанностях, не выглядеть учащим чему-либо, кроме Св.Писания.

165. Новый и Ветхий Заветы по очереди.

17. Он должен в один год толковать Новый, в другой — Ветхий Завет, если только не будет решено, что лучше [делать] иначе.

166. Каждый год следует читать новую книгу.

18. Книгу, начатую в одном году, в следующем пусть не продолжает — разве что по уважительной причине. Более того, ему не следует возвращаться к толкованию той же самой книги, пока не будет разъяснена большая часть самых важных книг.

167. Повторение и домашние лекции.

19. Кроме повторения дома раз в неделю, пусть по предписанию ректора иногда собираются для чтения в трапезной.

168. Публичные лекции.

20. Иногда вместо обычной лекции следует назначать кого-либо из учеников, чтобы он подробно и аргументировано пояснял какое-либо известное место Св.Писания. Когда же он закончит, то пусть против него выдвигают аргументы один или двое его товарищей по обучению, черпая их, однако, исключительно из разных мест Св.Писания, или идиоматических выражений языков, или толкований Отцов.

Правила для профессора еврейского языка

169. Точность перевода.

1. Для него не может быть ничего важнее того, чтобы переводить изначальные слова Св. Писания с наисовершеннейшей точностью.

170. Защита Вульгаты.

2. Помимо этого, пусть прикладывает усилия к тому, чтобы защищать перевод [Св. Писания], одобренный Церковью.

171. Грамматику следует привязывать к священному тексту.

3. В начале года пусть разъяснит начала грамматики, а потом, проходя остальные правила, пусть разъясняет какую-либо из наиболее легких книг Святого Писания.

172. Прежде всего, заботиться о словах.

4. В толковании священных книг он должен работать не столько над содержанием и мыслью, сколько над значением слов и их силой, над идиомами языка, над правилами грамматики, которых следует придерживаться согласно присущим авторам обычаям.

173. Необычность этого языка следует смягчать воодушевлением.

5. Обучая, он должен так себя вести, чтобы необычность и трудность, связанные у многих с изучением этого языка, смягчались его усердием.

Правила для профессора схоластического богословия

174. Цель.

1. Он должен понимать, что его обязанность — так объединять основательность и искусность в диспутах с правой верой и набожностью, чтобы служить прежде всего вере.

175. Нужно придерживаться Святого Фомы...

2. Пусть во всем придерживаются учения Святого Фомы и принимают его как собственного учителя; и прикладывают все усилия к тому, чтобы и студенты относи-

лись к нему наилучшим образом. Однако следует понимать, что они не должны быть так уж привязаны к св. Фоме, чтобы ни в чем не отступать от него: ведь и те, которые признают себя наибольшими томистами, иногда все-таки отступают от него; а нашим [собратьям] не следует привязываться к святому Фоме теснее самих томистов.

176... за следующим исключением.

3. Относительно зачатия Пресвятой Марии и торжественных обетов следует придерживаться общего мнения, которое в данное время распространено среди богословов. Также и в чисто философских вопросах, или даже и в тех, что касаются Священного Писания или канонов, можно придерживаться других [авторов], которые подробно трактуют эти вещи.

177. В сомнительных [случаях] можно становиться на чью-либо сторону.

4. Если, бывает, обнаружится у св. Фомы неоднозначная мысль, или у католических докторов не будет единства относительно вопросов, которых он мог и не касаться, — можно будет стать на чью-либо сторону, как сказано в *общих правилах* в правиле пятом.

178. Забота о вере и набожности.

5. Обучая, прежде всего, нужно заботиться об укреплении веры и воспитании набожности. Поэтому в тех вопросах, которые подробно трактует св. Фома, пусть никто не учит чему-либо такому, что не слишком согласовывалось бы с мыслью Церкви и принятым [в ней] традициями или каким-либо образом ослабляло бы прочность и крепость благочестия. Сюда относится и требование не опровергать уже принятых соображений, которыми обычно обосновывают веру — лишь бы только были последовательны; и не выдумывать новых навскидку, а только [исходя] из устоявшихся, несокрушимых начал.

179. Не следует оглашать мыслей, которые обижают католиков.

6. Если известно, что какие-либо мнения глубоко обижают католиков какой-либо провинции или академии, какому бы автору они не принадлежали, пусть их там не преподает и не защищает. Потому что если нет угрозы ни для вероучения, ни для чистоты обычаев, уважительная любовь требует от наших собратьев приспособляться к тем, с кем они общаются.

180. Курс нужно завершать за четыре года.

7. Полный курс богословия нужно завершать за четыре года. Если будет два профессора богословия, то:

181. Распределение вопросов.

1) Первый пусть в течение первого года поясняет 43 вопроса из первой части; во второй год — материал про ангелов, а также двадцать один вопрос из первой [части] второй [части]; в третий год — от вопроса 55 или 77 до конца первой [части] второй [части]; в четвертый год — материал про веру, надежду и любовь из второй [части] второй [части].

182.

2) Второй профессор пусть в первый год поясняет вопросы про справедливость и право, а также самые важные про религию из второй [части] второй [части]; во второй

год — вопросы из третьей [части] про Воплощение, а если сможет — пусть преподает по крайней мере самое важное [из того, что есть] в общем про Св. Таинства; на третьем году — про Крещение и Евхаристию, а если сможет — то кое-что про освящение, миропомазание и елеопомазание (соборование), на четвертом — про покаяние и брак.

183.

3) А если будет трое профессоров богословия, то первый пусть в первый год преподает 26 вопросов из первой части; во второй — какие сможет из оставшихся глав той же части, в третий — что сможет из первой [части] второй [части] вплоть до вопроса 81; в четвертый год — оставшиеся главы первой [части] второй [части].

184.

4) Второй [пусть] в первый год [излагает] из второй [части] второй [части] спорные [вопросы] про Св. Писание, Св. Предание, Церковь, Соборы, Римского понтифика; во второй [год] — про веру, надежду и любовь; на третий [год] — вопросы о справедливости и праве, о возмещениях и ростовщичестве, и сколько сможет — о договорах; в четвертый — то, что останется о договорах, о религии и о жизненных состояниях (statibus).

185.

5) Третий [профессор пусть] в первый год [читает] вопросы о Воплощении; во второй — в общем о Св. Таинствах, о Крещении и Евхаристии, в третий [год] — о покаянии и браке; в четвертый — о церковных порицаниях (censurae ecclesiasticae) и о других Св. Таинствах.

186. Вопросы на каждый год следует завершать в том же году.

8. Каждый из вопросов, которые он должен пояснить, следует завершать в том же году, на который он запланирован. А если с каким-либо не успеет, то пусть целиком их пропускает, а не переносит на другой год; взамен этого пусть отсылает студентов к какому-либо определенному автору.

187. От каких вопросов [следует] воздерживаться.

9. А для того, чтобы легче продвигаться в схоластическом богословии, преподавателям целесообразно по возможности воздерживаться от вопросов относительно предметов определенного рода. Прежде всего, имеются в виду следующие четыре рода вопросов:

188....от свойственных для Св.Писания;

1) Один из этих родов охватывает вопросы или комментарии, относящиеся собственно к Св.Писанию: их нужно предоставить толкователям Писания.

189..... от спорных;

2) Второй род вопросов касается споров с еретиками. Каждый раз, когда они будут встречаться в частях [Суммы] св. Фомы, пусть преподаватель, рассматривая их, придерживается лучше схоластического, чем исторического метода, и считает два-три обоснования достаточным подкреплением для каждого вывода, и приблизительно столько же — [достаточным] опровержением для основных еретических поклепов (са-

lumnias). Что же касается каждого из них в отдельности, пусть будет указан какой-либо автор, откуда тот, кто захочет, мог бы почерпнуть и остальные [обоснования].

190.... от философских;

3) К третьему роду принадлежат философские предметы. Не следует их специально рассматривать или обсуждать; вместо этого лучше пояснить их своими или чужими словами.

191.... от казусов сомнения.

4) К четвертому роду принадлежат казусы совести. Здесь нужно опускать тонкое и подробное пояснение казусов, удовлетворяясь теми общими принципами морали, которые обычно обговаривают богословски.

192. Не следует повторяться.

10. Если у св. Фома один сложный предмет растягивается на несколько параграфов, да еще принадлежащих к разным *Вопросам*, то во избежание повтора в двух местах одного и того же он [профессор,] может либо свести эти параграфы до одного обсуждения, либо, если предмет не требует продолжительного пояснения, — до сжатого изложения (это будет четко указано в перечне вопросов, приложенном к этим правилам)¹⁷; лишь бы только ни в одном из параграфов он не опускал того, что требует внимания.

193. Каким образом пояснять параграфы св. Фомы.

11. Простые параграфы пусть просматривает бегло, а именно: прочитав сначала заголовок, пусть или кратко укажет на вывод св. Фомы, или скажет, какой ответ — положительный или отрицательный — дает св. Фома. В более сложных случаях пусть поступает таким образом и в таком порядке: сначала следует пояснить заголовок, если в нем есть что-то непонятное; далее изложить различия (если они имеются), из членов которых вытекают выводы; далее — представить основной вывод св. Фомы, а сразу за ним другие [выводы]. К каждому выводу — разве что он будет очевидным — следует приложить некое обоснование и так его пояснить, чтобы студенты поняли: в различиях и рассуждениях св. Фомы больше силы, чем порой может показаться на первый взгляд.

194. Не следует излагать пространные рассуждения.

12. Пояснив какой-либо параграф, в случае необходимости пусть излагает и [цельный] вопрос, но не [вдаваясь] в пространные рассуждения — разве что в предметах, которых нет у св. Фомы, или которые, хотя они у него имеются, полезнее пояснять в сжатом изложении.

¹⁷ Речь идет о «Перечне некоторых вопросов [св. Фомы Аквината]», который в тексте «Ratio» помещается между «Правилами для профессора схоластического богословия» и «Правилами для профессора философии». Поскольку Аквинат был провозглашен официальным авторитетом Общества Иисуса, адаптация его текстов к теологическому образованию являлась деликатной темой. В период подготовки «Ratio» эта тема вызвала серьезные дискуссии. Подробнее об этом см.: Шмонин Д. В. *Regulae professoribus, или Как иезуиты учили философии* // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. 2009. Т. 10. Вып. 4. С. 84–99. В данной публикации «Catalogus Aliquod Quaestionum» опущен, чтобы не разрывать текста «Правил».

195. Следует либо защищать св. Фому, либо пропускать вопросы.

13. Недостаточно приводить мнения докторов, а свое замалчивать; но следует, как было сказано, либо защищать позицию св. Фомы, либо опустить сам вопрос.

196. Ежемесячные диспуты.

14. На ежемесячных диспутах, где следует защищаться стольким [учащимся], сколько было наставников, пусть обычно трое спорят до полудня, и столько же — по полудни. Любой может выступать против каждого из тех, кто защищается; к тому же, если не будет препятствий, пусть после обеда вторым отвечает тот, кто утром отвечал первым.

Правила для профессора философии

207. Цель.

1. Поскольку естественные науки развивают способности к теологии, служат ее совершенному познанию и применению, да и сами по себе способствуют [достижению] той же самой цели [что и теология], то пусть наставник так их трактует — с надлежащим старанием и во всем искренне ища славы и чести для Бога, — чтобы приготовить своих студентов, в наибольшей мере наших¹⁸, к теологии и как можно сильнее побудить их к познанию своего Творца.

208. нужно идти за Аристотелем — но до определенной степени.

2. Во [всех] сколько-нибудь важных вещах пусть не отступает от Аристотеля — разве что встретилось бы что-то чуждое тому учению, которое всюду одобряют академии, а тем более если бы оно противоречило ортодоксальной вере. Так что пусть он, согласно требованию Латеранского собора¹⁹, отважно старается опровергнуть [все] аргументы против нее — как аристотелевские, так и других философов.

209. Авторы, которые навредили христианской вере.

3. Толкователей Аристотеля, которые навредили христианской вере, пусть читает и излагает в школе очень избирательно; и пусть следит, чтобы ученики к ним не приохотились.

210. Аверроэс.

4. Поэтому пусть не излагает заблуждений Аверроэса особо и подробно (равно как и прочих подобных [толкователей]); если же нужно привести что-либо дельное из его [мыслей], пусть делает это без похвалы и по возможности покажет, что Аверроэс позаимствовал это где-либо еще.

211. Не склоняться ни к одной секте.

5. Пусть не приписывает ни себя, ни своих [учеников] ни к одной секте, например, к аверроистам, александрийцам и другим; пусть не скрывает ошибок

¹⁸ Имеются в виду ученики, готовящиеся ко вступлению в Общество.

¹⁹ Имеется в виду Пятый Латеранский собор 1513 г., внесший запрещение учить тому, что противоречит принятым истинам веры.

Аверроэса, Александра²⁰ и прочих, а, указывая на них, еще больше подрывает их авторитет.

212. Св. Фома.

6. О св. Фоме, наоборот, нужно говорить только с почтением, и каждый раз, когда будет уместно, с дорогой душой идти за ним; а если [у св. Фомы будет найдено] что-либо менее подходящее, то отступить от него с уважением и грустью.

213. Не менее чем трехлетний курс философии.

7. Вся философия пусть читает не менее чем три года, по 2 часа каждый день: один час до полудня, один пополудни, — разве что в каком-либо университете будет установлено иначе.

214. Когда завершать курс.

8. А поэтому никогда не следует завершать курс ранее, чем настанут или будут уже очень близко каникулы, которые обычно назначаются в конце года.

215. Что преподавать, а что опускать на первом году.

9.1. На первом году пусть излагает логику, перед этим в течение около двух месяцев преподав ее основы, — не столько диктуя, сколько поясняя то, что будет казаться необходимым, из Толедо или Фонсеки.

216.

9.2. Во введении в логику пусть лишь обговорит, является ли она наукой и каков ее предмет, и кое-что о вторых интенциях; полное обсуждение универсалий пусть отнесет к метафизике, тут удовлетворившись лишь изложением общих сведений о них.

²⁰ Существуют разночтения относительно того, какой именно Александр здесь имеется в виду. Клод Паву однозначно указывает на Александра Гэльского (*The Ratio Studiorum. The Official Plan for Jesuit Education.* — P. 100. Note 126) как одного из «титულных» (наряду с Иоанном Дунсом Скотом) францисканских авторов. Той же точки зрения придерживаются и переводчики «Ratio» на украинский язык: «Александрійці: філософська школа, заснована Александром Гельським (ум. 1245), францисканським богословом і філософом, який першим зробив спробу систематичного викладу християнського вчення в світлі визначених, недавно відкритих творів Аристотеля» (*Ratio Studiorum.* Уклад студій Товариства Ісусового. Система єзуїтської освіти. С. 124. Примітка 91.). За цим мнением некритически последовали и мы, в т.ч. в только что вышедшей статье в «Вопросах философии» (Шмонин Д. В. Схоластика как философия образования // *Вопросы философии.* — 2011. — № 10. — С. 152). Однако при внимательном рассмотрении (за привлечение внимания к этому моменту мы благодарны Р. В. Савинову) более основательным нам показалось другое мнение, согласно которому, речь идет о так называемых «александристах» XVI в., представителях секулярного аристотелизма (П. Помпонаци, А. Нифо). Последние считали себя сторонниками Александра Афродизийского (конец II — начало III в.), в отличие от «аверроистов», с которыми у них были расхождения по ряду тем, в том числе по вопросу о бессмертии души. Если принять такую точку зрения, то становится понятно, почему в «Ratio» «секты» «аверроистов» и «александрийцев» разбираются вместе. Взятые для подтверждения тексты конца XVI в. — «О душе» Суареса и «Комментарии к Сумме теологии» Баньеса — показали, что, хотя и выдающийся иезуит, и знаменитый доминиканец, оппонент иезуитов, ссылаются и на Александра Гэльского, более частые ссылки относятся к Александру Афродизийскому, Помпонаци, Нифо, причем эти ссылки касаются метафизики и учения о душе, в то время как редкие упоминания Александра Гэльского касаются богословских вопросов.

217.

9.3. Также и о категориях пусть излагает самое простое, чего преимущественно касается Аристотель, а остальное — отложит до следующего года; однако об аналогии и отношениях, поскольку они наиболее часто встречаются в диспутах, пусть будет достаточно сказано еще в [курсе] логики.

218.

9.4. Вторую книгу *Об истолковании* и обе [книги] *Первой [аналитики]*, кроме первых восьми — девяти глав первой [книги], пусть дает бегло, в сжатом изложении. Однако относящиеся сюда вопросы пусть пояснит, причем то, что относится к случайным событиям (*contingentia*), — наиболее кратко, не затрагивая свободы выбора.

219.

9.5. Для того, чтобы весь второй год посвятить физическим темам, в конце первого года нужно обсудить классификацию наук; туда же приложить большую часть вступления к *Физике*, а именно: разделение наук, виды абстракций, членение науки на умозрительную и практическую, иерархию наук, а также различия в методе между физическими и математическими [науками] (об этом см. — Аристотель у 2 кн [иге] *Физики*); наконец — то, что сказано об определениях во 2 кн [иге] *О душе*.

220.

9.6. Что касается логических ошибок, которые рассматриваются в *Топике* и *Софистических опровержениях*, то их лучше поставить в удобном порядке и пояснять обобщенно — в самом начале [курса] логики.

221. Что — во второй [год].

10.1. Во второй год пусть поясняет восемь книг *Физики*, книги *О небе* и первую [книгу] *О возникновении и уничтожении*. Из восьми книг *Физики* в сжатом изложении подавать текст шестой и седьмой, а также ту часть первой [книги], где идет речь о мнениях древних. В восьмой книге ничуть не распространяться ни о числе интеллигенций, ни о свободе, ни о бесконечности перводвигателя: это следует обсудить в метафизике и только согласно учению Аристотеля.

222.

10.2. Тексты второй, третий, четвертый [трактата] *О небе* пройти бегло, а большую часть его — [вообще] опустить. В этих книгах трактовать только (неисчисляемые) вопросы об элементах, о небе же — лишь постольку, поскольку будет речь о его субстанции и влияниях; остальное предоставить профессору математики или изложить кратко.

223.

10.3. Что касается *Метеорологики*, то ее [следует] бегло пересказать в летние месяцы в последний полуденный школьный час; это следует делать или ординарному профессору — если сможет, — или экстраординарному, разве что покажется целесообразным сделать иначе.

224. Что на третий год.

11.1. На третьем году пусть поясняет вторую [книгу] *О возникновении и уничтожении*, книги *О душе* и *Метафизику*. В первой книге *О душе* пусть бегло подытожит мысли древних философов; в другой, изложив относящееся к чувствам, пусть не отклоняется в анатомию и другие медицинские [предметы].

225.

11.2. В *Метафизике* опускать вопросы о Боге и об интеллигенциях, поскольку они или целиком, или в большой мере зависят от истин, данных в Божественной вере. Пролог, а также текст 7 и 12 книг, следует тщательно пояснить; из других книг — выбрать наиболее важные тексты, являющиеся основой для вопросов, которые принадлежат к метафизике.

226. Придавать текстам Аристотеля наибольшую весомость.

12. Пусть преподаватель изо всех сил старается хорошо толковать аристотелевские тексты и прикладывает к этому не меньшие усилия, чем к вопросам²¹. Также пусть убеждает студентов, что, если они не поймут их важности, их философия окажется полностью искаленной и неполноценной.

227. Какие тексты толковать прежде всего и каким образом.

13. Каждый раз, как придется иметь дело с общеизвестными текстами, на которые принято ссылаться в диспутах, пусть их тщательно взвесит, сопоставив между собой несколько самых известных толкований, чтобы можно было понять, чему и перед чем давать преимущество, — понять или из оснований и выводов, или из значения греческих выражений, или из обозрения других мест, или из авторитета известных комментаторов, или, наконец, из веса доказательств. Только тогда он может перейти к различным спорным вопросам; чрезмерно их не выискивать, но и тех, которые чем-либо важны, не опускать.

228. Выбор и порядок вопросов.

14. Также ему следует иметь большой выбор вопросов. Среди них есть такие, что вытекают не из самих размышлений Аристотеля, но по случаю, из какого-то утверждения, которым тот мимоходом воспользовался в обсуждении; и если им отведено отдельное место в других книгах, то и отложить их следует до [рассмотрения] тех [книг]; если же нет, то следует пояснять их сразу после того текста, где они встретились.

229. Какие вопросы следует вплетать между текстами.

15. Те вопросы, которые сами по себе касаются материй, над которыми размышляет Аристотель, не следует трактовать до тех пор, пока не будут пояснены все тексты, касающиеся предложенного вывода по предмету; но только тогда, когда этих текстов не больше, чем можно изложить за одну — две лекции. Если же они растянутся на большее — например, как [вопросы] о началах, причинах, движении, — то не следует ни давать им подробной трактовки, ни ставить общую совокупность аристотелевских

²¹ Текст Аристотеля становится не менее важным предметом сам по себе; не только как объект, но как предмет.

текстов перед вопросами, а вместо этого сочетать одно с другим, чтобы после определенной серии текстов были вплетены вопросы, которые вытекают из нее.

230. Повторение в школе.

16. После завершения лекций пусть некоторые [студенты] в течение получаса повторяют между собой услышанное, [собираясь] примерно по десять [человек]; а во главе каждой десятки по возможности ставится кто-либо из соучеников Общества.

231. Ежемесячные диспуты.

17. В ежемесячных диспутах должны спорить не менее трех [студентов] утром и столько же после обеда; первый [из студентов] — час, остальные — примерно по три четверти часа. Утром пусть в первую очередь диспутирует какой-нибудь богослов (если будет достаточно богословов) против метафизика, против физика — метафизик, против логика — физик; а после обеда — метафизик с метафизиком, физик с физиком, логик с логиком. Также утром метафизик, а после обеда — физик пусть сжато и по-философски обоснует один-два вывода.

232. Сколько диспутировать во время итогового [изложения].

18. В то время, когда наставник преподает основы логики, на такие диспуты ни он, ни его студенты пусть не ходят. Также первые неделю-другую логики пусть совсем не диспутируют, а по большей мере удовлетворяются только пояснениями предмета; а уже после того могут в субботу защищать в своем классе какие-либо положения.

233. Торжественные диспуты.

19. Там, где есть только один преподаватель философии, пусть он три или четыре раза в год, в праздничные дни или на выходные, устраивает торжественные диспуты; причем с блеском и парадностью, пригласив к спору монахов и других докторов, чтобы это дело добавляло нашим занятиям плодотворного пыла.

234. Формальные требования в диспуте.

20. От самых начал логики юношей следует так наставлять, чтобы для них не было большего позора в диспуте, чем отступить от формальных требований; пусть наставник ничего не требует от них так строго, как [соблюдения] законов диспута и установленной очередности. Так что пусть отвечающий сначала повторит всю аргументацию, не отвечая на выдвинутые тезисы по отдельности; затем пусть повторит тезисы, добавляя: «Возражаю (соглашаюсь) относительно большей [посылки], меньшего вывода»; кое-где пусть проводит и различия, но доказательства и декларативные заявления пусть высказывает редко, особенно тем, кто к ним равнодушен.

Правила для профессоров моральной философии

235. Обязанности.

1. Он должен сознавать, что его задача — не вдаваться в богословские вопросы, а, продвигаясь по тексту, сжато, учено и весомо пояснять важнейшие главы моральной науки, содержащиеся в десяти книгах аристотелевской *Этики*.

236. Время лекций.

2. Там, где профессор курса философии обычно не читает этики, пусть тот, кто преподает этику, излагает самые важные вопросы этой науки метафизикам — по три четверти [часа] или по получасу ежедневно.

237. Повторение.

3. На повторение этики следует отводить, по крайней мере, пятнадцать дней, в тот период времени, который установит ректор, — даже если из-за этого придется пропустить одно повторение метафизики.

238. Выводы.

4. Устраивая диспуты — или ежемесячные в школе, или приватные дома, — пусть студенты метафизики всегда добавляют к выводам какое-либо утверждение из этики, против которого в течение четверти часа будет диспутировать тот метафизик, который выдвигает аргументы.

Правила для профессора математики

239. Когда, кому и каких авторов пояснять.

1. Студентам-физикам [профессор математики] пусть по три четверти часа поясняет в школе *Начала* Эвклида, а после того, как они за два месяца уже несколько набьют на этом руку, пусть прибавляет что-либо из географии, или из *Сферы*, или из чего-либо другого, что обычно охотно слушают, или в один день, или через день с Эвклидом.

240. Задачи.

2. Пусть он позаботится, чтобы каждый месяц или по крайней мере через месяц на большом собрании студентов философии и богословия решали какую-либо трудную задачу, а затем, если кажется целесообразным, чтобы вступали в спор.

241. Повторения.

3. Раз в месяц, преимущественно в субботу, следует вместо лекции публично повторять самое важное из того, что было разъяснено в этом месяце.

ПРИМЕТЫ ВРЕМЕНИ

С. Н. Василькова

БУДУЩЕЕ ФИЛОСОФИИ ИЛИ ФИЛОСОФИЯ БУДУЩЕГО

[Мы обладаем] таким благом, лучше которого, о, Феодор, ничего еще не было, да и никогда не будет ниспослано в дар людям от богов.

Платон, Тимей, 47-в

Кто однажды воспылил любовью к философскому слову и лишь кончиком пальца вкусил его сладость, тот, распростившись со всеми суетными думами, устремится к этому слову с благоразумным вдохновением.

Давид Анахт. Сочинения. М., 1975. С. 31.

Что собой представляет философия сегодня? Вопрос о философии в наше время обострился до того, что некоторые авторы даже констатировали не только ее кризис и необходимость трансформации, но и ее смерть. Сегодня говорят о демонтаже философии как логоцентрического дискурса и государственного института поддержки существующих режимов, о том, что философия должна стать личным делом каждого, и поэтому философствовать нужно не с кафедры или на страницах философских изданий, а за столом или на уличных скамейках с друзьями.

Родоначалником тезиса об «упразднении философии» является К. Маркс, а автором утверждения о ее «смерти» — М. Фуко. Витгенштейн считал философию языковой болезнью, которая должна вылечить прежде всего самое себя; у Витгенштейна она превращается из системы в деятельность по обслуживанию разного рода дискурсов. Поздний Хайдеггер предложил на место философа фигуру мыслителя-поэта, который «мыслит не головой, а рукой».

Ю. Хабермас, как и К. О Апель, считает, что время великих философов безвозвратно ушло: «Учителя мысли стяжали себе дурную славу»¹. В соответствии со своими демократическими симпатиями Хабермас и Апель в «учителях мысли» видят гениев, которые не только создают фундаментальные системы, но и закрывают своим авторитетом поиски новых возможностей. Оба рисуют современных философов, унаследо-

¹ Хабермас Ю. Моральное сознание и коммуникативное действие.— СПб., 2006.— С. 7.

вавших от прошлого позу величия, как «надутых мандаринов», которые притязание говорить о «самом главном» используют в собственных интересах.

В XX в. были пересмотрены представления «учителей мысли» о бытии как материальном или духовном, и на передний план выдвинулась проблема человеческого существования. Сегодня люди ориентированы на поиски экономных и рациональных решений, позволяющих достигать поставленных целей с наименьшими затратами и эффективными средствами. Но такая ориентация не всегда пригодна для решения фундаментальных вопросов, к каким относится проблема бытия. Кажется, что наша жизнь упорядочена и рассчитана по минутам и каждое наше действие является экономным и рациональным. Однако нам по-прежнему неясен общий смысл бытия. Человек с его сознанием, доброй волей, свободой, ответственностью и прочими субстанциальными качествами, человек, ориентированный вечными идеями и ценностями, стал стремительно «закатываться за горизонт».

Со смертью Бога, метафизики, литературы, истории на фоне торжества релятивизма, нигилизма, неверия и беспочвенности человеку не на что опереться, и он стремительно маргинализуется в невидимых сетях повседневного порядка и бытового комфорта. В новых условиях существования человека нельзя не заметить потери абсолютных ориентиров и легитимации множественности и разнообразия форм жизни, ранее не бывших традиционными (эксперименты с насилием, сексуальностью, смертью, безумием, поэтизация маргинального образа жизни). Разрушаются порядок и власть, семьи и кровнородственные связи, деградируют религиозные и национальные ценности, распадаются твердые основания, значения и смыслы, а новые образуются в сознании лишь как ярлыки-симулякры.

«В мире антропологической катастрофы скорость смены одного события другим так велика, что значения и смыслы не успевают осесть, кристаллизироваться...; мы не успеваем сделать их фактом сознания»². Христианство без Христа, марксизм без Маркса, фрейдизм без Фрейда, цивилизация без культуры, гуманизм без человеколюбия — это как кофе без кофеина. Пустой знак, симулякр. И многие из нас сегодня вовлечены в этот обмен пустыми знаками, ибо мы ничего не успеваем (да и не хотим) извлечь и понять. Так и живем в мире неизвлеченных смыслов и расширяющихся симулятивных пустот, «в мире неясного и неочевидного»³, в мире, где интеллектуальная парадигма «как бы» доминирует над парадигмой «на самом деле». «Доминирование структуры “как бы” привело к антропологической катастрофе»⁴. Формула «на самом деле» указывает на то, что возможно постижение истины, и полагает существование точки отсчета и знание границ. А «как бы» — позволяет быть вне зависимости от того, есть истина или нет; «как бы» указывает на подвижность, смещение и смешение границ, неопределенность. В мерцающем мире неопределенностей определено только тело — только тело не отвлечено и не является абстракцией. И поэтому современная культура стала культурой тела. Человек перестал звучать гордо — скорее он пуст и ничтожен: у него нет бессмертной души, он просто тело, поверхность. Следовательно, он то, что требует работы с дизайнером. Не случайно дизайнер сегодня — едва ли не одна из самых востребованных и популярных фигур на рынке труда. Современный человек, как существо поверхностное, не может обойтись без того, кто умеет работать

² Гиренок Ф. Удовольствие мыслить иначе.— М., 2010.— С. 40.

³ Гиренок Ф. Удовольствие мыслить иначе.— М., 2010.— С. 40.

⁴ Гиренок Ф. Удовольствие мыслить иначе.— М., 2010.— С. 65.

с поверхностями. Для иллюстрации вышеизложенной мысли не будет неуместным одно замечание Тейяра де Шардена: «Боже, Ты же знаешь, Ты же ведаешь, что я могу вынести встречу с какой-нибудь там былинкой, травой, животным, но не вынесу встречу с другим человеком. Ты же знаешь, общаться с ним непросто в силу того, что он пуст»⁵.

Философия перестала быть картиной мира. Положение современной философии напоминает физику начала прошлого века, когда исчезли системы неподвижных звезд, а вместе с ними — твердые масштабы и абсолютные измерения. Но анализ современных дискуссий относительно стандартов рациональности классической философии наводит на подозрение, что отрицание этих стандартов продиктовано не столько их логической или методологической несостоятельностью, сколько неспособностью самих «критиков» к более пластичным и современным формам философствования. Опыт критической рефлексии утрачивается, а новое оказывается, вопреки оптимизму постмодернистов, значительно хуже старого. Это происходит потому, что мы судим историю, а не она нас. Но мы тоже должны проверять свои утверждения историческим опытом выживания. Когда современники расценивают великих философов прошлого как неких «надутых мандаринов», то не проявляется ли в этом отвратительное чувство зависти по отношению к людям, работавшим на пределе человеческих возможностей? Это сегодня они кому-то могут показаться защитниками устаревших картины мира и порядка, но в свое время именно они отстаивали новое и жили тем опытом предела, каким был когда-то рационализм и который остается недостижимым для многих наших «мыслителей».

Критика рационализма и философской рефлексии стала настолько завораживающей, что иногда думают, что можно вообще обойтись без разума, который представляется как большая авторитетная инстанция, миф о которой поддерживается философами исключительно для того, чтобы оправдать свои претензии на верховное место и, следовательно, на власть в социальном пространстве.

Для правильной оценки роли философии в прошлом и ее места в будущем необходимо уяснить две вещи. Во-первых, философия исторически позиционировала себя как хранилище высших универсальных истин, доступных только ей — науки, которая призвана говорить «о первой и последней сути всех вещей». Философия претендовала на роль царицы наук и вообще основания любой интеллектуальной жизнедеятельности, что нашло выражение в гумбольдтовской модели университета, где метафизика предшествовала занятию естественными науками и правом. Во-вторых, уже первые философы проявляли свои амбиции в притязании на управление государством и были уверены в том, что они способны постичь истину и говорить от имени самой главной инстанции — самого бытия. При этом философ и совершенный правитель мыслился как тот, кто не думает о частном интересе, пренебрегая обыденными мнениями, и выступает от имени идей и законов как основ общественной и частной жизни, не считаясь с утилитарными потребностями и сиюминутными выгодами, — только в таком случае он мог претендовать на управление людьми.

Несмотря на то, что философия перестала быть стражем истины, а метафизический вопрос о первых и последних основаниях бытия сегодня более не стоит, разговоры о смерти философии нам кажутся преждевременными. Преимущество универсализма философии в постижении современной картины мира заключается в том, что объ-

⁵ Тейяр де Шарден. Божественная среда. Избранные мысли.— М., 1992.— С. 249.

активно незаинтересованная точка зрения позволяет философии быть экспертом и корректировать ошибки властных структур. Как бы власть ни стремилась приручить философию, в конце концов, она необходима и для обоснования сохранения самой власти. Как бы родина и народ ни порицали философа за отвлеченные рефлексии, они сами, чтобы сохраниться в своем историческом развитии, должны рефлексировать над своим прошлым и настоящим, и это тоже требует философской дистанции от непосредственного «здесь» и «теперь».

Современный мир убежден в том, что социальный прогресс состоит в переходе от насилия, родовых и социальных предрассудков к закону и праву, которые признаются истинами и общечеловеческими ценностями одновременно. На самом деле, это большое заблуждение — смешивать ценности с истинами. Права человека, законы свободного рынка, свобода личности и свобода слова — это абсолютные общечеловеческие ценности. Но здесь ценным является такое «добро», которое является полезным мне, моей семье, моему коллективу и моей стране. Абсолютные системы, руководствуясь ценностными установками, будь то христианская мораль или английский либерализм, на самом деле действуют среди своих и предполагают исключение по отношению к чужим. Если истина, как было отмечено выше, связана с дистанцированием от частных интересов, то ценность связана с ними. Если люди ориентируются исключительно на ценности (полезное), то они, как правило, стремятся оказать экономическое давление, а зачастую и иные формы и средства принуждения на окружающих. Такие стратегические действия вызваны интересами индивида, который живет в заданных средой условиях и, чтобы выжить, вынужден, преодолевая сопротивление внешнего мира и других личностей, силой реализовать свои интересы. Строго говоря, на этом уровне одна сила определяется и ограничивается другой силой. Здесь есть сила, стоящая на страже ценностей, но нет ни истины, ни справедливости; разум же является игрушкой в руках прагматического интереса или социальных институтов. И никак не удастся связать разум, нравственность и демократию. Истинное же — значит независимое. Только дистанцирование от понятий «единых моральных норм» и «общечеловеческих ценностей», которые захватывают сердца и души людей, ищущих ответ на вопрос: «кому должна служить истина — мировому духу или родине?», только философская рефлексия над своими кажущимися бесспорными убеждениями способствуют плодотворному обмену мнениями в процессе любых переговоров, достижению согласия и взаимопонимания, обоснованию суждений. Критерием же приемлемости истинных суждений выступает исторически обусловленное сознание, которое накапливает свой опыт тем, что делает предметом рефлексии собственные философские теории. Это необходимо, прежде всего, в интересах самого общества, если оно хочет выявить темные пятна своего самосознания и ориентироваться в перспективах своего развития.

Сегодня, в соответствии с тремя критиками Канта, в культуре выделились три автономные области с собственными критериями обоснования: наука, мораль и искусство. Эксперты в этих областях в настоящее время не могут найти единства в общем диалоге. Зато на уровне повседневности эти сферы постоянно переплетаются и взаимодействуют. Осознавая сложный характер структуры современного общества, трудно признать язык какой-либо из его подсистем универсальным. Даже научный дискурс, который внедряется во все сферы жизни, наталкивается на сопротивление. Считая все попытки устранения философии из диалога неприемлемыми и лишенными всяких оснований, мы полагаем, что созрела объективная потребность в построении

модели сотрудничества или коммуникации между философией, наукой, культурой и жизненными практиками. Мы уверены, что здесь трансцендентальный и диалектический способы обоснований, в их адаптированных к современности вариантах, могли бы взаимодействовать между собой, удачно дополняя друг друга, и быть весьма плодотворными. В частности, нам представляется, что полезным было бы обратить особое внимание на философскую систему Гегеля, который выдвинул модель гибкого, развивающегося диалектически разума. Философ мог бы выполнять функции интерпретатора сложной игры когнитивно-инструментального, морально-практического и эстетически-экспрессивного уровней коммуникативного разума. При этом он должен осознавать себя носителем нескольких дискурсов и работать в пограничных зонах, переходя от одного порядка к другому.

То, что наше общество является больным, совсем не значит, что разум ему больше не нужен. Наоборот, рациональность всегда была и останется формой самосохранения и свободы человека, тем стержнем, благодаря которому человек удовлетворяет свою самую насущную потребность поиска образа и смысла мира. Французский математик и философ А. Пуанкаре не только распространяет уверенность в наличии единого миропорядка на иные пространства, но и придает ему вечный характер. «Два ума, наблюдающие нашу Вселенную в разные эпохи, — говорит он, — могли бы зафиксировать разницу в законах. Но как бы ни велико было это различие, мы всегда можем вообразить ум, который...будет в состоянии произвести синтез и соединить в одну единственную формулу...обе частные и приближенные формулы⁶. Таким образом, необходимость общей для всей культуры философски осмысленной картины мира, без которой невозможно организовать успешную социальную деятельность, остается насущной потребностью любой социальной системы.

Современная культура больше не является ориентированной на формирование духовных качеств человека. Это связано с радикальным изменением типа власти, которая реализуется в форме не запретов, а предписаний и рекомендаций образа жизни. Вместо дискурсов о духовном, сосредотачивающихся на понятиях справедливости и личной ответственности, добра и милосердия, любви и дружбы, все более фундаментальное значение приобретают дискурсы о телесном, развиваемые в массовой культуре. Подобное явление вызвано тем, что сегодня власть стремится управлять не идеями, а желаниями людей. Понятие «забота о себе» (*epimeleia*) употреблялось пифагорейцами, которые наделяли его важными политическими и этическими функциями. Поскольку основой государственности являлась ответственность, постольку воспитание политического и этического субъекта через обращение к себе и заботу о себе оказывалось важной общественной задачей. Она не сводилась к заботе о собственном теле и внутреннем душевном равновесии. Речь шла не о формировании приватной личности, а о политическом и этическом индивидууме. В настоящее время сложная техника работы над собой и заботы о душе не востребуется властью — она делает людей такими, какими нужно, гораздо более простыми и доступными способами. Используя рекламу, которая дает рекомендации и советы о здоровом образе жизни, о режиме труда и отдыха, власть формирует повседневный порядок, который и обеспечивает ее устойчивое существование. Но основная проблема людей заключается не в том, что власть их обманывает, а в том, что посредством устройства повседневных дисциплинарных пространств она их делает удобными для себя и свято хранящими в своих сердцах само желание власти.

⁶ Пуанкаре А. Последние мысли. — М., 1983. — С. 419.

Любая культура является жизнеустойчивой и прочной лишь в том случае, если она не утратила своих духовно состоявшихся субъектов и связей между ними. Поэтому наряду с формами социальной интеграции должны развиваться и совершенствоваться формы духовного воспитания и духовного единства членов общества, осознающих это единство как событие. Отсюда — одной из важных задач современной философии остается сохранение и развитие традиционной заботы о душе. Сегодня, несмотря на высокий уровень технической цивилизации, человек вовсе не избавлен от тяжелых жизненных испытаний. По-прежнему существуют несчастья, бедность, одиночество, болезнь и смерть, поэтому требуются стойкость, мужество и терпение для того, чтобы их пережить. Таким образом, философия должна сохраняться как форма не только знания и критической рефлексии, но и жизненной мудрости.

Философские процессы в России и на Западе протекают несколько разнонаправлено. Действительно, там мы наблюдаем господство структурализма, освоившего марксизм, фрейдизм, экзистенциализм, опирающегося на достижения этнографии, истории, литературоведения, охватывающего социальные, экономические, познавательные и даже повседневные структуры. Этому противостоит опыт анархии и маргинальности как опыт освобождения.

У нас, напротив, на фоне анархии и архаики процветают дискурсы о человеческом и духовном и все более популярными становятся религиозно-антропологические семинары. Ясно, что ангажированность фигуры философа в данном случае объясняется идеологической необходимостью и социальным заказом. Но философия всегда проявляла себя как система, связанная с пророческим даром и способностью видеть на несколько шагов вперед. Именно это, а не создание красивых теорий в духе «русской идеи», часто маскирующих или компенсирующих недостатки реальной жизни, делало философию необходимой для выживания общества. Достичь этого можно только одним путем: разрабатывать более емкую философскую парадигму, в которой бы нашлось место самым разнообразным стратегиям и тактикам мировой и отечественной философии. Путь наш, если говорить о философии, не к сверхчеловеческой простоте истины, а к философской сложности ее проявления в человеческом мире.

ЛИТЕРАТУРА

1. Платон. Тимей.
2. Давид Анахт. Сочинения. М., 1975.
3. Хабермас Ю. Моральное сознание и коммуникативное действие. СПб., 2006.
4. Гиренок Ф. Удовольствие мыслить иначе. М., 2010.
5. Тейяр де Шарден. Божественная среда. Избранные мысли. М., 1992.
6. Пуанкаре А. Последние мысли. М., 1983.

М. И. Микешин

Калмыкова Е. О. Стирая дуализм. Трехчастная модель познания для религиозной истины. Упсала: Университет Упсалы, 2011. 244 с.

(Kalmykova E. Dissolving Dualism. A Tripartite Model of Cognition for Religious Truth. Uppsala: Uppsala University, 2011. 244 p.)

В мае 2011 г. на Теологическом факультете университета Упсалы в Швеции Елена Калмыкова защитила диссертацию «Dissolving Dualism. A Tripartite Model of Cognition for Religious Truth» и получила степень Philosophy Doctor. Как рассказывает в своем блоге¹ сама исследовательница, члены комиссии согласились, что диссертация читается, как детективный роман, и что автору удалось не только осмыслить чужие идеи и теории, но и предложить собственную непротиворечивую систему, которая хорошо объясняет множественность религиозных истин, не впадая в релятивизм. Диссертацию, опубликованную в виде книги, можно свободно прочесть и в сети².

Несмотря на сделанный в заглавии книги акцент на проблему истины в религии, толковые философские соображения автора можно применить не только к религии. Скорее, исследование представляет собой философское введение в проблему, формулирование «философии для религии». Задаваясь вопросом об истине религиозной, автор немедленно переходит к проблеме истины вообще, а затем сразу к еще более широким рамкам — к проблематике соотношения субъекта и объекта. Таким образом, работа оказывается практически целиком философской.

Первая часть книги посвящена критическому разбору различных философских концепций субъекта и объекта, среди которых картезианский субъект, кантовский подход, феноменология, научный реализм, социальный конструктивизм и теории языка. Во второй части автор обращается к разнообразным эмпирическим данным и построениям когнитивных наук, лингвистики и психологии. Эмпирические результаты, как считает автор, используются для лучшего понимания субъект-объектного единства и для последующей «реконцептуализации» процесса познания. Наибольший

¹ См.: <http://lyola-key.livejournal.com> (дата обращения 26.08.2011). Блог интересен сам по себе как журнал молодого современного религиоведа и философа.

² См.: <http://uu.diva-portal.org/smash/record.jsf?pid=diva2:409145> (дата обращения 29.08.2011).

интерес вызывает именно следующая в третьей части «реконцептуализация», на которой важно остановиться подробнее.

Собственная концепция автора изложена в весьма современной манере. Используется такой язык описания, который не отрицает явно или неявно никакие другие философские языки, но, наоборот, предполагает их существование и «совместную жизнь» в диалоге.

Анализ показал, что изложение теории познания в дуальных оппозициях, как это традиционно делается, не является более адекватным, когда речь идет о когнитивных ситуациях, в которых появляется истина. В построении своей концепции автор опирается на идеи Канта об опосредованном познании и на идею Мерло-Понти о единстве субъекта и объекта в познании. Последнее понимается как укорененное в теле, укорененное в окружении, неотрывное от деятельности и связанное с определенным набором познавательных инструментов (*embodied, embedded, enacted, and extended*). Акты познания конституируются телом, окружением, инструментами, языком, концептуальными схемами и опосредующими структурами. Говоря об объективной стороне познания, необходимо учитывать интересубъективное, физическое и языковое его измерения. Все это не может быть учтено простой двоичной схемой «субъект-объект». Необходима новая интерпретация познавательных актов, учитывающая открытия эмпирических наук последнего времени и, в то же время, позволяющая работать с понятием истины.

В новой схеме существует объективный мир, «мир первого порядка», который, однако, человеку требуется «картировать», т.е. необходимо создать «мир второго порядка», который производится посредством различных человеческих действий в «мире первого порядка». «Второй мир» есть совокупность всех индивидуальных действий и концептуализаций во взаимодействии людей друг с другом. Для максимального прояснения предлагаемой схемы, автор вводит «зонтичные» категории — «среда» (все социальные, физические и телесные факторы), «действие» (все социальные, индивидуальные и физические действия) и «язык» (все семантические направляющие структуры познания). Теперь можно сформулировать основную идею: вместо разделения на субъект и объект гораздо более полезно считать любую когнитивную ситуацию трехчастной, т.е. состоящей из трех неразрывных компонентов: языка, действия и среды. Знание возникает на основании взаимодействия всех трех. Знание выражается в языке, доступ к знанию открывается посредством действия, которое производится в среде. Так образуется «треугольник познания», с помощью которого можно описать любую познавательную ситуацию.

Позволю себе представить введенный автором книги «треугольник познания» как обозначение «фазового пространства познания» трех измерений и координат в нем. Причем эта система координат не является абсолютной. При некотором «повороте» или «смещении» системы координат язык может стать действием, среда — языком, действие — средой и т.д. Эта метафора вполне может получить дальнейшее развитие вплоть до оценки ее практической значимости в конкретных ситуациях. В этой модели «мира познания» каждый «актер» выбирает свою, индивидуальную систему координат (т.е. «актер» и определяется этим выбором), однако этот выбор вовсе не приводит к полному произволу, так же, как в ньютоновском мире произвольный выбор системы координат не меняет его свойств, его единства и согласованности, его структуры и законов.

Интересно, что в таком подходе для нас стирается онтологическая граница между материальным и ментальным, так как и то, и другое становятся компонентом среды,

к которой теперь относится все, с чем и посредством чего мы осуществляем наши действия. Некоторые элементы среды мы превращаем в части наших действий, интернализуем их и не считаем внешними объектами. Среда есть «мир второго порядка», тотальность всех индивидуальных Umwelt-ов.

Действием же теперь оказывается любое изменение среды, причинно связанное с агентом. И здесь также для нас не важна граница между физическим, социальным и ментальным. «Агент» («актор») же не тождествен «субъекту» классической теории познания. Даже разделение «актор-среда» является условным, а предположение о «стабильном Я» — избыточным. Язык рассматривается как символическая система, необходимая для обращения к среде: он управляет нашим вниманием, «упаковывает» реальность в слова. При этом отношение языка к реальности определяется не репрезентациями, а действиями, в частности, коммуникативными действиями.

В данной модели, конечно, есть такие состояния, которые достижимы, но еще не достигнуты человечеством или отдельными индивидуумами — они не были в соответствующих средах, не осуществляли соответствующих действий и не пользовались соответствующими таким состояниям словами. Существует бесконечное множество способов открытия мира в действиях согласно нашим схемам, выраженным в языке. Обращение человека в какую-либо религию, например, не изменяет мир, но изменяет его индивидуальный Umwelt. Религии предлагают людям иную реальность, внешнюю по отношению к их повседневности, и совсем другие способы описания их действий. Людям становится доступно то, чего они раньше не делали, не воспринимали и не понимали. Для религиозного человека Бог всегда «присутствует в среде».

В данной модели истина должна быть определена как некоторое отношение между языком, средой и действием.

В классическом понимании эпистемологическое отношение между «субъектом» и «объектом» может быть описана в следующих пунктах: 1) есть вещи, независимые от человеческих разумов; 2) есть вещи, с которыми на опыте взаимодействуют многие люди; 3) у людей есть доступ к познанным вещам; 4) есть некоторая разница между тем, что доступно мне, и тем, что доступно другим. В новой концептуальной схеме эти пункты переформулируются так: 1) независимость от разумов становится «сопротивлением среды некоторым действиям»; 2) интерсубъективность становится «созданием общей среды с помощью языка»; 3) доступ осуществляется при помощи действий; 4) разница в доступе определяется разными средами, в которых возможны разные действия и восприятия.

Наша среда концептуализируется нами для совершения адекватных действий, а не для создания адекватных репрезентаций. Мы конструируем возможные действия в реальности, а не саму реальность, поддерживая динамический (поскольку мир все время меняется) баланс между тремя составляющими системы познания. Такой динамический баланс и будет, по мнению автора, играть роль истины в предлагаемой системе.

И так же, как мы используем язык, чтобы расширить свои действия за пределы знакомого и повседневного, мы нуждаемся, утверждает автор, в религии, которая направляет наши действия за пределы обыденного, трансцендирует человеческие проблемы.

Целью книги, по признанию автора, было представить такую философскую систему, которая давала бы свободу суждения и исследования, избавляла от догматизма, при этом сохраняя ценности познания и истины. Вместо границ, которые налагает

онтологическое «как все есть на самом деле» — путеводные нити ключевых идей, которые направляют, но не предопределяют.

Удалось ли достичь автору желанной цели? Об этом судить читателям. Я же хочу заметить, что, несмотря на схемы, в книге почти нет «дурной метафизики». Предлагается точка зрения и способ исследования, позволяющие усвоить то, что уже понято, и пойти дальше. Представленная схематика не носит онтологического характера, она не претендует на «истинное описание», она выглядит как предложение «рабочего инструмента», который при применении дает значимый результат. К сожалению, в большинстве философских дискуссий чужой «инструмент» воспринимается как метафизическое описание мира, и дискуссии превращаются в препирательства «чей мир правильнее». В предлагаемой автором «рамочной» форме можно обсуждать разные содержания — религию, науку, истину, общение, организацию, сообщества и т.д. Она не закрепощает, а освобождает, создает «рабочее поле», в котором создает условия для размышлений и побуждает думать дальше.

Указанный характер работы побуждает не отмечать ее недостатки, а пытаться осознать трудности, к которым может привести развитие данного подхода. Укажу лишь некоторые.

Переход от «двумерной» к «трехмерной» модели «пространства познания» влечет за собой пересмотр многих, если не всех, философских категорий. Например, что такое «реальность для нас»? Может быть, эта категория теперь теряет смысл, потому что при «повороте» (или выборе) системы координат (индивидуального Umwelt-a) то, что было «реальным», становится «нереальным», и наоборот.

В рассматриваемой концепции «актор» и «среда» оказываются условными и переменными. Ведь «первый мир» не разделен априори на объекты и отношения. Индивидуумы становятся «кластерами» среды. «Куски» среды воздействуют на «куски» среды с помощью «кусков» среды — и все это «в потоке»... Различные описания мира (например, религиозные и научные) становятся несоизмеримыми. Чтобы избежать разбегания и расползания вещей и людей, а с ними и мира, автор вынужден положить, что холизм, центрированный на индивиде, необходим для человеческих действий и интерпретаций.

Может быть, проблема истины в предлагаемой схеме лишь отодвигается в «следующее измерение», т.е. из «двумерного» «субъект-объектного» мира в мир «трехмерный» — «среды-действия-языка». Истина теперь — не вид эпистемологического отношения (скажем, «динамического равновесия») субъекта и объекта, а динамическое равновесие трех перетекающих друг в друга составляющих, к которому стремится столь же текучий актер. Меняется модель «реальности для нас», но переинтерпретируется ли сколь-нибудь интересно и продуктивно сама проблема истины?

Я с удовольствием рекомендую философическому читателю ясную и разумную книгу, которая наводит порядок в понимании современных интерпретаций проблемы истины и на основе интересных идей ведет к продуктивному продолжению размышлений и исследований.

Памяти Анатолия Ильича Маилова

Умер Анатолий Ильич Маилов. Совсем немного он не дожил до своего 79-летия. По современным меркам почти 80 лет жизни — немалый срок. Однако с точки зрения вечности — *sub specie aeternitatis* — длительность жизни не так и существенна, важнее ее качество, духовная насыщенность, интеллектуальная содержательность. Именно это было в жизни Анатолия Ильича. Поэтому его можно назвать Учителем философии, не сосредотачивая внимание в данном случае на обычно упоминаемых в некрологах названиях книг, статей, диссертаций, а также научных степенях и ученых званиях. Все это у Анатолия Ильича было — кандидатская диссертация (допуск к докторской в то время требовал решения парткома, а оно по причинам, указанным в «автобиографии», не могло иметь места), звание доцента (давало возможность читать поточные лекции и наделяло авторитетом), монографии. Ученики и коллеги помнят его книгу «Философские категории и познание», изданную в соавторстве в далеком от философской рефлексии, тем более столь абстрактного уровня, как это было у А. И. Маилова, месте — Ташкенте.

Заслуга А. И. Маилова перед отечественной философией заключалась не в статьях и диссертации, которые имелись у всех или у многих из преподававших в Ленинградском государственном университете им. А. А. Жданова. В годы практически тотального засилья марксизма, для которого вечности в ее подлинном духовном измерении, собственно говоря, и не существует, Анатолий Ильич оказался в числе тех немногих, кто не только сохранил огонь любви к мудрости, но и смог передать эту волю к вечности своим студентам. Благодаря таким людям, как А. И. Маилов, философия как мышление *sub specie aeternitatis* выжила под спудом диалектического материализма. Современному постсоветскому философу трудно понять это, если он не учился в СССР догорбачевского времени. В эпоху постмодерна вечность дезавуируется по-другому, растворяясь в потоках субъективных мнений. Тогда была одна единственно верная философия — фактически, архаичный миф о вечной материи, переряженный в наукообразные терминологические одежды и снабженный тоталитарной политической идеологией.

Как преподаватель и мыслитель, Анатолий Ильич совершил два важных дела. Во-первых, он открыл своим ученикам мир классической философии — Гегеля, Шеллинга,

Фихте и Канта, Платона и Аристотеля. Открыл не на уровне имен и фактов, они и так были всем известны, а на уровне типологии мышления, структур мысли. Понятие «сетка категорий», которым мы сейчас все активно пользуемся как чем-то само собой разумеющимся, маиловское по преимуществу. Гегелевская диалектика рассматривалась как один из источников марксизма, поэтому переход к изучению Гегеля (дабы лучше познать Маркса!) был вполне логичным шагом. Этим путем шли так называемые «умные марксисты» — Э. В. Ильенков, Г. С. Батищев, М. Лившиц, В. С. Библер. Имя А. И. Маилова в этом же ряду, хотя и не столь известно широкому читателю. Кстати говоря, указанные имена открыл нам именно Маилов. В те годы, когда самостоятельность мысли не приветствовалась, дозволяясь на уровне элементов академиком и в некоторой мере докторам наук, А. И. Маилов сформировал оригинальную концепцию диалектико-логического прочтения всей истории философии, чего не удалось сделать ни одному из вышеуказанных авторов. Эта концепция не получила широкого признания, но на круг ближайших учеников повлияла фундаментально. А. И. Маилов научил нас мыслить категориально, рефлектируя в сами основания процесса. Можно сказать, приобщил к трансцендентальному методу. До сих пор мы вспоминаем лекции Анатолия Ильича, его ясную, всегда дружелюбную речь, которая завораживала нас своей логикой и заставляла по-новому взглянуть на предмет философии. Эта черта Анатолия Ильича — его доброжелательность, открытость, располагала к себе даже самых настороженных из слушателей. При этом доброжелательность не перерастала в панибратство, а открытость сопровождалась философской требовательностью, став для нас примером философской честности.

В этой своей работе А. И. Маилов был не одинок. Помимо указанных московских авторов, нельзя не упомянуть о Евгении Семеновиче Линькове, с которым у Анатолия Ильича сложились непростые отношения, как это часто бывает у неординарных людей, преследующих сходные цели. Однако в чем-то А. И. Маилов радикально отличался от Е. С. Линькова. Анатолий Ильич совершил переход к экзистенциальной философии. Ее провозвестником, в то время одиноким и считавшимся полугениальным, был на философском факультете Ленинградского Государственного Университета Михаил Антонович Киссель. Обозначив экзистенциальное преодоление логико-категориального способа философствования, который характерен для классики от Аристотеля до Гегеля, А. И. Маилов сумел критически оценить и саму постклассическую европейскую философию — экзистенциализм, феноменологию, философию жизни. Совершить это позволил А. И. Маилову выход в пространство русской религиозной метафизики.

Открытие отечественной религиозной философии и метафизики — вторая выдающаяся заслуга Анатолия Ильича, его вклад в формирование современной российской мысли. Русскую мысль изучали и преподавали — Галактионов и Никандров, а в годы нашего студенчества — В. С. Никоненко и А. А. Ермичев. Однако А. И. Маилов предложил не просто историографическое (эмпирическое) прочтение русской философии, а логико-категориальное и одновременно экзистенциальное. А. И. Маилов первый обосновал идею, что русская философия представляет собой не просто нечто этнически оригинальное. В таком своеобразии ей, собственно говоря, никто и не отказывает. Русская религиозная философия, доказывал А. И. Маилов, представляет собой самостоятельный этап в развитии мировой философии, преодолевающий недостатки классики и постклассического мышления. Согласно А. И. Маилову, наша религиозная философия от Чаадаева и Хомякова до Булгакова и Бердяева — высшая, несмотря на все ее недостатки, ступень в развитии философского мышления. Это — смелая

гипотеза, и немногие с ней согласны. Но без подобных гипотез нет развития, без этой идеи не возник бы такой экзистенциальный и социо-культурный проект, как Русский Христианский гуманитарный институт, не появилась бы знаменитая ныне научно-образовательная книгоиздательская программа «Русский путь: pro et contra».

В вечность ушел не просто доцент или профессор, в вечность ушел философ. Он учил нас принимать вечность как высшую мудрость — Софию. Будем надеяться, что вечность приняла его с любовью.

*Д. К. Бурлака
Р. В. Светлов
С. П. Лебедев*

А. И. Маилов

К ФИЛОСОФСКОЙ АВТОБИОГРАФИИ

Философия некоторого предмета — это всегда выведение его из некоторого принципа, из некоторой категории мысли о нем. Религиозная философия предмета, как заметили об этом представители русской религиозной философии (РРФ), начиная от П. Чаадаева и В. Соловьева и кончая Н. Бердяевым, — это выведение предмета из некоторого экзистенциала, то есть из жизненного переживания его, в том числе и переживания связанной с ним категории мысли. А отсюда и некоторый праксис — то есть принцип поведения в мире, мыслимом и переживаемом под некоторыми категориями и экзистенциалами. Каким мы видим и каким переживаем этот мир, так мы себя в нем и ведем. (С волками жить — по волчьи выть.) В преддверии рассказа о круге идей русской религиозной философии (РРФ) и требуемая студентами автобиография даже и в преклонном возрасте не может переживаться только как тире между двумя датами. Начнем поэтому с некоторого поворотного пункта, который, в конечном счете, и привел автора к размышлениям, к анализу и систематическому изложению основных идей РРФ.

Этот поворотный пункт обозначился, пожалуй, в начале 50-х гг., когда автору данной автобиографии в качестве молодого (чуть за двадцать) офицера конвойной охраны по тундре, по широкой по равнине, где мчит курьерский «Воркута — Ленинград», пришлось перевозить одного политического заключенного. Имя последнего — Лев Платонович Карсавин. Он имел прямое отношение к РРФ и в качестве теоретика евразийства обозначил нижнюю поворотную точку в круге идей РРФ. Упомянутый курьерский перемещался от Ленинграда до Воркуты в течение шестнадцати суток, если тюремный вагон в качестве сквозного конвоя цеплялся к очередным товарнякам. Л. П. Карсавина везли в вагоне планового конвоя, который шел в составе пассажирского поезда сразу вслед за вагоном почтовым. И функции его были почти те же самые: приходилось обменивать заключенных почти на каждой станции. Такие станции назывались обменными пунктами, и их список-схема вывешивался в коридоре тюремного вагона, чтобы начальник планового конвоя не прозевал.

Такие вагоны и со стороны конвойников, и со стороны З/К (зэков, заключенных) назывался иногда «столыпиным». Но это неправильно. Настоящий «столы-

пин» состоял всего из двух больших купе с парашами для з/к и из купе для охраны. Обыкновенный тюремный вагон — это переделка обыкновенного купированного вагона. Только вместо стенок с дверями — решетки от пола до потолка и выдвигаемая решетчатая дверь. Четыре купе с одной стороны от купе начальника и купе конвоя и четыре купе узких — с другой. Неудобства этих вагонов состояли в том, что постоянно приходилось выводить заключенных в туалет. Обычно это делал помощник начальника (сержант или старшина) и рядовой конвоир. Еще в состав конвоя входил и повар, который в отдельном купе-кухне у самого выхода в тамбур готовил завтраки, обеды и ужины для конвоя. Заключенные питались сухим пайком, выданным в пересыльной, следственной или обычной тюрьме, смотря по обстоятельствам дела и характеру конвоирования.

Л. П. Карсавина везли в спецлагерь в Абези напротив одного из обменных пунктов, где он должен был быть передан встречному конвою, которому и предстояло непосредственно доставить его в этот Абези, предназначенный для чахоточно больных. Иногда и их жалели. Последующая его судьба описана одним из его учеников — Ваневым. Есть соответствующая книжка: «Три года в Абези». Но, что происходило с Карсавиным в тюремном вагоне, об этом, естественно, знаю только я.

Сидел он в отдельном купе как политический в отличие от уголовников. Так положено. Сидел тихо и о чем-то размышлял. О том, наверное, за что же его посадили? Было за что. Об этом мы расскажем позднее. Сидел один, но до определенного момента. Дело в том, что пока вагон передвигается от одного обменного пункта до другого, нужно пересадить всех з/к, подлежащих высадке на очередном обменном пункте, для того, чтобы освободить это купе и заселить его принятыми новыми заключенными. Вот и пришлось его объединить на время с уголовниками. А те, пока он сидел с ними, сыграли в карты на его тюремные ботинки, и остался он в одних белых тапках почти на босую ногу. За суматохой дел начальник конвоя (то есть я) этот момент прозевал. Поэтому встречный конвой его не хотел принимать. Но у этого встречного конвоя обнаружили свои грехи. Они мне вместе с личными делами сдаваемых ими заключенных подсунили и явно выправленный по цифрам выданный на них продовольственный аттестат. Годы были не из сытых. Конвойная и тюремная охрана тоже хотели жить. Я тоже мог этот аттестат и не принимать. Но я его принял. И они повели моего Карсавина в белых тапках по белому снегу к конечному пункту его назначения. Разумеется, этот эпизод не мог не отложить свой отпечаток на формирование души молодого офицера конвойной охраны. Прослужил он в конвойных войсках еще два года и подался на философский факультет изучать классическую философию. А параллельно — по самиздатовским фотокопиям, и идеи русских религиозных философов, начиная с «Вех», в том числе и идеи Л. Карсавина. Но это все чуть позднее биологического моего рождения, которое тоже состоялось не без привходящих обстоятельств.

Родился я 6 декабря 1932 года. То есть сразу после дня сталинской конституции. Это имело значение потом в Ташкентском суворовском училище войск НКВД, когда нас всех родившихся в этом месяце (под знаком Стрельца) собирали в столовой за ужином за одним столом и угощали чем-нибудь отличным от обыденного. Имело значение и то, что это был год голодомора, особенно на Украине, когда европейская идея о социализме и ликвидации классовых различий выродилась в идею ликвидации самих людей, составляющих класс. Ликвидировали крестьянство, которое, вполне по Ленину, порождает капитализм ежедневно и ежечасно в массовом масштабе. Поэтому, по Ленину же, нужно было расстрелять их как можно больше (формула, отнесенная,

правда, к классу священников). Идея социализма деформировалась потому, согласно представителям религиозной философии, что накануне социальных преобразований Россия не пережила духовной реформации, которую они заблаговременно и готовили. Они продолжали свое дело и потом в расчете на будущее. Но и будущее, то есть современность, пережило не духовную реформацию, а духовную деграцию, когда сознание масс оказалось опущенным до уровня подростков, а страна оказалась превращенной в какое-то казино с торжеством финансово-кредитной системы, восходящей к богоизбранности каких-нибудь халдеев. Партизанщина исламского фундаментализма имеет поэтому свои исторические основания. Бывало ведь такое и в других странах. Идеи русских религиозных философов остаются поэтому актуальными и по настоящее время. Как же не вспоминать об этом, когда уже через год после моего рождения такой партизанской и фундаменталистской войной занялись и в Германии, провозгласив, правда, только свой народ богоизбранным. Там укреплялась идея национального социализма, с которой боролись и русские религиозные философы во имя социализма христианского. Немцы в свое время кичились тем, что духовная реформация прошла у них раньше буржуазных преобразований. Но на практике и их обыграли своего рода абреки, живущие не только на Кавказе. Историю, как и раньше, делали троечники, в том числе, как у нас в последнее время, и несостоявшиеся, недоучившиеся философии научные коммунисты.

Так было с годом и днем рождения. Теперь о родителях. Дед, которого я не застал, умер от сердечной недостаточности еще в 43 года. Приехал он в Питер из витебской губернии и работал дворником у генерала Игнатьева. У него же в кухарках работала моя бабка. Там они и сошлись. Она была из вологодской губернии и часто повторяла, что она по девичьей фамилии Момонтова, ударяла на «О». Но, как я понял, там и вся деревня состояла из Момонтовых. Генерал Игнатьев, у которого они работали, был одним из первых царских генералов, принявших советскую власть. Есть по этому поводу его книга «Двадцать лет в строю». Разумеется, что и вся эта предыстория принимала участие в формировании моей души. Впоследствии, в 20-е гг., мой дед работал уже проводником на Николаевской железной дороге, подкармливал он и своего генерала. От него же досталась ему мебель от генеральской гостиной, выменянная, наверное, на продукты, привозимые с юга. Остались до сих пор пара кресел из красного дерева, разумеется, обветшавшая, и столик с мраморным покрытием, с которого мне в детстве суждено было упасть и заработать тем косоглазие и постепенную атрофию одного глаза. В философии, однако, не заблудился. Наоборот — прозрел. Со вторым таким царским генералом (точнее полковником, поскольку генеральского звания при советской власти ему так и не присвоили) мне пришлось встретиться глазами в глаза уже в Ташкентском суворовском училище. Часть (училище) возвращалась с городской прогулки. Строй шел по асфальтированной дороге перед зданием училища. Не принимавшие участия по той или иной причине в этой прогулке встречали его, стоя на тротуаре. Позади — ряды деревьев и наш стадион, один из двух (Училище обладало целым городком, и раньше там было Ташкентское кавалерийское училище, в котором ранее учился мой тесть). Так вот мы, встречающие, стояли руки в брюки. Начальник училища, которого мы прозвали «моржом» за его круглую лысоватую голову и усики под носом, шел по тротуару. Мы его не заметили. Он подошел ко мне вплотную, глянул в глаза и произнес, имея ввиду наши руки в карманах: «Ни святого, не традиционного, один ветер в голове». И это запомнилось на всю жизнь. Мы его очень уважали. За то, что он в свое время тоже был «кадетом», то есть учился в кадетском пажеском корпусе. Особенно его уважали

ребята из послевоенного набора, когда принимали в училище на три года, с восьмого класса. Мы же, первые, набора 44-го г., года возникновения Суворовских училищ вообще, попали в него с 4-го класса и проучились в нем целых семь лет. Таких было мало. Но мы встречались и с товарищем Берия. Но об этом позднее.

По отцовской линии не менее интересные условия для формирования души. В начале 30-х гг. он был секретарем Ташаузского райкома партии. Его и моя фамилия — Маилов — на востоке пользуется успехом. Это я испытал сам, бывая в Средней Азии. Исмаил — сын Агари и Авраама (Ибрагима, если на восточно-арабский манер). Означает это имя — ребенок, посвященный Богу. Агарь бала египетской наложницей Авраама и его любовью. А его жена Сара родила ему Исаака, когда ей было уже за 80 лет. Исмаил и Исаак — братья по отцу, хотя и происходят от разных матерей. Исмаилиты ведут свою родословную по отцу, иудеи — по матери. В этом состоит и современный корень их расхождений. Современные палестинцы, которых мне приходилось обучать философии при их аспирантуре, не раз спрашивали у меня, а что в России еврей — это обозначение вероисповедания или национальности. Если я отвечал, что в России это означает национальность, то они удивлялись. Ведь это поведет к кровопролитию братьев. Ведь и те и другие — семиты, если подключить к делу еще более древнюю библейскую родословную. И те и другие — еще по имени одного из сыновей праотца нашего Ноя. Есть еще и хамиты — от Хама. И есть — от Иафета, по осетинско-скифской, а значит, и русской линии. Это нужно знать, чтобы понять исторические перипетии, имеющие и современное значение. Земля обетованная, обещанная Аврааму Богом, в которую со временем после египетского плена вывел Моисей евреев и в которой они со временем ассимилировались, не потеряв, правда, родословной по материнской линии, была страной Ханаан, то есть страной предков для современных палестинцев. Вот отсюда их современная нестеснительность вплоть до требования уничтожения государства Израиль. Эти требования они разделяют и с современными иранцами (в прошлом — персами, а по Откровению Иоанна — с Гогами и Магогами), войны с которыми опасался и опасается как прошлый, так и современный Израиль (Израиль — как народ божий). Вот откуда уважение к имени Исмаил (или редуцированно — Маил). Это знали и представители РФ, среди которых были и евреи по национальности, поднимавшиеся над религиозной распрей на уровень гнозиса, то есть уровень знания всей религиозной проблематики, в особенности проблематики авраамистских религий, то есть религий, ведущих начало от Авраама, — иудаизма, христианства и ислама. Отсюда же подозрение к их гностицизму со стороны исторического православия. Но для них, что и понятно, иудаизм был православнее православия, а ислам — еще православнее иудаизма. Они поднимались над уровнем слепой веры к уровню знающей верности. Так вот, мой отец уже был в этой среде. А мать приехала в Среднюю Азию по комсомольской путевке освобождать там от узости предрассудков женщин Востока. Там они и повстречались. И поженились. Потом она уехала домой в Ленинград. Его не отпускали. Пришлось выложить партийный билет. И такое случалось. И ехать к ней.

Здесь они жили на Щемиловке, это в теперешнем Невском районе, где живу и я. А они где-то в направлении завода «Большевик», где отец поступил на работу токарем. А по партийной линии он начинал все сначала. Вступил в партию, оказался в партбюро, поступил на Восточный факультет заочно, изучал арабский язык. Я сам потом видел фотокарты с арабской вязью. Но доучиться не дали. Организовывались политотделы на железных дорогах. В один такой отдел в Волновахе, знаю по рассказам, его и послали.

Потом он оказался при депо на станции Сарыголь возле г. Феодосия в Крыму. В год начала войны перед моим вторым классом забрали его в горком партии в качестве третьего секретаря или заведующего отделом пропаганды и агитации. Затем стал начальником эвакуации г. Феодосия и комиссаром в феодосийском партизанском отряде. Нас с матерью посадил на последний грузовой пароход до Новороссийска. Но долго стояли на рейде. Видели немецкий разведывательный самолет «раму» и боялись немецких подводных лодок. Обошлось. Последний раз видел его, когда он на катере привозил мне на пароход две бутылки сладкого кефиру. И поплыли.

Но это чуть позднее. А пока еще пришлось родиться на квартире у бабушки по улице Тележной, дом 23, кв. 24. Оттуда из окна третьего этажа еще была видна московская товарная станция, откуда дед возвращался со своих командировок, а мне в конвойную бытность приходилось грузить свой «товар». По рассказам, кот, который сживал на подоконнике, завидев деда спешил ему навстречу. А потом меня крестили в церкви, которая стояла там, где теперь стоит метро «Площадь восстания», напротив — наискосок Московского вокзала. Крестила бабушка. Отец не возражал, хотя и был коммунистом. Это все по рассказам. И тут снова возникает вопрос, когда же началась моя самоидентификация, когда я стал осознавать сам себя, когда началось, нет, не мое бытие, а мое существование. И вот снова вопрос, связанный с религиозной философией и философией просто классической.

Бытие неизбежно. У него нет начала и конца. И это есть первая философская категория всей европейской культуры, возникшая еще в Древней Греции. С ней и связана первая философская система, первая картина мира и первое ее переживание. Избывно не бытие, а существование, которое есть бытие выброшенное, выпавшее в пространство и время, говоря уже не чисто философским, а религиозным языком. С чего же начиналось мое существование? Наверное, с чувства колкости надеваемого на меня свитера. Это первое, что хранит память детства. Существование мое оказалось колким.

Тогда, в 1941-м, при эвакуации к родным отца в Среднюю Азию, впервые пришлось увидеть Новороссийский порт, грязный и угольный. Таким он оставался и впоследствии, когда приходилось ездить на каникулы в Крым к матери. Зарева от бомбежек на горизонте, города Дербент и Баку, и снова Дербент, и снова Баку. Отсиживание на куче вещей, наших и сарыгольских соседей, с которыми пришлось ехать в эту эвакуацию. Потом Красноводск, Потом Кизил-Арват, где мы и остановились. Сосед дядя Ваня оставался железнодорожником, а у них была броня. Они уже считались мобилизованными и служили на железных дорогах. В Кизил-Арвате прошли мои второй и третий классы средней школы. Мать работала диктором на русском языке на местном радио. Жили сначала у бабушки, потом отдельно. В городе поначалу еще все было, но с приездом эвакуированных все сразу исчезло. Пришло извещение об отце, сначала о пропаже без вести, а потом и о гибели. Пришли и его документы, до сих пор хранящиеся у меня. Из Кизил-Арвата я попал в Ташкентское суворовское училище войск НКВД и тем стал одним из «сынов Берии», как нас называли. Это подтвердил и один из приездов его к нам.

Можно ли проспрягать индивидуальную жизнь по категориям и экзистенциалам? Можно, если она сполна. Ранние воспоминания, а значит, и формирование и развитие души — обрывочны. И все же чувство колкости существования сменяется время от времени чувством радости от этого существования. Ведь и ребенок, не помнящий себя, плачет при рождении, но потом и смеется. В первом классе были отличные

отметки и даже грамота по его окончанию. Она у меня до сих пор хранится. Второй и третий класс слабоваты. Не было со стороны организационного начала, воспитывала улица. Правда, улица бывает не только плохой, но и хорошей или просто нормальной. Наблюдение эвакуированных мальчишек с нашего двора за полетом голубей и Павлика из двора напротив — полеты «турмана» и его кувыркания перед голубицей на фоне голубого неба, лазания по деревьям и сбор с них тутовника (такая местная и крупная маслина), поедание, даже пожирание джюды, сбор хозяйского винограда прямо над кроватью во дворе — это ли не радость бытия как существования? А мальчишеские походы в направлении Синих гор, босиком с кочки на кочку по горячим пескам пустыни Кара-Кума, а купания в небольшом пруду в предгорьях тех самых Синих Гор на территории дачи какого-то большого начальника — дачи, охраняемой каким-то дружественно настроенным по отношению к пацанам дедом? А вид черепах, роющих в предгорных бугорках для себя норки?.. Тут поневоле поверишь второму философу в истории европейской культуры. Поверишь тому, что если все это не бытие, то есть только небытие, а бытия вовсе нет. Божественным Первоначалом является нечто неопределенное, безграничное, ничто в отдельности, но из него все возникает. Именно возникает, его не было, теперь оно есть. И то, что есть, возникло из ничего. По-гречески имя ему апейрон, которое так и переводится как нечто, еще не-определенное или не определенное, на него еще не наложен предел. И тем оно свободно, как мальчишка, прыгающий босиком по кочкам в знойной пустыне. В этом существовании жить интересней, чем в неизбывном бытии. Вот тут и возникает мысль третьего философа и очередная стадия в развитии индивида. Первоначало не так уж неопределенно, и характеризовать его необходимо не как апейрон, и не как нечто водообразное, а как нечто воздухоподобное, как воздух, которого вроде бы и нет, никто его не видит и все же чувствует в дуновении ветра, в опыте опускания в воду закупоренной пробирки. Вода не дойдет, не поднимется вверх до ее доньшка, что-то мешает. Значит, он все-таки есть, этот первоначальный и воздухоподобный. Все в мире есть переход от небытия к бытию и обратно. Тому и радуйся.

Заметим, что перед нами и первый философский синтез, первая триада из тезиса (бытия), антитезиса (небытия) и синтеза (становление). В более оформленном виде эта последняя позиция выступает как тезис новой триады. Все в этом мире течет, все изменяется. Мир — река, с которой нет возврата. И в эту реку нельзя войти дважды. Это тезис очередного древнегреческого философа — Гераклита. Но в упомянутую реку нельзя войти даже и единожды, ибо ноги твои будут обмывать все новые и новые воды. Но тезис, доведенный до подобной крайности, порождает и новый антитезис. Разве в этом потоке не состоит само пребывание?

Нет, у мальчишек нет еще подобных рассуждений, но есть соответствующие ип переживания. И жажда путешествий, и жажда прокатиться на поезде, хотя бы в инструментальном ящике, через все двенадцать станций от Красноводска через Кизил-Арват до Ашхабада. Или прокатиться хотя бы на каком-нибудь бензовозе до ворот аэродрома, спрыгнув потом кувырком в песок на виду у охраняющего эти ворота часового. А еще и воспоминания об отце, который пел с тобой, развалившись на диване песню из «Детей капитана Гранта»: «А ну-ка песню нам пропой веселый ветер».

Становление и пребывание рождает мысль о некотором Едином, пребывающем в бесконечном многообразии вещей. Это мысль последующих философов — элеатов. Парменид — основоположник их школы. Зенон Элейский ее пропагандист. А пацан может получить впечатление о бренности всего существования, заглянув в окно

соседнего дома, где сложены штабелями трупы водителей, перегнавших через Афганистан очередную партию американских студбеккеров и напившихся по неведению американского древесного спирта. Мальчишка переживал при наблюдении подобной картины и чувство собственной нетленности безо всяких на то оснований. Тем более, если вскоре после этого он попадал в пионерский лагерь в Фирюзе под Ашхабадом (что-то вроде Артека в Крыму). В истории философии это происходило сложнее и на определенных основаниях.

Становление и пребывание синтезировались в древнегреческой философии категорией единого, которое пребывает во многом, которое множится и во времени и в вечности. По классификации Аристотеля, этим представлением поднимался и вопрос о так называемой действующей (главным образом — механической) причине подобных преобразований. Этим полагалось начало собственно науки и в древности, и в новое время. Единство многого на некотором основании дает нам категорию количества, не только в математическом, но в общем, редукционистском, смысле, когда объяснение чего-либо идет по линии от составляющих это нечто. Количество — единство много на некотором основании. Мышление под категорией количества и начало собственно науки, как чего-то отличного от философствования, связано с именами древнегреческих атомистов, точнее, с именем Демокрита, хотя и были к нему предшественники, ничего об этом не писавшие (Левкипп). Есть только атомы и пустота. Вот они вечны. Все остальное лишь комбинация атомов и в каком то смысле не существует, во всяком случае не есть некоторое неизбывное, не есть Бытие. Увлечшись редукционизмом, древнегреческая наука и философия переживала тем самым некоторый переходный возраст, поворотный пункт в кругу своих идей. Своего рода юношеский возраст пришел вместе с древнегреческой софистикой, которая не согласилась с редукционизмом и стала отстаивать самостоятельность существования того, что состоит из атомов и якобы по себе не существует. Скорее качества, а не атомы, существуют сами по себе. Существуют и реки, и горы, а не только атомы, существует и влажное, и сухое, и теплое, и холодное. Конечно, правда, что они возникают, количество переходит в качество, когда обретет соответствующую меру. Но они от этого не менее существуют, чем атомы.

Элеец Зенон доказывал в свое время, что быстроногий Ахиллес не перегонит даже медленно ползущую черепаху. Он даже не дойдет до нее, ибо прежде чем дойти до нее, он должен пройти половину пути. И так далее до бесконечности, как бы близко он ни приближался. Нет, заметят уже софисты, а до конца оформит Аристотель, он перегонит ее, если ему позволят перейти меру. Мышление под категориями меры и отношений принадлежит уже Платону, как величайшему из софистов (в переводе этого слова — собственно мудрецов.) И в этом состоял философский переход от подростковости в науке и философии к их юности и взрослости. Мышление под этими категориями, как в этом (первом), так и в последующих кругах связано с доминированием уже не собственно научной, а социальной проблематики. Но соответственно и в индивидуальном развитии это связано с социализацией индивида. Снова не скажем о социализации личности, ибо до этой последней категории еще далеко. По тому же Л. Карсавину, Личностью может быть только Бог. Но его упрекали, личность может писаться и с маленькой буквы и быть связанной с «восхождением к Отцу», как скажет уже сам Спаситель, Иисус из Назарета. Но об этом, естественно, чуть позже.

С переходным периодом мне лично повезло. Я оказался в Суворовском училище с хорошо организованной системой обучения и воспитания. Началось все,

как и полагается во время войны при группировке более или менее больших масс, с карантина в большом круглом здании. С прожиги нашей одежды в специальных машинах-будках, забыл уже, как они назывались. С кормежки и чая с американским сахарином, от которого ослаблялась мочевая система и многие мочились по ночам в матрас. И еще хорошо, если койки были не двуярусными, но они в те времена были именно такими, и все текло вниз. Но с этим более или менее постепенно справились. Разбили нас на роты (они же классы — четвертый, пятый и так далее). Первая рота — старший класс, шестая — четвертый. В роте по четыре взвода или группы, как эти взводы назывались в наших войсках. Отделения по 10–12 человек во главе с командирами из нашего же состава, которым присваивалось звание вице-сержантов. Был и вице-старшина роты, тоже из нашего состава. Самые отличные — в первом взводе (классе «а»), самые разгильдяистые — в четвертом взводе. Мне изначально пришлось быть в третьем. Потом поместили нас в казарму в большом высоком здании на улице Сталина. Но пробыли мы там только первый год. Очень неудобно располагалось это здание относительно местных прохожих. Мы, пацаны, бросали в них с шестого этажа бумажные бомбочки с водой и забавлялись. Видимо, это было одной из причин, почему нам отвели потом целый городок бывшего кавалерийского училища по улице Шевченко, д. 20. Но запомнилось по тому первому зданию, как нашу первую роту после окончания ею 10 класса отправляли прямо на фронт, когда мы младшие сражались во внутреннем дворе на деревянных саблях. В новом здании было всего три этажа. Зато примыкал к нему клуб. По сторонам его — два стадиона, конюшни, оставшиеся еще от прежних жильцов, продовольственные склады, с крыши которых мы зимой скатывались на собственных подметках во время перерыва в занятиях. А летом — еще и закромный уголок, заросший карагачами, где мы коротали свободное время, а иногда и лазили через забор на соседнюю закрытую улицу, превращенную в помидорные плантации. Война ведь была, и каждый клочок земли должен был приносить пользу. Но это все бытовуха. Интересней в плане, в котором пишется эта автобиография, совсем другое структурирование жизни.

По каким-то причинам я оказался в четвертом взводе, расставшись со своими прежними товарищами. Далеко не сразу я стал отличником. Сожалел об этом переводе, но зато именно здесь увидел и нечто поучительное. Уже сказано, что четвертый взвод состоял из самых разгильдяистых, а потому именно в нем отчетливо просматривалось возникновение в составе коллектива некоторых архаических, или, как сказал бы Н. Бердяев, примординарных структур. По К. Марксу это даже соответствовало бы развитию общественно-экономических формаций. Этот момент отмечен даже в одном фильме: «Республика шкид». Там — о детском доме. Но суворовское училище тоже было своего рода детским домом, особенно для его первого состава. Время от времени появлялся в нашей группе какой-нибудь стилига из Москвы, присланный на перевоспитание своими родителями, не без протекции, конечно. Но стилига еще что. Такие обычно умели играть на каком-нибудь инструменте, на аккордеоне, например, пели интересные песни. И с ними было интересно. Но появлялись и бывшие воры. А то и сыновья лагерных начальников, вкусившие от лагерной жизни и от знакомства с уголовным миром. Или авторитеты, вроде одного такого по фамилии Харебава, который, поскольку Сталин и Берия были грузинами, а он тоже грузин, устанавливал над нами свою нелегальную авторитарную власть. Для этого ему нужны были и помощники, которых он сам себе находил. И нужно было, чтобы начальство об этом не заподозрило. С этими мы постепенно научились справляться. Сложнее было с другими, соответствующими другой

общественно-экономической формации, со специалистами в области финансово-кредитной системы и соответствующих финансовых пирамид.

Это только в начале при команде «за столы» хлеб на столе разбирался на хапок. Начальство с этим справилось, хлеб и хлебные пайки стали лежать спокойно и разбирались по мере необходимости. Но вот появлялся какой-нибудь Бернштейн, как в упомянутом фильме, отдавал свою пайку в кредит и таким образом наращивал свой капитал. У нас было посложнее и аккуратней. Появлялся какой-нибудь Цибиногин, который отлично играл в ашички (альчики, бабки). И они начинали работать в паре. Ашички становились своего рода валютой, на которую покупались, обменивались или выдавались за игровые проигрыши пайки белого хлеба. Некоторые оказывались в очень больших долгах, некоторые с подобными играми быстро завязывали, тем более, что начальство не просто запрещало нам играть в альчики, а предлагало нечто иное. Были кружки игры на инструментах, по фотографии, мы обеспечивались и лыжами зимой и велосипедами летом и т. п. Шла наша социализация, приобщение к взрослости и к жизни в обществе более благоустроенном и находящемся на более высокой ступени развития. В свое время К. Маркс не высасывал из пальца свое понятие общественно-экономических формаций, своего представления о смене в составе избранного народа божьего (у М. Горького и А. Луначарского в качестве избранного народа божьего выступал уже пролетариат, но В. Ленин их предостерег от такого употребления почти религиозных образов: «Не нужно чужих слов употреблять»). Он придумал свои слова, но суть дела от этого не изменилась). Потому и представители русской религиозной философии ценили эти идеи. Это только современные босяки от управления притворяются, что они не понимают в чем тут дело, и пытаются управлять якобы без программ и идеологий. К. Маркс тоже говорил о конце идеологии, заменив ее политической экономией. Но в итоге все-таки обнаружилась целая философия, которая называлась диалектическим материализмом. Диалектический материализм — это противоречие в понятии, которое необходимо было не устранить, а преодолеть или разрешить. Чем и занимались русские религиозные философы в отличие от мало философствующих большевиков.

Начальство наше победило умной стратификацией всех наших интересов и увлечений. В свое время в истории европейской философии то же делал и Платон, мысля под категориями меры и отношений.

По истине существуют не только атомы и пустота. По истине даже в большей степени существуют и целостности. Но они существуют в отношении к другим таким же целостностям. Лес существует не только как совокупность деревьев. Он существует и как таковой в отношении к полям, рекам и горам. Они даже более реальны по истине, чем то, что их составляет. Кошка реальнее, чем Васька или Мурка, которые жили и исчезли, как листья на пожелтевшем дереве. Кошка — это их Вид, или Эйдос, в буквальном употреблении терминологии Платона. Идеальный мир более реален, чем мир вещный, только не следует его овнешнять, опредмечивать, объективировать, как скажут потом религиозные философы. Духовное должно пониматься именно как духовное и организующее.

Два атома водорода и атом кислорода (скажем уже по современному) вещно порождают молекулу воды. Но вода — это уже не водород и кислород. Их можно лишь вещно сопоставить с ее отцом и матерью. Кроме того, у воды есть и духовный отец, ее творец. Ученый скажет, такова природа вещей, таков закон природы, что из них рождается вода. Но это о том же. Она творится из ничего. Не будем забывать и вы-

разительную работу предшествующих категорий в нашем понимании чего-либо, уже первых категорий: бытия и небытия. Их следует иметь ввиду и при переходе на уровень более высоких категорий, имеющих непосредственно общественный характер и выражающих общественную природу нашего сознания, его соборность, как скажет один из религиозных философов (Хомяков).

Платон искал характеристики более комфортного и устойчивого государства, чем афинская демократия. Он обнаруживал эти характеристики в хорошо стратифицированном устройстве спартанского государства. Демократия без таких лидеров, как Перикл, ведет или к анархии, или к деспотии. К тому же ведет и монархия. В Спарте сам царь был ограничен некоторой общественной организацией. По этой похвале Платона подводят даже к основоположникам коммунистической идеи, ибо в Спарте не было частной собственности, которая была в афинском государстве. В Спарте были страты, были корпорации людей по профессии, рабы, воины, правители. Каждый находился на своем месте, и это не вело к самоуничтожению общества, как бывает в авторитарном деспотическом государстве.

Прочитать «Краткий курс истории ВКП (б)» мне довелось уже в 7 классе. Лежал на столе у матери, у которой я был на очередных каникулах. И вот на что я обратил свое внимание. Партия большевиков, как общественная организация, управлявшая государственными структурами в большевистской России, в Советском Союзе в целом, размножалась как амеба путем деления. Но если амеба действительно размножалась, и каждая из ее половинок оставалась живой и снова делилась, то у нас после разделения на большевиков и меньшевиков одна половинка уничтожала другую. Потом снова деление и снова уничтожение — троцкистов, бухаринцев и т. д. Даже оставшаяся под конец элита в лице т. Берии, Маленкова, Кагановича и Молотова тоже подлежала уничтожению. «Ищите большого менгрела», — указывал т. Сталин тогдашним помощникам Берии. Не решились или не успели найти. Умер или добит был при болезни т. Сталин. Потом генералы от Г. Жукова, помогая т. Хрущеву, пристрелили в подвале как собаку и т. Берию, очень уж многим он насолил, и многие его опасались. Смерть товарища Сталина мне пришлось встретить уже на службе в конвойной части, располагавшейся напротив известной колонии имени Ф. Дзержинского. Был прекрасный мартовский день. Политические зеки в колониях праздновали этот день: наконец-то. А мне пришлось вместе с другими совершать своего рода похоронный ритуал, становится на одно колено перед приспущенным знаменем части и выслушивать длинную речь ее командира. Но это снова о последующих событиях. Вернемся к юности и началу возмужания.

Общество, контуры которого рисовал себе Платон, таких поворотов, как только что описанный, не знало. Развил его идею общественно упорядоченной государственности его ученик Аристотель, воспитывая и наставляя Александра Македонского уже в несколько иных рамках пространства и времени перед лицом тьмы конницы и колесниц с Востока. Маленькие греческие города-государства перед таким лицом устоять не могли, несмотря на помощь спартанцев. В этом деле требовался и иной масштаб мышления, и иной масштаб государств. Но ступени развития в этих масштабах обнаруживаются еще четче. Говоря об этом, забываю ли я о своей автобиографии?

Н. Бердяев не случайно излагал свою автобиографию как опыт самопознания. А вы говорите, что индивидуальное развитие нельзя проспрягать по философским категориям. Это стало возможно после того, как Аристотель начал пересчитывать вопросы, которые человек способен задавать миру, и обнаружил соответствующие

формы суждения, при помощи которых человек на них отвечает. В Новое время это дело продолжил Кант, и пересчитал более точно. Гегель обнаружил за этими вопросами и формами суждений последовательно доминировавшие в истории философские категории, он придал им исторический смысл. Не зря же и биологи говорят, что индивидуальное развитие, онтогенез повторяет в себе основные ступени родового развития — филогенеза. На телесном уровне в нас существует некоторый код генетической информации, мы развиваемся по некоторой программе, хотя и не всегда точно. Сюда проникают некоторые вирусы, искажающие процесс, поворачивающие его вспять, способствующие деградации и т. п. Но ничего этого не было бы, если бы не было искажаемой программы.

8–10 классы есть несомненно опыт возмужания в юности, опыт социализации, опыт обобществления моего собственного «Я», ибо кто в самом деле является его собственником? Так по поводу нашего «я» вопрошал в начале прошлого века представитель феноменологической философии как точной науки Густав Шпет, последователь или даже пророк европейского философа — Гуссерля. В России начала 20 века философы не зря разделились на соловьевцев, употреблявших при ответе на этот вопрос религиозную символику, и гуссерлианцев, не желавших этого делать и в конце концов запутавшихся в безнадежной словесной схоластике.

Если все существует лишь в отношении к чему-то другому, как считал Платон в отличие от атомистов, то и переживания отмеченного периода связаны, естественно, с поиском дружбы и осознанием отношения к себе других, то есть с платоновским эросом. Древние греки имели для выражения этого отношения не одно, а сразу несколько слов, это и эрос (как более широкое понятие), и филия (как любовь), и агапэ (дружбу). Христианские общины в первое время так и назывались — агапами. И переживания юности, переходящей в зрелость связаны именно с этими потребностями и этими чувствами. Переживания, конечно, нормального человека, а не босяка и не уголовника, останавливающегося в своем развитии на подростковой ступени.

Начальство организовывало нашу социализацию тем, что на стажировке уже в Суворовском училище вывозило нас на стажировку на афганскую границу. Тогда в Афганистане было спокойно, были стабильны и торжествовали еще феодальные порядки. Еще с войны он относился к сфере нашего влияния, и там было два наших танка, один, правда, сломался и находился на одной из дорог в сторону Кабула. Мы точно знали, на какой именно и в каком месте. В последующем мы могли попасть и в пограничное училище, и в милицейское, в Елабуге, и в конвойное. Все зависело от последующей разрядки и потребностей в системе НКВД. Вот и побывали на стажировке на границе. Два наших суворовца (воспитанника) заменяли одного пограничного солдата в каком-нибудь наряде: в дозоре, патруле, на вышке, в секрете и т. п. Солдаты эти были уже дембелями, на границе они прослужили по семь лет. С ними мы бывали и в конном разъезде, и лошадей чистили. Сводили нас и в местную женскую школу. Но собственно эротические потребности у нас старались возместить занятиями спортом. Но куда тут денешься, если лезешь по канату, трешься об него промежностями, и у тебя эрекция, а то и оргазм? Куда денешься от этой биологии и физиологии? (В других странах поступали и иначе. Снабжали, например воинские части маркитантками.) Такова жизнь. Такова стихийная жизнь, у древних греков каждой из стихий управлял свой бог, а греческие философы и творцы их мифологии отлично знали, что они творят именно мифологию, выражают нечто большее, чем сама реальность, выражают нечто из духовного мира, который неправильно было бы опред-

мечивать, как поступает обычно человек, слабый в философском осознании духовных реальностей. Тем более усилий требуется при осознании собственного «я». Как только вы задали о нем вопрос, оно уже раздвоилось на «я» осознаваемое и «я» осознающее, на мое и мое другое, что и случается в дружбе, ибо и я как мыслящее не может осознаться без слов, формирующихся в языке через общение. Ведь религиозно и сам мир является как свое другое, а человек и прямо как друг Бога. Думали ли вы об этом, когда дружили, когда начинали писать стихи или повесть о какомнибудь американском безработном, вторично, по уже начитанному? Мне приходилось. И Аристотелю тоже. И разве не его сознание живет во мне, когда я об этом размышляю, разве не оно привходит в меня из некоторого эмпирея, или из той ноосферы, как о том говорил Вернадский, в которую впадают как ручейки все мысли когда-либо живших людей, всех ваших других?

Аристотель думал. И находил для своих мыслей свои слова или свои философские понятия, или категории, как категорические требования, предъявляемые к нашей форме знания. Именно ему принадлежит и первая классификация греческой философии. Это они, первые философы, могли думать, что каждый из них говорит нечто только свое, исключительное, но он их выстроил в соответствии с тем, какого рода вопрос доминировал в их мирозерцании, и какую причину в понятии они раскрывали в этом мирозерцании. Причины в его смысле — это еще не механические причины нового времени, это именно причины в понятии, то есть составляющие наше понимание мира и вещей в нем. И вот, согласно Аристотелю, первые философы отвечали на вопрос о материальной причине вещей, из чего все, и утверждали, что все из водообразного, воздухоподобного, огнеподобного и т. п. Вместе с развитием плюрализма возник и вопрос о действующей причине, более или менее соответствующей механической причине нового времени. Философия Платона связана с ответом на вопрос о формальной причине, о форме, приданной материи, которая и дает нам собственно какую-нибудь целостную вещь, существующую лишь в отношении к другим вещам. С самим собой Аристотель связывал ответ на вопрос о целевой причине: для чего или к чему бы все это? При ответе на этот вопрос и раскрывалось нечто смысловое, более целостное, всецелое, то, что составляется из вещей, то, во что они сами входят, а не то, из чего они состоят. Это и придает смысл их существованию. Так что размышления нашего главного мушкетера М. Боярского о смысле жизни и его ответ, что нет в жизни никакого смысла, далеко отстал от того, что уже было сделано и до конца продумано в истории философии, а тем и в истории мировой цивилизации.

Греческие слова или категории, которые при этом употреблял Аристотель, в философии, а некоторые и в быту, вроде бы привычны, но имеют не вполне привычный смысл. Он говорил о субстратах, об их состояниях и о субстанциях как единствах субстратов и их состояний. Субстрат в буквальном переводе — подлежащее. Но это подлежащее и в грамматическом, и в физическом смысле. Это то, что лежит под, то, из чего все состоит, материальная причина вещи. Состояние — это не просто та форма, которая придана этой материи и которая определяет, что она собственно такое. Этим мы интересуемся, когда вырабатываем понятие, указываем на вид и его отличительные особенности. Например человек — это разумное существо. Но можно ведь сказать, что это двуногое существо, но, правда, без перьев, в отличие от петуха. Значит, важно выделить существенный признак, а не всякий, выделить то, что указывает на пробуждение человека из небытия. Это именно состояние, совместное стояние с Богом, как его духовным отцом, по образу и подобию которого

он создан, ибо мыслит, а в начале было слово, и слово было у Бога, и слово было Бог. Это из Евангелия Иоанна, самого греческого из евангелий. Не зря русские религиозные философы называли древнегреческих философов первыми христианами еще до возникновения христианства. Субстанция же, буквально, надстоящее, и есть то, что придает смысл существованию.

«Ты что, верующий?», — спрашивают меня. «Нет, — отвечаю я, — я знающий». Если по-гречески, то это значит — гностик. И не зря именно гностики господствовали в первые два века истории христианства. Но их знание слишком сложно для понимания бытового, а не бытийного человека. Оттого и в евангелиях упоминается о четырех встречах Христа с греками, но содержание этих встреч средактировано. И в составе русских религиозных философов только лишь Л. Шестов мог возмущаться такого рода сближениями. Для него — или умозрение или откровение, Афины или Иерусалим. Это главные темы его работ. Между тем само христианское богословие было синтезом иудейской религиозности и греческого философствования. Конечно, и современные священники должны остерегаться подобных сближений. Они для шибко умных, а для простого народа нужно попроще. Но попроще это значит опредмеченно, объективированно и, значит, совсем неправильно, неадекватно для выражения мира духовного. Вот и мне, когда я был еще суворовцем, говорили, что я какой-то не такой, чувствовали, что во мне есть нечто старческое. И юношеской кликухой моей была — «маилыч». Помимо размышления на эту тему, начиная с размышлений по поводу курса истории партии, все время приходилось и вовне и внутри сталкиваться со структурами архаическими, примординарными. Внутренне, например, тогда, когда заглянул к нам товарищ Берия Лаврентий Павлович.

Писатель Юлиан Семенов, когда он писал свой сценарий фильма о Штирлице, видимо, с нас списал выход Кальтенбрунера. Так артистически живописно вышел к нам Л. П. Берия. Мы и раньше видывали его вместе с кагановичем на трибуне, мимо которой проходили войска на праздниках. Мы — суворовцы — конечно, тоже участвовали в этих парадах. У них с Кагановичем в Ташкенте был их избирательный округ. Но он не мог не заглянуть и к нам, ведь мы были его детьми или его детищем. Нас, выпускную уже, теперь первую роту, выстроили в клубе в два ряда. Створки дверей распахнулись, вошли два адъютанта и стали у дверей. Вошел и он в сопровождении еще двоих адъютантов. Стал здороваться, рука в руку, глаза в глаза. Начальство нужно было знать в лицо и смотреть в глаза. Это где-то в другое время положено было опускать глаза, в наше уже было не так. Конечно, запомнилось и рукопожатие слегка повлажневшей от предшествующих прикосновений руки. Что-то потом говорилось с трибуны. Но это все забылось. Это были вещи трафаретные. Такой была внутренняя встреча с примординальными структурами, очень далекими от структур смысловых или смыслообразующих, но все же составляющих путь к этим последним.

Внешне эти низины приходилось наблюдать, уже обучаясь в Нормальном (как тогда говорилось) военном училище войск НКВД и при последующей службе. Это вызывало не столько чувство колкости существования, сколько чувство отчаяния и безнадежности, что вообще характерно на этом поворотном пункте в кругах сознания. Это чувство доминировало в сознании атеистических экзистенциалистов в новейшее время (Хайдеггер, Сартр, Камю). Но они все же предлагали человеку бороться без всякой надежды на успех. Русская религиозная философия, считая себя экзистенциальной, все же ободряла этой надеждой, ибо была именно религиозной. С позиции безрелигиозного экзистенциализма это было явно не нормальным.

Наша суворовская образованность к тому времени была тоже явно не нормальной. Военную подготовку мы проходили уже по семь, и только последние наборы по три года. В политическом отношении мы бытии грамотны не менее. Когда на лекциях по политической подготовке наш товарищ дремал, а преподаватель будил и предлагал повторить, о чем только что говорилось, стоило ему подсказать одно слово, что и делалось его бодрствующим соседом, он тут же перечислял какие-нибудь двенадцать тезисов Маркса о Фейербахе, чем несказанно удивлял преподавателя, ибо оказывалось, что он знал, может быть, больше, чем сам преподаватель. Нас поэтому зачислили сразу на второй курс училища, хотя оно тогда было еще трехгодичным и выпускало младших лейтенантов. Нас выпустили в качестве лейтенантов. И это был еще один момент чувства смены статуса в бытии, если и не сравнимый со встречей с Л. Карсавиным, то сравнимый с последующим получением диплома кандидата философских наук. Но это потом. А пока — военное училище, занятия и стажировки в Баку и Ростове уже по части конвоирования заключенных и работы в городских, плановых, сквозных и эшелонных конвоях. Только небольшая часть из нас попала затем в лагерные или тюремные охранники. Большинство — именно в конвойные войска, которые базировались в областных центрах. Да и то из этой части только некоторые дослужили свой срок. А другие, если не попали в военную академию (как я по зрению), то рано или поздно тем или иным образом ушли со службы и получили высшее гражданское образование. Надежды на нас товарища Берии не оправдались.

Вскоре после окончания училища получил первый мистический опыт. Он был связан со встречей с шаровой молнией. В небольшой комнате, которую я снимал на Холодной горе в Харькове, когда там служил в 50–53 годах. Комната два с половиной метра, кровать у стены, напротив у окна письменный столик, в углу справа от него тумбочка с радиоприемником. Молния залетела в открытую форточку во время небольшой грозы и зависла передо мной, лежащим на спине на кровати. Я смотрю на нее, она на меня. И никакого беспокойства. Просто смотрим друг на друга на расстоянии какого-нибудь метра. Потом она вдруг раскололась с негромким сухим треском. Впоследствии я предположил, что она раскололась в плоскости между двумя проводниками — антенной, протянутой по плинтусу у потолка — заземлением от приемника, проложенным по нижнему плинтусу к водосточной трубе в прихожей. То есть — объяснил это дело с научной, электрически-физической точки зрения. Но пришло и некоторое удивление.

Основной экзистенциал, основное эмоциональное переживание, которое было связано с поступлением на философский факультет, можно, наверное, назвать удивлением, тем более, что это чувство подходит и к онтологическому, предметно-содержательному переживанию соответствующих категорий мысли, то есть упомянутых субстрата — состояния — субстанции, в особенности к их перепрочтению в последующих кругах историко-философского процесса. Это удивление связано со следующим обстоятельством.

Не зря говорят, что сто процентов всей математики делает всего пять процентов математиков. То же самое можно сказать и о философах. Далеко не всякий преподаватель философии является также и философом. Так было и в древности. Не всякий софист, то есть философствующий по разным поводам софист, оказывался одновременно философом. Только несколько из софистов, такие как Протагор, выразили основные принципы их философствования, а потом, такие как Сократ и Платон, и превзошли эти принципы. Студенты философы изучали свой предмет, диалектический материа-

лизм и параллельно всю историю философии, по учебнику. Только очень немногие брались по-настоящему за первоисточники. Как тут не удивляться, если ты пришел с серьезными намерениями.

Группа, курс, тогда в 50-х годах это совпадало, состояла всего из 20–25 человек. Среди них были тогда и психологи, всего четыре человека. Это впоследствии организовался целый факультет психологии. Здесь удивляло то, что психологи по определению предмета изучают то, чего по материалистической науке не существует, то есть душу, психею. Простим им. Они изучали психические и психологические явления, хотя являющуюся в них сущность и отрицали. Сущность и явление — это начальные категории уже следующего круга познания, связанного по классификации Гегеля со Средневековьем и Новым временем. Если первый, более или менее уже обозначенный круг, охарактеризовать как круг категорий бытия, о котором учила античная философия. То следующий круг — круг группы категорий сущности. Сразу упомянем, что русская философия, перепрочитывая этот второй круг, начиная с В. Соловьева, разворачивала себя как учение о сущем. Именно потому она и считала себя религиозной, диалектически снимая круги прежней классической философии. Но это все потом, это все следовало понять. А пока на философском факультете имена русских религиозных философов даже не упоминались, они были под запретом. И надо отдать должное нашему преподавателю истории философии Анатолию Андриановичу Галактионову: он ввел в круг своего рассмотрения имена Хомякова, Достоевского и Толстого не просто как писателей, но именно как философов, каковыми они одновременно с писательством и были.

Среди нашей двадцатипятки было несколько школьников-медалистов, а в остальном — люди на пять и более лет постарше, с трудовым или военным, как я, стажем, что благоприятствовало прохождению по конкурсу. На вступительных экзаменах я получил отличные отметки, но сочинение написал на четверку, были грамматические ошибки. И это мои традиционные отметки на последующих экзаменах. Свой предмет изучал по первоисточникам. Поскольку был в прошлом военным, меня не отвлекали на смежные с этим делом предметы, и я имел больше других свободного для дела времени. Не скажу, что сразу все пошло как по маслу при чтении того же Гегеля, снились по ночам длинные периоды из его «Логики» или «Феноменологии духа». Но потом одолел и тем удивил некоторых преподавателей, в особенности на выпускных экзаменах и в дипломной работе. Удивил до тройки, поставленной одним из них. Имя ему — Подкорытов. Удержусь здесь от того, чтобы говорить о какой-то мистике имен. Но деканом философского факультета долгое время был проф. Рожин. А потом уже в качестве преподавателя философии мне пришлось некоторое время работать на кафедре марксизма-ленинизма, заведывал которой Мужиков. Такие были времена. Правда, того Подкорытова, который выводил мне тройку, поддержал из тактических, как выяснилось, соображений, и преподаватель по фамилии Штофф Виктор Александрович. Студенты звали его полуштофом. Еще позднее, когда я работал уже на самом философском факультете на кафедре истории философии у профессора Галактионова, этот Штофф подошел ко мне и спросил (помнил значит): «Ну как, Анатолий Ильич, изменили вы свое мнение?» Я ответил: «Да как вам сказать, Виктор Александрович, я ведь на этом мнении диссертацию защитил!» «Где?» «В Москве, в Институте философии». «Ааа?! Так это в Москве! Думаете мы все не были в свое время гегельянами?»

Это гегельянство и было моим грехом. До того, что еще один преподаватель философского факультета, он же и член Парткома Университета в целом, внес таки мою

фамилию в список из 12 человек, причисленных к преподавателям с сомнительной концепцией. Список был передан секретарю обкома Романову, и я был на время отлучен от преподавательской деятельности, переправлен на три года в Институт комплексных социальных исследований. Все-таки гегельянство не такой уж большой грех для философа-марксиста. Оно входит в три источника и три составные части марксизма наряду с английской политэкономией и французским социализмом. Вот когда меня вернули к педагогической деятельности, то у меня действительно появился большой грех. Мне открылся новый, запретный мир, новый пласт в истории философии, русская религиозная философия, и я стал вести кружок на философском факультете по «категориям неклассической философии». Защитить такую тему в качестве докторской диссертации было невозможно. Перестройка еще не наступила. Тогдашний декан, обнаружив крамолу, хотел было поставить мой вопрос на Парткоме, но тут пришла и перестройка, а я уже участвовал в учреждении совсем другого Института — Высших гуманитарных курсов, как первого негосударственного учреждения высшего образования, организовав там собственную философскую школу. Интерес поначалу был велик, но, как и многое другое, возникшее в то время, этот интерес постепенно угасал. Духовная реформация, которую готовили русские религиозные философы, не состоялась. Состоялась духовная деградация. Философы, как мечтал о том Платон, не стали управлять государством. Это и невозможно, заметил об этом Гегель: почва философии не та, что почва политики. Крот истории роет очень медленно, продолжил эту мысль и Маркс. Но рыть-то все-таки нужно, скажем и мы. У нас состоялось первоначальное накопление капитала. Когда это происходило в Англии, там «овцы, обычно такие мирные, скажет снова Маркс, пожрали людей». Латифундисты, феодалы сами стали там капиталистами. Их не нужно было заменять другим народом божьим. В каждой стране это происходило по-разному. У нас не овцы, а сами люди стали пожирать людей, совершилось какое-то каннибальское первоначальное накопление. Теперь наступает некоторая стабилизация, все наворованное становится священным и неприкосновенным. Долго ли это продлится? Это вопрос. Состоится ли, наконец, Учредительное собрание, которое определит права и обязанности чиновников-капиталистов? Или они так и будут учреждать и переделывать под себя законы?

Отступление, связанное уже с работой на Высших гуманитарных курсах и неудачами в связи с попытками комментированного переиздания журнала «Путь», перерастает уже в краткое изложение категориальной систематизации материалов этого журнала и местом каждого из религиозных философов в этом ПУТИ.

К категориям религиозной философии (Фрагменты)

По ходу дела уже говорилось, что человек способен задавать миру лишь ограниченное число вопросов: что, где, когда, почему, как и зачем. Их шесть основных, седьмой — переходный в иной круг, в задавание вопросов и в ответ на них уже на новом уровне по мере роста вместимости человека, то есть уровня его знания или озарения. Эти шесть сами делятся на положительный и отрицательный. Они могут

и сокращаться. Аристотель, как мы видели, сокращал их до четырех. Кант насчитывал их именно двенадцать и разделил их на четыре группы по формам отвечающих на них суждений, на категории качества, количества, модальности и отношения. Гегель ввел более совершенную терминологию для этих групп категорий и обнаружил их исторический смысл. У Христа было 12 апостолов, которые посылались парамиию. Был и 13-й — апостол Павел, как самый грамотный в теологическом отношении. Был и самый философичный по-гречески — его любимый ученик Иоанн. Не зря Леонардо да Винчи придавал ему, может быть, большее значение, чем Христу. Встречи самого Христа с греками были просто средактированы церковными деятелями в канонических евангелиях. Но были ведь и не канонические, в которых нашлось место и для апостольской деятельности Марии Магдалины, Иуды Искариота и братьев Христа, как единоутробных, так и сводных. Из наших философов в особенности С. Булгаков внимательно старался разобраться в этих вопросах. Но началось все уже с П. Чаадаева, А. Хомякова и В. Соловьева. В самой немецкой классической философии религиозное ее перепрочтение началось уже у позднего Шеллинга. Шеллинг выступил в истории философии как бы дважды: один раз до Гегеля и второй раз уже после него. Если в череде таких высших форм нашего сознания, как эстетическая, религиозная и философская, Гегель расставлял их по своей значимости и высоте именно в перечисленном порядке, то Шеллинг выше философской ставил эстетическую, а затем и религиозную. Как бы из этого исходили и наши философы, но, как заметил П. Чаадаев, приходили к несколько иным выводам. Больше внимания они придавали не субординации, а координации этих форм сознания, как и вообще всей системы категорий, не отбрасывая их, а перетолковывая с приданием им религиозной значимости.

Гегель в своей логике сокращал весь круг средневековой мысли до одной триады. И это правомерно делать в зависимости от целей и задач систематизации. И в зависимости от имеющегося у нас материала для систематизации. Логически правомерно и разворачивание каждой из триад в цепочке категорий, если для этого есть основание и какая-нибудь нужда. Так и русская религиозная философия как бы разворачивала классическую триаду «действительность–возможность–необходимость» в полный круг, выражая логический, категориальный путь одной только немецкой классической философии и перетолковывая эти категории в религиозно значимом смысле.

Так, в гегелевской Логике значился весь круг группы категорий сущности. Далее в этой Логике следовало учение о понятии, как теоретико-познавательное обобщение всего уже пройденного пути. Но самим Гегелем, как оказалось, путь этот не был пройден до конца. Греки учили об осуществляющемся во времени и пространстве бытии. Немецкие философы говорили о являющейся сущности. Это для них исходные понятия нового круга. Явления существенны, сущность является. Единство явления с сущности выражается категорией действительности. Для того чтобы являться, необходима некоторая энергия. В понятии действительности ее действие и подчеркивается. Этой категории противостоит, в свою очередь, категория возможности. Но возможность во времена Гегеля понималась лишь как модальная категория, то есть как модус или способ нашей мысли. Она употреблялась в смысле, то ли будет, то ли нет, мы просто не знаем всех обстоятельств дела, а на самом деле все до конца предустановленно, все до конца необходимо. Эту категорию и следует рассматривать как доминирующую категорию в философии Гегеля. И хотя далее у него следует цепочка восходящих к понятию категорий, они не доминируют, они подчинены категории необходимости. У наших философов, как и у позднего Шеллинга, это не так. Уже возможность толкуется

ими не как чисто модальная, а как онтологически значимая категория, как выражение именно мощи, способности чего-либо быть, войти в существование. Это не просто мы не знаем, то ли будет, то ли нет. В самом предмете есть способность быть. Но его может и не быть. Это зависит от каких то других обстоятельств. Тем самым и категория случайности приобретает онтологический статус, перестает быть просто модальной категорией, модусом нашего мышления. Далее в классике выступает понятие закона как необходимости, пробивающей себе дорогу сквозь случайности (как распределение попаданий, скажем, на мишени). Эту позицию выразил К. Маркс, и его философию следует рассматривать как необходимый этап в категориальном движении знания и, главное, — понимания, как очередную составляющую понимания.

У наших философов и в этом месте не так. Уже классическая категория необходимости, которая доминировала в философии Гегеля, читается ими как выражение должного, она приобретает нравственный оттенок накануне обнаружения социальной значимости всех последующих категорий по восходящей линии в новом круге познания. Онтологически мир видится уже не как выражение Логоса, но скорее — как стохос, в котором все еще зависит от характера встреч различного рода событий, если хотите — их случки, спаривания. И совсем не всегда в результате возникает, появляется то, что должно было бы произойти. Мир произошел вместе с грехопадением человека, и человек в нем активно участвует. Все живое на земле извратило свое существование вместе с грехопадением человека. Об этом говорит и Библия, в образно символической форме рассказывая о процессе творения. Уже первый ангел (первая мысль Бога — да будет свет), ангел Люцифер, возгордился тем, что он свет. Но в чистом свете видно так же мало, как и в абсолютной темноте. Ангел света — он же и князь тьмы. Рядового верующего даже и сегодня подобное знание шокирует. Как так? Он удивляется. Останавливается перед этим дивом и перестает размышлять дальше.

В среде русских религиозных философов теме грехопадения в особенности много уделял внимания Лев Шестов (Шварцман), хорошо знакомый и почти исповедующий библейские тексты или, если и перетолковывающий их в христианском плане, то лишь с позиции апостола Павла, то есть как павликианец, что было характерно для протестантской позиции его времени (в бартинстве), согласно которой человек потерял уже полностью не только образ Божий, но и всякое подобие. Времена были тяжелые, и приходилось так думать. Русским философам в Париже, в Сергиевском подворье, в его Православной академии, деканом которой был С. Булгаков, приходилось от этого отгораживаться. Но тема грехопадения на страницах «Пути» русской религиозной философии, разрабатывалась в особенности тщательно именно Львом Шестовым. (Мы обозначили словом «Путь» не только название» соответствующего журнала, издававшегося в Париже с 1925 по 1940 гг., вплоть до вхождения немецких войск в Париж, но и сам этот Путь.) В журнале, редактируемом Н. Бердяевым и Вышеславцевым, русские религиозные философы выглядели несколько не так, как в своих больших книгах, которые и имеются в виду прежде всего, когда излагают их воззрения сегодня. Это и понятно: для того чтобы обнаружить некоторую систему воззрений, нужен, прежде всего, систематизатор, как в древности — Аристотель — для систематизации всей античной мысли. В журнале волей-неволей религиозным философам приходилось выполнять особенную функцию, не занимая места другого. Именно этот журнал с содержательными комментариями к нему и следовало переиздавать уже в начале Перестройки. Ничего не вышло, средств не хватило. Институтом Философии были переизданы одной книгой лишь 6 первых номеров безо всяких комментариев.

А Высшим гуманитарным курсам удалось издать лишь шесть выпусков автора настоящего очерка, остальные остались в компьютере. Да и сама проблематика опять оказалась под подозрением.

Для того, чтобы выжить Высшим гуманитарным курсам, его администрации пришлось войти в тесный контакт с представителями официального богословия и официальной же высшей школы. Отец Мень, как своего рода диссидент в богословской среде с его работами в стиле «Сын Человеческий», уже был убит. Был убит и лидер христианско-демократической партии в России перестроечного периода — Свинцицкий. Но об этом уже нигде не сообщалось. Мне лично он был знаком. Работа над делом, которое необходимо не только для упорядочения общественной жизни, но и жизни личной, снова ушла в подполье. Дума о народе и о личности, как замечено уже в современном анекдоте, сбивает со счета, мешает считать деньги. Религиозным философам почти нечего было считать, и это им не мешало.

От неисполнения должного возникает, конечно, чувство досады, как и от неудачи в первой любви в молодости. А преодоление этого чувства лежит на путях выхода к категории закона. Клин вышибается клином. Закон здесь понимается не только в юридическом или правовом смысле, но и в смысле религиозном. Моисей вывел народ Божий из состояния многих неисполненностей с помощью скрижалей, на которых были начертаны десять заповедей, первая из которых выражается в требовании не сотворять себе иных богов, в требовании монотеизма. И оно далеко не сразу вошло в сознание этого народа, что заметят потом и русские религиозные философы. Дальше перечислялись всевозможные грехи, которые необходимо преодолеть. Вот этой теме и посвятил себя полностью Лев Шестов. (Лучше всего доминирование и значение этой темы у Л. Шестова показано в статье редактора журнала «Путь» Н. Бердяева, посвященной специально Л. Шестову. «Древо жизни и древо познания».)

Падение Адама, отразившееся на всей твари, состояло ведь не в том, что он согрешил с Евой совокупившись, как многие думают. Они вкусили с древа познания добра и зла, и Бог впоследствии опасался, как бы они потом не вкусили с древа жизни и не стали жить вечно. Познать в этом контексте означает то же состояние, в котором мужчина познает женщину. Познать плод с древа познания значит вкусить, познать зло и иметь наслаждение, что ты вкушаешь не что-либо другое, а именно зло, ты радуешься оттого, что сотворишь именно зло. Так именно радуется и агрессивный подросток в своей жизни. Так наслаждался и Каин, первенец первой пары, убивший своего брата Авеля. И народ — каиново отродье. Только впоследствии появились новые, жизнью выправленные родословные. Трудно приходилось и Моисею, пока он 40 лет водил этот народ божий по пустыне. Никто, вышедший из рабства не только египетского, но и своего внутреннего рабства, не мог по божьему завещанию достичь земли обетованной. Требовалось совсем иное поколение. Исполненный закон — это уже другая философская категория, связанная с другим жизненным переживанием и рождением своего рода диссидентства в иудейской среде. Спаситель (имя Христос и означает по-древнегречески Спаситель), и пришел как раз для того, чтобы не нарушить, а исполнить закон, как об этом говорил и сам Иисус Назорей, родившийся в Вифлиеме и осознавший в себе сына Божия. Для традиционного иудаизма это было кощунством и, по меньшей мере, гордыней. Но вы сыны Всевышнего все, говорил Иисус своим апостолам, и нет в этом никакой гордыни. Осознание этого должно нести с собой усиленное чувство ответственности. (Но может привносить и гордыню, как в секте хлыстов, осознающих в себе Христа.)

Тему Софии, как исполненного закона, как ничем не искаженного замысла Бога о творении, разрабатывал всю свою жизнь С. Булгаков, хотя поднималась эта тема уже у В. Соловьева, что и вызвало подозрительность к нему со стороны непросвещенного, подозрительного ко всякому гностицизму духовенства. Есть картина Нестерова «Философы», на которой С. Булгаков проходит по какой-то лесной поляне рядом с П. Флоренским. С. Булгаков на ней о чем-то явно размышляет. Созвучны его размышлениям о Софии и размышления Флоренского об Эмпирее, отличном от эмпирии. Но прежде, чем обратиться к ним следует вновь упомянуть о Л. П. Карсавине, выразившим на этом поворотном пункте своего рода срыв по кривой или по кругу познания, срыву по касательной, как выражались в истории диалектики, когда преувеличивалось значение очередного методологического принципа, имеющего лишь относительную правду.

Восстанавливая полноту русской религиозной философии надо признать, что в «Пути» Льву Карсавину меньше всего хотели уделять внимание. На страницах этого журнала его публикации рассматривались как представляющие «враждебное направление мысли» (Н. Бердяев), ими обозначался нижний предел круга составляющих религиозной философии. Но журнал был органом религиозной мысли. Ее вели от В. Соловьева, с которым у Л. Карсавина были нелады, к которому у него была любовь. И не был он принят по конкурсу на Сергиево подворье в Париже, в Русский Богословский институт. Но страницы «Пути» ему были предоставлены, и он активно в нем участвовал, критикуя, как ему казалось, отвлеченность христианства русских религиозных философов.

Но — самое главное — он и сейчас стал пользоваться некоторым успехом в среде, где побаиваются эллинской составляющей христианства и где снова мечтают о «подмораживании России», в среде российско-иосифлянской, принимающей себя за единственно адекватное представление отечественного менталитета.

Лев Карсавин подводил основания и под восточно-языческое государство, созданное этой средой, а затем религиозно стилизовал и пытался подвергнуть оцерковлению большевизм, надеялся на его по-своему понятое преобразование. Он занимался оправданием этого зла, в противоположность соловьевскому оправданию добра. За это его концепция и получила характеристику «метафизического обоснования рабства» и философского оправдания тоталитарного идеократического государства. Это делалось в его теории «симфонических личностей». А потому он безусловно заслуживает внимания.

Его позиция на страницах «Пути» подвергалась всесторонней и систематической критике. Но полное ее изложение отдельный вопрос. Помимо уже упомянутых моментов его философствования отметим еще лишь следующее. Позицию Л. Карсавина можно сопоставить и с возрождающимся в 20 столетии новоязыческим менталитетом. Часто спрашивают, с чего начинался 20й век. Для русских философов он начинался не просто с астрономической даты 1900 года, хотя именно в этом году и умер основоположник РРФ — В. Соловьев. Он начинался для них с «Дягеливских сезонов в Париже». Сегодня тоже это отмечают. Но при этом забывают сказать, что в духовном центре этих сезонов находилась постановка балета Стравинского «Ритуалы весны» или «Весна священная». В них танцевала и балерина Карсавина, сестра философа. Ритуалы весны — языческие ритуалы, и они несли с собой, выражали пробуждение в Европе новоязыческих настроений. Вот отсюда идут и карсавинские иосифлянские мотивы, его гимны тоталитарному идеократическому государству, его теория симфонических личностей и его «Поэма о смерти».

Уже в лагерной зоне, в Абези, один из его прежних слушателей встретил его словами: «Лев Платонович, я слушал вас в Париже!» «Но мы с вами не знакомы» — ответил Л. Карсавин и прошел мимо. Здесь он снова был обут в лагерные бахилы, а не в те белые тапочки, в которых его вывели из тюремного вагона. Из этого эпизода стало ясно, о чем он тогда размышлял, сидя в отдельном купе этого вагона и напрашивался ответ на вопрос, справедливо ли его посадили.

Во время войны Карсавин находился в Литве и заслужил там уважение как ученый и преподаватель. После войны он не уехал на Запад, хотя и мог это сделать. Ему стало нравиться то, что происходило в большевистской России, ее усиление и ее тоталитарная организация. Тогда это понравилось и двум бывшим прокурорам священного синода. Понравилось это даже русским фашистам в Харбине, они даже попросились на службу к товарищу Сталину. Тот согласился на их приезд. Они приехали, и их расстреляли. В подобном же состоянии оказался и Л. Карсавин с его иосифлянскими и евразийскими концепциями. В «Пути» об этом особенно много писал Алексеев в серии статей под общим названием «Русский народ и государство». Категория закона приобретала в этом моменте характер законничества. Вот его-то и нужно было преодолевать понятием и позицией исполненного закона, что и делалось С. Булгаковым, П. Флоренским, остававшимся в России, и другими русскими философами в Париже. Вообще весь сотав философских категорий последовательного мышления и соответствующих им экзистенциалов можно понять до конца, лишь последовательно воспроизводя и аналогичные им категории в предшествующих кругах мысли и понимания: в античности, в Новое время. В немецкой классической и в постклассической философии. Но это приведет к полноформатному категориальному изложению всей истории философии, что невозможно сделать в отдельном и только первоначальном очерке.

Подъем вверх в кругу идей религиозной философии от позиции П. Флоренского и С. Булгакова и насыщение их или прочтение их через социально-гуманистическую проблематику связан уже с работами и позицией таких философов и историков, как Алексеев, Б. Вышеславцев и С. Франк. Алексееву принадлежат, как уже говорилось, работы о русском народе и государстве, которые писались по ходу критики Л. Карсавина, позиции иосифлян в прошлом и евразийцев в настоящем. Б. Вышеславцев ставит этот вопрос на более высоком и религиозно значимом уровне. Он вновь, как еще во времена киевского митрополита Илариона (из греков), ставит вопрос об отношении иудаизма и христианства, как религии закона и религии благодати, а соответственно, и об отношении самих этих понятий в религиозно-философском плане, преобращающих тем самым статус очередных категорий в группе категории сущего. С. Франк продолжает эту тему в своих отзывах на появившиеся в Германии работы о далеко не монотеистической первоначальной сущности иудаизма и раскрывает значение деятельности человека в делах божественных. Тем самым русская религиозная философия поднимается на высоту понимания с позиции категории сизигии, наполняющей совсем иным содержанием классическую категорию взаимодействия. Сизигия — совместная деятельность Бога и человека, деятельность Абсолютного через человека и в человеке. В этом плане вновь много делает С. Булгаков. Категории сизигии в свою очередь противостоит понятие абсолютной свободы у Н. Бердяева, разработке которого он, по сути дела, посвятил всю свою жизнь. И только теперь в качестве синтеза категорий сизигии и свободы можно обратиться к чему-то, что можно поставить на место классического гегелевского Понятия, которое может и должно писаться как с большой, так и с малой буквы. С малой буквы — когда оно выражает всю совокуп-

ность составляющих нашего понимания. С большой буквы — когда мы осознаем, что наше понимание — лишь отражение, лишь вторично относительно Логоса самого мира, Слова, если воспринимать этот Логос в религиозном плане.

В этом пункте Н. Бердяев ставит вопрос о возможности построения уже совершенно новой группы философских категорий, которая отражала бы процесс восхождения отдельной личности к Личности как таковой. Эта группа так и должна была бы называться. Сам Н. Бердяев уже под конец своей жизни собирался это делать в работе, в которой была бы дана Критика откровения в смысле Канта. Но в смысле Канта это значит в смысле ответа на вопрос, как нечто возможно. Сам Бердяев неоднократно жаловался на почти полную свою лишенность рассудочных, систематизаторских способностей, необходимых для этого дела. Надо полагать, подавленных его интуитивными способностями. Но он все-таки начал это дело в работе «Истина и Откровение». Дело это должно быть продолжено. Категориальная систематизация всех идей русской религиозной философии невозможна без нашего участия в ней, как невозможна и божественная деятельность в мире без человека.

НАШИ АВТОРЫ

Артемьев Тимур Мурманович — аспирант философского факультета Санкт-Петербургского государственного университета, artemurman@gmail.com.

Батракова Ирина Аркадьевна — кандидат философских наук, доцент Санкт-Петербургская медицинская академия постдипломного образования, dorofeev61@mail.ru.

Беневич Григорий Исакович — кандидат философских наук, доцент Русской христианской гуманитарной академии, benevitch@mail.ru.

Бирюков Дмитрий Сергеевич — кандидат философских наук, доцент Ленинградского государственного университета им. А. С. Пушкина, dbirjuk@gmail.com.

Бразговская Елена Евгеньевна — доктор филологических наук, заведующая кафедрой общего языкознания Пермского государственного педагогического университета, elen_braz@rambler.ru.

Брудастова Марина Александровна — аспирантка Русской христианской гуманитарной академии, brudastova@gmail.com.

Василькова Светлана Николаевна — студентка факультета философии, богословия и религиоведения Русской христианской гуманитарной академии, drakon_fly11@bk.ru.

Вдовина Галина Владимировна — доктор философских наук, ведущий научный сотрудник Института философии Российской академии наук, galvd1@yandex.ru.

Галанин Рустаам Баевич — аспирант Русской христианской гуманитарной академии, mousse2006@mail.ru.

Голбан Наталья Викторовна — кандидат философских наук, старший преподаватель Санкт-Петербургский торгово-экономический институт, natalia.golban@gmail.com.

Демин Ростислав Николаевич — преподаватель Петершуле, deminros@yandex.ru.

Дорофеев Даниил Юрьевич — доктор философских наук, доцент Санкт-Петербургский государственный университет телекоммуникаций им. проф. М. А. Бонч-Бруевича, dorofeev61@mail.ru.

Дробышев Виталий Николаевич — докторант Русской христианской гуманитарной академии, v.drobyshev@mail.ru.

Душин Олег Эрнестович — доктор философских наук, профессор философского факультета Санкт-Петербургского государственного университета, odushin@mail.ru.

Журавлева Александра Сергеевна — аспирантка философского факультета Санкт-Петербургского государственного университета, burunduksha@gmail.com.

Заиченко Наталья Алексеевна — кандидат педагогических наук, профессор, заведующая кафедрой институциональной экономики Санкт-Петербургского филиала Государственного университета Высшая школа экономики, zanat@hse.spb.ru.

Златопольская Алла Августовна — кандидат философских наук, научный сотрудник Библиотеки Российской академии наук, azlatopolskaia@mail.ru.

Иваненко Алексей Игоревич — докторант философского факультета Санкт-Петербургского государственного университета, iwanenkoalexu@hotmail.com.

Капилупи Стефано Мария — кандидат философских наук, заведующий отделением итальянского языка и культуры кафедры романо-германской филологии Русской христианской гуманитарной академии, s_capilupi@yahoo.it.

Караваева Светлана Владимировна — аспирантка Русской христианской гуманитарной академии, sveta.of@gmail.com.

Косых Михаил Петрович — доцент, кандидат философских наук, доцент философского факультета Санкт-Петербургского государственного университета, mirekos@gmail.com.

Кочергина Вероника Константиновна — старший преподаватель кафедры финского и скандинавских языков Российского государственного педагогического университета им. А. И. Герцена, veronika_kotcher@mail.ru.

Крюков Алексей Николаевич — кандидат философских наук, доцент Санкт-Петербургского государственного университета, akrum@ya.ru.

Курдыбайло Дмитрий Сергеевич — аспирант философского факультета Санкт-Петербургского государственного университета, theogeo@yandex.ru.

Курдыбайло Инга Павловна — аспирантка философского факультета Санкт-Петербургского государственного университета, theogeo@yandex.ru.

Лебедев Сергей Павлович — доктор философских наук, доцент философского факультета Санкт-Петербургского государственного университета, lebedevsrg@ Rambler.ru.

Маковецкий Евгений Анатольевич — кандидат философских наук, доцент философского факультета Санкт-Петербургского государственного университета, evmak@yandex.ru.

Малкова Наталья Алексеевна — кандидат культурологических наук, научный сотрудник Русской христианской гуманитарной академии, iuliania@mail.ru.

- Малышкин Евгений Витальевич** — кандидат философских наук, доцент философского факультета Санкт-Петербургского государственного университета, malyshkin@narod.ru.
- Медведева Ольга Аркадьевна** — кандидат философских наук, доцент Военного инженерно-технического университета, pridatko123517@mail.ru.
- Мурский Вадим Вячеславович** — кандидат философских наук, научный сотрудник Русской христианской гуманитарной академии, mur-vv@mail.ru.
- Мухелишвили Николай Львович** — доктор психологических наук, ректор Института философии, теологии и истории святого Фомы, muskh.symbol@mail.ru.
- Ноговицин Олег Николаевич** — кандидат философских наук, доцент Санкт-Петербургского государственного университета аэрокосмического приборостроения, plato.spb@gmail.com.
- Пантелеев Алексей Дмитриевич** — кандидат исторических наук, доцент исторического факультета СПбГУ alpant@hotmail.com.
- Приходько Максим Александрович** — соискатель философского факультета Санкт-Петербургского государственного университета, PrihodkoMaxim@yandex.ru.
- Протопопов Иван Алексеевич** — кандидат философских наук, доцент Санкт-Петербургского государственного университета аэрокосмического приборостроения, stiff72@mail.ru.
- Рохмистров Владимир Геннадьевич** — соискатель Русской христианской гуманитарной академии, vlagenrock@rambler.ru.
- Светлов Роман Викторович** — доктор философских наук, профессор философского факультета Санкт-Петербургского государственного университета, декан факультета философии, богословия и религиоведения Русской христианской гуманитарной академии, spatha@mail.ru.
- Семенов Вадим Евгеньевич** — кандидат философских наук, доцент Санкт-Петербургского государственного института психологии и социальной работы, semenkov1959@rambler.ru.
- Сильян Михаил Сергеевич** — аспирант философского факультета Санкт-Петербургского государственного университета, carminid@gmail.com.
- Смагин Юрий Евгеньевич** — кандидат философских наук, доцент, plato.spb@gmail.com.
- Сотникова Надежда Николаевна** — кандидат философских наук, доцент Санкт-Петербургского государственного университета МВД РФ, sotnikova_nadezhda@mail.ru.
- Степанова Анна Сергеевна** — доктор философских наук, профессор Российского государственного педагогического университета им. А. И. Герцена, a-step@mail.ru.
- Сяськов Борис Никитович** — старший преподаватель философского факультета Санкт-Петербургского государственного университета, plato.spb@gmail.com.
- Тимофеева Наталья Юрьевна** — соискатель философского факультета Санкт-Петербургского государственного университета, natali_u_timofeeva@rambler.ru.
- Толстенко Андрей Михайлович** — кандидат философских наук, доцент философского факультета Санкт-Петербургского государственного университета, dasein@yandex.ru.

Тыжов Андрей Яковлевич — кандидат исторических наук, доцент философского факультета Санкт-Петербургского государственного университета, plato.spb@gmail.com.

Филиппов Герман Григорьевич — доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой философии Северо-Западной академии государственной службы, filosof@szags.ru.

Хоружий Сергей Сергеевич — доктор физико-математических наук, директор Института синергийной антропологии, horuzhy@orc.ru.

Шмонин Дмитрий Викторович — доктор философских наук, профессор, проректор Русской христианской гуманитарной академии, shmonin@rhga.ru.

Щукин Тимур Александрович — соискатель философского факультета Санкт-Петербургского государственного университета, tim_ibif@mail.ru.

Янишевская Ирина Валентиновна — старший преподаватель кафедры философии гуманитарного факультета Санкт-Петербургского государственного университета телекоммуникаций им. проф. М. А. Бонч-Бруевича, yanishevskayaiv@mail.ru.

АННОТАЦИИ

Артемьев Т. М. Иммунологическая теория катарсиса

В статье осуществлена репрезентация новой теории катарсиса под названием иммунологическая. Конструкция данной теории синтезирована путем интерпретации трудов Лосева по философии Аристотеля, ретроспективного обзора определений катарсиса и современных знаний об иммунитете. Рассматривается отношение перечисленных понятий к рефлексии. Теория может быть причислена к ряду других трактовок катарсиса.

Ключевые слова: Философия, теория катарсиса, Аристотель, рефлексия, иммунитет.

Artemyev T. M. Immunological Theory of Catharsis

The article represents a new theory of catharsis, called immunological. The construct of this theory is synthesized by means of interpreting the works of Losev on Aristotle's philosophy, a retrospective review of the definitions of catharsis and present-day knowledge of immunity. An attitude of these concepts to reflection is considered. The theory can be attributed to a number of other interpretations of catharsis.

Key words: Philosophy, theory of catharsis, Aristotle, reflection, immunity.

Батракова И. А. Отношение души и бытия в философии Платона

В статье рассматривается проблема отношения души и бытия у Платона. Определенность бытия раскрывается Платоном через отношение способностей познающей души в продолжении традиции «человека как меры вещей». Определенность души рассматривается в ее «направленности» на определенность бытия, поскольку познание и истина у Платона тождественны в идее блага.

Ключевые слова: душа, мышление, бытие, диалектика.

Batrakova I. The Relation of Soul and Being in Plato's Philosophy

The article deals with the problem of definition of souls nature in its relation to the being. As well as cognition and truth has its identity in the *idée* of good, soul's nature and being have points of identity.

Key words: soul, cognition, being, dialectics.

Беневич Г. И. Краткая история «промысла». От Платона до Максима Исповедника

В статье описывается история понятий «промысел» и «фатум» в языческой и христианской философии от Платона до Максима Исповедника. Показывается, что учение Максима — результат синтеза учений о промысле Немесия (который сам был в диалоге с платониками), Евагрия и Ареопагита. Утверждается, что в диаде: «промысел и суд» Максима «суд» занимает место аналогичное месту «фатума» у языческих философов.

Ключевые слова: промысел, фатум, суд, стоицизм, неоплатонизм, христианство.

Benevich G. I. A Brief History of Providence: From Plato to Maximus the Confessor

The article describes a history of «providence» and «fate» in Pagan and Christian philosophy from Plato to Maximus the Confessor. It shows that Maximus' teaching on providence is a result of the synthesis of Nemesius (who himself was in dialogue with the Platonists), Evagrius and Areopagite. It states that in Maximus' dyad: providence and judgment, «judgment» occupies a place analogous to «fate» in Pagan philosophy.

Key words: providence, fate, judgment, Stoicism, Neoplatonism, Christianity

Бирюков Д. С. Тема Божественных энергий как «привходящего» в паламитском учении

В статье исследуется исторический и историко-философский контекст понимания Божественной энергии как привходящего в учении паламитских авторов. Обсуждается влияние Августина на формирование этой темы у паламитов, соответствие концепта «привходящего» у паламитов с его использованием в философии Аристотеля.

Ключевые слова: привходящее, сущность, энергии, изменение

Biriukov D. S. The Issue of Divine Energies as «Accident» in the Palamite Teaching

The paper is devoted to a study of the historical and philosophical context of understanding of the Divine energies as «accident» in the Palamite authors' teaching. It is discussed the Augustine's influence on the development of this theme in the Palamite authors and conformity with the concept of «accident» in Palamite doctrine with its using in the philosophy of Aristotle.

Key words: accident, essence, energies, change.

Брудастова М. А. Христианство Перегрин: к вопросу об отношении киников и христиан

Традиционно считается, что Перегрин Протей до увлечения кинизмом был членом ортодоксальной христианской общины. В данной статье я оспариваю эту позицию, предлагаю и обосновываю версию, что Перегрин был связан с иудео-христианской сектой, основателем которой считается Татиан Ассирианин.

Ключевые слова: Перегрин Протей, римский кинизм, кинизм и христианство, Татиан Ассирианин.

Brudastova M. A. Peregrin's Christianity: On Relation between the Christians and the Cynics

It is usually thought that before his conversion into Cynicism Peregrinus Proteus was a member of an orthodox Christian community. I argue that in fact Peregrin was a prominent member of a Judaeo-Christian sect founded by Tatian the Assyrian.

Key words: Peregrinus Proteus, Cynicism in the Roman World, Cynicism and Christianity, Tatian the Assyrian.

Вдовина Г. В., Мусхелишвили Н. Л. Ментальное слово и внутренняя речь: к концепции мышления в схоластических курсах раннего Нового времени

В зрелой схоластической традиции XVII в. детально прорабатывается та изначально восходящая к Августину идея, что мышление осуществляется в форме внутренней речи, *oratio mentalis*. Элементом внутренней речи служит «слово ума», или «ментальное слово»: *verbum mentis*. Что представляет собой ментальное слово как элемент внутренней речи? Каковы его базовые функции и механизм его продуцирования? Авторы статьи рассматривают эти и другие близкие им вопросы.

Ключевые слова: ментальное слово, внутренняя речь, мышление, схоластический курс, Новое время.

Vdovina G. V., Muskhelishvili N. L. The Mental Word and Inner Speech: On a Conception of Thinking in Scholastic Courses of the Early Modernity

In the mature scholastic tradition of the XVII century, the idea that thinking is being realized in the form of inner speech, *oratio mentalis*, that originally goes back to Augustine is analyzed in detail. A «word of mind» or a mental word, *verbum mentis*, works as element of inner speech. What is a mental word as element of inner speech? Which are its basic functions and mechanism of its producing? The authors of the article examine these and other close matters.

Key words: mental word, inner speech, thinking, scholastic course, Modernity.

Галанин Р. Б. Хайдеггер, софистика, риторика

Статья посвящена интерпретации Хайдеггером тезиса Протагора о «человеке — мере» (Теэтет, 152). Показано, как эта интерпретация отличается от традиционной и как она соотносится с философией Бытия и Времени и другими работами Хайдеггера. Статья проясняет, как риторика — особенно понятия 2ой книги Риторики Аристотеля — была включена в онтологический проект Бытия и Времени.

Ключевые слова: софистика, риторика, Хайдеггер, онтология, язык, бытие.

Galanin R. B. Heidegger, The Sophistry, The Rhetoric

The article deals with Heidegger's interpretation of Protagoras' thesis about Man as the measure of all things (Theaet. 152). It is shown how this interpretation differs from the habitual reading of this passage and correlates with Being and Time' philosophy and some other Heidegger' works. Also the article makes clear how the rhetoric — especially key terms of 2nd book of Aristotle's Rhetoric — was involved into Being and Time's ontological project.

Key words: sophistry, rhetoric, Heidegger, ontology, language, being.

Голбан Н. В. М. Хайдеггер как антиплатоник

В этой статье производится критический анализ хайдеггеровской интерпретации платоновского учения о бытии. Анализ показывает, что в основе ее лежит деструкция опыта самосознания, являющегося, по мнению автора, подлинным источником платоновской теории идей. В статье также разбираются некоторые вопросы, связанные с платоновской концепцией бытия и ее трактовкой немецким философом.

Ключевые слова: преодоление метафизики, забвение бытия, онтологическая дифференция, опыт самосознания, истина, идея.

Golban N. V. M. Heidegger as an Antiplatonist

In this article has been done critical analysis of Heidegger's interpretation of Plato's doctrine of being. On the basis of this interpretation underlies the destruction of experience of self-

consciousness, which is, in author's opinion, a true source of Plato's theory of ideas. Also author examines some questions connected with Plato's doctrine of being and its interpretation by German philosopher.

Key words: overcoming of metaphysics, oblivion of being, ontological differentiation, experience of self-consciousness, truth, idea.

Дёмин Р. Н. Эмбрион как гносеологический субъект: «Гарбха-упанишада», «Федон» и философская мысль древнего Китая

В статье указывается на параллель между представлениями о знании, присущем зародышу, изложенными в «Гарбха-упанишаде» и представлениями о знании до рождения, о которых говорится в «Федоне». Привлекаемый материал позволяет рассматривать зародыш как гносеологический субъект и демонстрирует устойчивый интерес мыслителей различных философских традиций к эмбриологической проблематике.

Ключевые слова: эмбрион, космогония, философия, упанишада, знание.

Demin R. N. The Embryon as an Gnoseological Subject: «Garbha-Upanishada», Plato's «Phaedo» and Philosophy of Ancient China

This article deals with analogy between knowledge of embryo according to «Garbha-upanishada» and knowledge before we were born according to Plato's «Phedon». The author tries to show that ancient thinkers were interested in problems of embryology and in some cases we may look on embryo as an gnoseological subject.

Key words: embryo, cosmogonia, Philosophia, upanishada, knowledge.

Дорофеев Д. Ю. Письма Платона и культурная антропология античной эпистографии

Статья посвящена культурно-антропологическому исследованию античной эпистографии. Автор подчеркивает связь между формами коммуникации и (само) пониманием человека. По мнению автора, античная культура имеет специфические типы писем и особенно важным в этой связи является 7-е Письмо Платона, представляющее уникальный пример автобиографического воспоминания.

Ключевые слова: античная эпистография, Письма Платона, античная культурная антропология, основные типы античной эпистографии.

Dorofeev D. Platon's Epistalae and Cultural Anthropology of Ancient Epistolography.

The article is devoted to cultural-anthropological investigation of ancient epistolography. Author noticed connection between forms of communications and understanding and selfunderstanding of human person. In opinion author, ancient culture has some specific types of Epistalae and especially important is platonic Epistalae № 7 which is unique personal example autobiographical memory.

Key words: ancient epistolography, Platon's Epistalae, ancient cultural anthropology, basic types of ancient epistolography.

Дробышев В. Н. Платон и лектон

Статья посвящена аргументу о забвении, который Платон мог бы противопоставить стоическому лектону.

Ключевые слова: Платон, лектон, различие, небытие

Drobyshev V. N. Plato and Lekton

The Article is devoted to the argument about oblivion, which Plato could oppose the Stoic lektion.

Key words: Plato, lektion, difference, nonexistence.

Душин О. Э. Проблема имени Бога в христианском неоплатонизме: Дионисий Ареопагит, Ансельм Кентерберийский и русское имяславие

Известно, что проблема корреляции имени и вещи была впервые обсуждена в диалоге Платона «Кратил». Этот вопрос был принят в христианском неоплатонизме как многие темы через авторитетные тексты Дионисия Ареопагита. Русское мистическое учение имяславия также привлекло внимание к этой проблеме.

Ключевые слова: христианский неоплатонизм, Бог, имя, традиция, логика, онтологический аргумент.

Dushin O. E. The Problem of Name of God in the Christian Neo-Platonism (Dionysius the Areopagite, Anselm Canterbury and the Russian imyaslavie)

It is well-known that the problem of correlation of name and thing was discussed at first time in Plato dialogue «Cratylus». This question was accepted in the Christian Neo-Platonism as many topics through authoritative texts of Dionysius the Areopagite. Russian mystical teaching of imyaslavie also attracted the attention to this problem.

Key words: Christian Neo-Platonism, God, name, tradition, logic, ontological argument

Журавлева А. С. Проблема повторения: Платон и Лейбниц

В статье обсуждается проблема перерождения души. На основе диалогов Платона «Федр» и «Федон» дается интерпретация идей Лейбница о возможности вечного повторения и механизм этого процесса. Универсальная характеристика и забота о себе рассматриваются в качестве способов выхода из лабиринта повторений.

Ключевые слова: вечное повторение, ограниченность познания и мышления, универсальная характеристика, забота о себе.

Zhuravleva A. S. The Problem of Creation: Plato and Leibniz

The article discusses the problem of eternal recurrence. On the basis of Plato's dialogues, «Phaedrus» and «Phaedo,» we interpret Leibniz's ideas of possibility of eternal repetition and plan of this process. We consider the universal characteristic and the care of the self as methods of escape from labyrinth of repetitions.

Key words: eternal recurrence, limitation of knowledge and thought, universal characteristic, care of the self.

Заиченко Н. А. Измерение феномена «школа»: гуманитарный подход

Автором представлены суждения на тему феномена «школы» с позиций «гуманитарного» подхода. Как выглядит феномен «школа» с точки зрения институциональной экономики, педагогики, социологии, менеджмента, права? Каковы возможности универсального подхода для интерпретации феномена «школа» на языке этих наук? В каком случае можно говорить о школе, как организации, а в каком — как об институте? Называя школу «институтом», мы предполагаем, что речь идет о об определенном укладе, построении жизни организации, где фактор доверия друг к другу членов сообщества позволяет им решать проблемы наиболее оптимальным способом.

Ключевые понятия: институт, организация, правила, прецедент, экзогенность, эндогенность.

Zaichenko N. A. Measuring of the Phenomenon of School: Humanitarian Approach

The paper deals with assertions concerning «school» phenomenon in terms of «humanities» approach. What is «school» phenomenon as regards to institutional economics, pedagogy, sociology, management, law? What is the scope of the «cross functional» approach when talking about the interpretation of «school» phenomenon in terms of these sciences? Calling school an «institute», we imply a certain pattern of building organizational structure where the principal of educational community takes place (with the participation of students, teachers, parents). Such a structure would reinforce value of trust among its members which will facilitate handling any kinds of problems in a most effective way.

Key words: institution, organization, rules, precedent, exogeneity, endogeneity.

Златопольская А. А. Вольтер и Руссо в русской мысли XVIII–XIX века

Статья посвящена сравнительному исследованию восприятия личности и идей Руссо и Вольтера в русской мысли XVIII–XIX вв. Произведения Вольтера и Руссо использовались в размышлениях русских мыслителей о Боге, порядке Вселенной, месте человека в мире, проблеме предустановленной гармонии. Мыслители XVIII — начала XIX века часто противопоставляют антиклерикальные воззрения Вольтера и «религию сердца» Руссо. И в XVIII, и в XIX веке Вольтер воспринимается как разрушитель и в этом качестве противопоставляется Руссо. В целом влияние Руссо глубже воздействия идей Вольтера.

Ключевые слова: Руссо, Вольтер, русская мысль, деизм, христианство, антиклерикализм.

Zlatopolskaya A. A. Voltaire and Rousseau in Russian Thought of XVIII–XIX Centuries

The article is a comparative study of reception of persons and ideas of Rousseau and Voltaire in Russian thought of XVIII–XIX cent. The works of Voltaire and Rousseau were drawn on in deliberations of Russian thinkers about God, the world order, place of man in the world, problem of predestinated harmony. Thinkers of XVIII and early XIX century often oppose anticlerical views of Voltaire and «religion of heart» of Rousseau. Both in XVIII and XIX century Voltaire was conceived as a destroyer and as such opposed to Rousseau. On the whole, influence of Rousseau was deeper than impact of Voltairian ideas.

Key words: Rousseau, Voltaire, Russian thought, deism, Christianity, anticlericalism.

Иваненко А. Ю. Жупел платонизма

Мода на Платона и его популяризация неизбежно рано или поздно выливались в антиплатонизм, в рамках которого акцентировались спорные и неприемлемые моменты учения Платона.

Ключевые слова: Платон, идея, Аристотель, Ницше, Делез.

Ivanenko A. Y. Bugbear of Platonism

Vogue of Plato and popularization of his teaching inevitably developed sooner or later into anti-Platonism that accented debatable and inadmissible moments of Plato's teaching.

Key words: Plato, idea, Aristotle, Nietzsche, Deleuze.

Капилуни С. М. Итальянские гуманисты Ренессанса и его историки: новый взгляд на «чудеса» множественности и природы

Итальянские гуманисты осознали необходимость нового оправдания природы вне традиционных богословских рамок и мест дискуссии. Однако, не в коем случае не представляли это оправдание вне горизонтов христианской веры; и в связи с этим, показали также некую яркую преемственность между средневековой и гуманистической традицией.

Ключевые слова: Ренессанс, Италия, Платон, множественность, природа, разум.

Capilupi S. M. Italian Humanists of the Renaissance and its Historians: A New Vision of «Miracles» of Multiplicity and Nature

Italian humanists realized the necessity of a new justification of nature beyond the traditional theological framework and places of discussion. However, in no case did not present this justification beyond the horizons of the Christian faith, and therefore, also showed a certain continuity between the medieval and the humanist tradition.

Key words: Renaissance, Italy, Plato, Plurality, Nature, Magic, Faith, Reason, The Middle Ages, Continuity.

Караваева С. В. Начало и Первоначало: возможность их различения в контексте античной философии

В докладе рассматриваются различные значения понятия начала в учениях античной философии, выявляя связанные с этим противоречия. Возможно ли уйти от этой проблемы, хотя бы в языке, именуя начало в контексте античной философии — первоначалом.

Ключевые слова: античная философия, первоначало, платонизм.

Karavaeva S. V. The Beginning and First Beginning: Possibility of Discerning Them in the Context of Ancient Philosophy

The report examines various meanings of the term «beginning» in ancient Greek philosophy and addresses the associated contradictions. Is it possible to escape from this problem, at least in terms of language, by naming the «beginning» — the «first principle» in the context of ancient philosophy?

Key words: ancient philosophy, first principle, Platonism

Косых М. П. О «третьем состоянии»

В статье рассматривается «третье состояние», помимо удовольствия и страдания, из платоновского «Филеба». Она нацелена на то, чтобы показать как это состояние может быть постигнуто, описано и достигнуто.

Ключевые слова: Платоновский «Филеб», удовольствие, страдание, «третье состояние», метафорические описания

Kosykh M. P. On a Third Condition»

The article deals with a «third condition», besides pleasure and pain, from Plato' «Philebus». It aims to show how this condition can be conceived, described and attained.

Key words: Plato's «Philebus», pleasure, pain, «third condition», metaphorical descriptions

Крюков А. Н. «Идея», «идеальное» у Платона и Канта

Статья посвящена рассмотрению того, как концепты «идея», «идеальное» функционируют у Платона в его диалогах и у Канта в трех его критиках. Рассмотрен вопрос о «достижимости идеального мира».

Ключевые слова: Платон, Кант, идеализм, идея, трансцендентальная философия, бессмертие души, познание, воля

Krioukov A. N. «Idea», the Ideal» of Plato and Kant

The Article concerns the concepts of «idea» and «ideal» functioning in Plato's dialogs and three critics of Kant. Availability of the ideal world is discussed.

Key words: Plato, Kant, idealism, idea, transcendental philosophy, immortality of the soul, consciousness, will.

Курдыбайло Д. С. Умопостигаемый топос, рождающийся из сущей нелепости

На основании анализа употребления Плотинем слова ἄτοπος реконструируется система представлений об «онтологическом топосе». Хотя он и не имеет в Эннеадах терминологического закрепления, но именно с его помощью вскрывается ряд особенностей неоплатонической онтологии, которые получают мифологическое развитие в учении Прокла о «сверхнебесном месте».

Ключевые слова: онтология, метафизика, топология, место, Плотин, Эннеады, неоплатонизм.

Kurdybaylo D. S. Intelligible Topos Born out of Real Absurdity

Plotinus' usage of the word ἄτοπος is analyzed in order to reconstruct the complex of topological intuitions including the notion of «intelligible topos.» The least is not terminologically represented in the text of the Enneads; however, it becomes a background for developing Neoplatonic ontology, which summit is embodied into the Proclus' mythology of the «superheavenly place.»

Key words: ontology, metaphysics, topology, place, Plotinus, the Enneads, Neoplatonism.

Курдыбайло И. П. Античный космос и христианская мистика в поэзии Данте Алигьери

В статье рассматривается соотношение мотивов античной космологии и традиции христианской апофатки, которая достигает высшего напряжения в последней песни «Комедии», описывающей опыт боговидения Данте. Поэтический язык Данте позволяет выделить специфику его мистического опыта.

Ключевые слова: античная космология, христианская мистика, поэзия, катафатика, апофатика, эпоха Возрождения.

Kurdybaylo I. P. Ancient Cosmos and Christian Mystics in Dante Alighieri's Poetry

The traits of ancient cosmology are being compared with Christian apophatic tradition as it is represented in the least chapter of the Divine Comedy depicting Dante's vision of God. Dante's poetic language reveals the specific characters of his mystic experience.

Key words: ancient cosmology, Christian mystics, poetry, cataphatic theology, apophatic theology, the Renaissance.

Лебедев С. П. Физика и метафизика в философии Платона

В статье рассматривается проблема невозможности внутреннего единства элементов физического и метафизического типов мышления и разные способы ее решения Платоном и Аристотелем.

Ключевые слова: физика, метафизика, диалектика, математика, умозрительное, чувственно воспринимаемое, причины материальные и целевые.

Lebedev S. P. Physics and Metaphysics of Plato's Philosophy

The subject of the article is the problem of impossibility of internal union of elements of physical and metaphysical types of thinking and different ways of its resolving by Plato and Aristotle.

Key words: physics, metaphysics, dialectics, mathematics, notional, perceivable, material and purposeful causes.

Маковецкий Е. А. Порядок человека в диалогах о бессмертии

В статье рассматриваются два диалога о бессмертии души: «Федон» Платона и «О душе и о воскресении» св. Григория Нисского. Один из важнейших смыслов обоих диалогов — утешение. Утешительным оказывается знание таких оснований человеческой природы как словесность, чистота и телесность.

Ключевые слова: Душа, бессмертие, воскресение, тело, Платон, св. Григорий Нисский.

Makovetsky E. A. The Human Order in Dialogues of Immortality

Two dialogues dealing with the definition of soul are considered in the article: Plato's «Phaedo» and «On the Soul and the Resurrection» by st. Gregory of Nyssa. One of the major senses of both dialogues is consolation. Consolatory there is a knowledge of such bases of a human nature as rationality, pureness and a corporality.

Key words: soul, immortality, resurrection, body, Plato, st. Gregory of Nyssa.

Малкова Н. А. Тема семьи и власти в «Повести о Петре и Февронии»

В статье обсуждается вопрос о принадлежности Повести агиографическому жанру и решению в ней темы христианского брака. Идея Повести — онтологическое первенство брака в отношении к политической власти и социальным привилегиям. Особенностью Повести в сравнении с другими житиями святых княгинь Руси является решение темы женского сослужения.

Ключевые слова: святость, брак, власть, агиография, семья, житие.

Malkova N. A. The Family and Power Matter in the «Story of Peter and Fevronia»

In the article, the matter of accessory of the Story to the hagiographical genre is discussed and exposition of the marriage theme analysed. The idea of the Story is ontological priority of marriage with regard to political power and social privileges. The feature of the Story in comparison with other lives of saint princesses of Russia is treating of the theme of women workingfellowship.

Key words: sanctity, marriage, power, hagiography, family, life.

Мальшикин Е. В. Молчание козлов

В статье производится попытка описания того начала, благодаря смешению к которому получается сатирическое. Вычленяются смысловые примитивы этого элемента, указываются места классических текстов, которые требуют присутствия этого элемента.

Ключевые слова: сатирическое, история философии, молчание.

Malyshkin E. V. Silence of the Goats

This article attempts to describe the principle, which produces the satirical. Semantic primitives of this element are described. Article indicates the places of classical texts, which require the presence of this element.

Key words: satirical, history of philosophy, silence

Медведева О. А. Эпизод: бесплодная случайность или поэтический прием? (Платон, Аристотель, М. Кундера)

Статья посвящена роли эпизода в философии творчества Платона, Аристотеля и современного чешского писателя и философа М. Кундера. Сравниваются различные трактовки этого понятия у Аристотеля и М. Кундера, а также рассматривается связанное с ним учение Платона о поэтическом безумии.

Ключевые слова: эпизод, Платон, Аристотель, Кундера, поэтика, случайность, необходимость.

Medvedeva O. A. The Episode: Fruitless Accident or Poetic Means? (Plato, Aristotle, and M. Cundera)

This article is devoted to the role of episode in the theory of creation of Plato, Aristotle and modern czechish writer and philosopher Milan Cundera. The author compares different treatings of this conception by Aristotle and M. Cundera, also contemplates connected with it Plato's theory of poetical insanity.

Key words: episode, Plato, Aristotle, Cundera, poetics, creation, accident, necessity.

Мурский В. В. Философский метод Платона и Фихте

Диалектика Фихте носит ярко выраженный платоновский характер. Однако на Фихте оказала влияние традиция негативного понимания диалектики как логики видимости, восходящая через Канта к Аристотелю.

Ключевые слова: Фихте, Платон, диалектика, метод.

Murskiy V. V. Philosophical Method of Plato and Fichte

Dialectics of Fichte has a pronounced Platonic character. However, Fichte was influenced by the tradition of the negative understanding of dialectics as the logic of visibility, which goes back through Kant to Aristotle.

Key words: Fichte, Plato, dialectics, method.

Ноговицин О. Н. Формальная структура вопроса о возможности практической лжи у Платона и Канта

В статье исследуется формальная структура вопроса о возможности лжи в учениях Платона и Канта; обсуждаются онтологический и логический аспекты данной проблемы.

Анализ проводится на материале диалогов Платона «Софист» и «Политик» и работ Канта по практической философии.

Ключевые слова: мораль, закон, софист, политик, категорический императив, личность, ложь.

Nogovitsin O. N. The Formal Structure of the Possibility of Practical Lie in Plato and Kant.

The article examines the formal structure the question about the possibility of lie in the teachings of Plato and Kant and discusses the ontological and logical aspects of this problem. The analysis is performed on the material of Plato's dialogues «Sophist» and «Statesman» and Kant's works on practical philosophy.

Key words: morals, law, sophist, statesman, the categorical imperative, personality, lie.

Пантелеев А. Д. Сократ в христианских апологиях и мученичествах II–III вв.

В статье рассматриваются упоминания о Сократе в христианских апологиях и мученичествах II–III вв. Фигура Сократа активно использовалась христианами в качестве образа истинного мудреца, гонимого за свои взгляды, но не уступившего несправедливым требованиям, но постепенно Сократ вытесняется в область антикварных и историко-философских отступлений.

Ключевые слова: раннее христианство, Сократ, агиография, апологеты, мученики.

Panteleev A. D. Socrates in the Early Christian Apologies and Martyrdoms (II–III AD)

The article deals with mentions of Socrates in the Apologies and Acta and Martyrdoms of the II–III centuries. The figure of Socrates was intensively used by Christians as an example of the true wise man persecuted for his views. Over time, Socrates is displaced in the area of antique and historical and philosophical excursus.

Key words: Early Christianity, Socrates, hagiography, the apologists, martyrs.

Приходько М. А. Элементы христианской философии культуры в критике античного искусства Татианом Ассирийцем

В докладе, на основе анализа критики античного искусства Татианом Ассирийцем, выявляются основополагающие черты нового христианского культурного сознания. Polemическая позиция апологета рассматривается как результат осмысления культурных реалий жизни античной цивилизации сквозь призму осознания фундаментальных истин открытых христианством.

Ключевые слова: Татиан, апологетика, пайдейя, риторика, античный театр, личность.

Prihodko M. A. The Elements of Christian Culture in the Tatian of Assiria's Critics of Ancient Art

In the report are revealed the basic features of new Christian cultural consciousness, on the basis of the analysis of criticism of ancient art by Tatian the Assyrian. The polemic position of the apologist is considered as the result of understanding of cultural realities of an antique civilization's life through a prism of comprehension of the fundamental truths opened by Christianity.

Key words: Tatian, apologetics, paideia, rhetoric, ancient theatre, person.

Протопопов И. А. Проблема доказательства бессмертия души. От Канта к Платону

Статья посвящена анализу платоновских аргументов бессмертия души как они были положительным образом восприняты Кантом в докритический период его философии, а затем опровергались в его «Критике чистого разума».

Ключевые слова: Платон, доказательство, бессмертие души, докритический период кантовской философии, опровержение.

Protopopov I. A. The Problem of Argumentation for Immortality of Soul. From Kant to Plato.

This article is dedicated to the analysis Plato's arguments for the immortality of the soul as they affirmatively were accepted in pre-critical period Kant's philosophy and then refuted in his Critique of Pure Reason.

Key words: Plato, argumentation, immortality of the soul, pre-critical period of Kant's philosophy, refutation.

Рохмистров В. Г. Бытие и мышление: картезианская критика

Тезис «отца философов» Парменида гласит: быть и мыслить — одно и то же. В новое время Декарт с невероятной отчетливостью, равной истинному откровению Парменида, увидел: *cogito ergo sum* — мыслю, следовательно, существую. Безупречность тезиса Декарта страдает лишь в одном отношении — он утверждает необходимое существование Я, что не очевидно. Взятый максимально чисто, тезис звучит следующим образом — мыслю, следовательно, есть, *cogito ergo est*.

Ключевые слова: Парменид, Декарт, бытие, мышление

Rokhmistrov V. Being and Thinking: Cartesian Critique

The Father of philosophers Parmenides's thesis runs as follows — to be and to think is the same. At New Time Descartes with unbelievable clarity that equals true revelation saw: *cogito ergo sum*. I think, therefore I am. The irreproachable of Descartes's thesis is limited only with regard to claim the necessity of I existing. And this is not obviously. If we take this thesis maximum purely, it'll run as follows — *cogito ergo est*.

Key words: Parmenides, Descartes, being, thinking

Светлов Р. В., Галанин Р. Б. «Мегарский» диалог «Теэтет» и платоновские стратегии определения знания

В статье предложены аргументы в пользу поздней датировки написания «Теэтета»: исторические, содержательные, стиливые. Рассмотрена структура диалога, 6 определений знания, теоретический контекст полемики. Обоснована гипотеза о радикальной смене стратегии в определении знания у позднего Платона.

Ключевые слова: «Теэтет», платонизм, определение знания, логический атомизм, релятивная онтология.

Svetlov R. V., Galanin R. B. «Megarian» Dialogue «Theaetetus» and the Plato's Strategies of the Definition of Knowledge

The article offered arguments in favor of the later dates of writing 'Theaetetus': historic, content, style. The structure of the dialogue, 6 definitions of knowledge, theoretical context of

controversy is discussed here. We prove the hypothesis of a radical change of strategy in the definition of knowledge by later Plato.

Key words: Theaetetus, platonism, definition of knowledge, logic atomism, «relativistic ontology».

Семенков В. Е. Аристотель как первый философ профессионал

Платон и Аристотель задали разные стратегии философствования. Платон предлагал развитие философии через практику устных бесед. Аристотель предлагал развитие философии через практику толкование книг. Стратегия, предложенная Аристотелем, взяла верх, показав свою большую эффективность. Поэтому именно Аристотель может рассматриваться как первый в истории философии философ-профессионал.

Ключевые слова: профессия, навык, интертекстуальность, практика чтения, дисциплина

Semenkov V. E. Aristotle as the first professional philosopher

Plato and Aristotle were asked different strategies of philosophizing. Plato suggested that the development of philosophy through the practice of oral interviews. Aristotle proposed the development of philosophy through the practice of interpretation books. Strategy suggested by Aristotle, has prevailed, showing its high efficiency. Therefore, it is Aristotel can be considered as the first in the history of philosophy, the philosopher-professional.

Key words: profession, skill, intertextuality, reading practice, discipline

Сильян М. С. Становление понятия «интенциональность» и философия блаженного Августина

В статье представлен анализ основных различий позднеантичного и христианского мировоззрения в контексте формирования понятия «интенциональность».

Ключевые слова: христианское богословие, поздняя античность, феноменология, история субъективности

Silian M. S. Becoming of the Intentionality Notion and Philosophy of Augustine the Blessed

The article presents comparative analysis of Christian and late antique worldviews with its basic feature within the context of the problem of intentionality.

Key words: Christian theology, late antiquity, phenomenology, history of subjectivity

Смагин Ю. Е. Философско-научная мысль Нового времени и античное наследие

В данной статье рассматривается вопрос о влиянии античного наследия (Платон, Аристотель и др.) на становление философско-научной мысли Нового времени. Показываются сложные коллизии мировоззрений античности и Нового времени.

Ключевые слова: Античность, Новое время, трансформация, математика.

Smagin Y. E. Modern Times Philosophic and Scientific Thought and Antique Heritage

In this article the question of antique influence (Plato, Aristotel and others) over the formation of Modern Times philosophic and scientific thought is considered. Complicated collisions of Antiquity and Modern Times are pointed out.

Key words: Antiquity, Modern Times, transformation, mathematics.

Сотникова Н. Н. Антидемократические идеи Платона в философско-правовой концепции О. Шпенглера

В статье осмысливается влияние антидемократических идей Платона на философию права О. Шпенглера. О. Шпенглер утверждал, что демократия основана на синтезе денег с политической властью и дальнейшее её развитие приведёт к разрушению национальных государств и уничтожению государственности вообще.

Ключевые слова: Шпенглер, культурфилософия, демократия, право, государство.

Sotnikova N. Antidemocratic Ideas of Plato and Legal Philosophy of Shpengler

The author analyses the influence of the Plato's antidemocratic ideas on the legal philosophy of Shpengler O. Spengler's conception concerning problems of state and law was greatly influenced by Plato's ideas of democracy as «abnormal ruling form». O. Spengler considered that democracy is founded on the synthesis of money and power and that's why it's future development will be marked by ruined nation-state and destroyed political system.

Key words: Shpengler, cultural philosophy, democracy, law, state.

Степанова А. С. К истолкованию замысла диалога «Федр» Платона

Вопрос, который рассматривается в диалоге «Федр» имеет большое значение, поскольку Платон исследовал неожиданную тему: смысл и взаимосвязь устной и письменной речи. Он отметил ценность памяти и воспоминания (анамнесис) для устной речи и роль диалога для них. Вместе с тем термин «анамнесис» (воспоминание) Платон применяет к устной речи, а не к письменной. Основоположения мифологической традиции подверглись серьезным сомнениям, поэтому Платон пытался, как дать логическое обоснование основ древней мифологии, так и встроить его в новое понимание традиции.

Ключевые слова: античная философия, анамнесис, диалог, память, Платон, риторика, устная и письменная речь.

Stepanova A. S. About interpretation of the intention of dialogue «Fedros» of Plato

The question being considered in the dialogue «Fedros» is of great importance because Plato investigated unexpected theme: the meaning of speech and mutual relation of oral and writing. He noted value memory and remembrance (anamnesis) for the oral and role of dialogue for them. Moreover the term «anamnesis» Plato employed for oral, not recording. The basic assumptions of ancient mythology have been seriously called in question; therefore Plato tried both giving logical explanation ground of ancient mythology and building it in the new understanding of the tradition.

Key words: Ancient philosophy, anamnesis, dialogue, memory, Plato, rhetoric, oral and recording speech.

Сяськов Б. Н. Цитаты Пиндара в сочинении Платона «Государство»

В сочинениях Платона встречаются мысли Пиндара относительно ответственности человека перед богами за прожитую им жизнь, о достойном уходе из старости, о нравственном выборе молодым человеком жизненного пути, о влиянии мифологии, поэзии, софистики и риторики, о месте врача в идеальном государстве.

Ключевые слова: загробное воздаяние, Пиндар, Платон, диалог «Государство», нравственность, полис.

Syaskov B. N. Pindar's quotations in the book of Plato «The State»

In the writings of Plato we meet thoughts of Pindar about responsibility of man before the Gods for the lives they lived, decent finishing of the life, moral choices a young man faces choosing the path, influence of mythology, poetry, rhetoric, and sophistry, place of a doctor in the perfect state.

Key words: afterlife retribution, Pindar, Plato, dialogue «The State», morality, polis.

Тимофеева Н. Ю. Сократический характер этики Абеляра

Абеляра называли «Сократом средневековья», потому что учение Сократа оказало значительное влияние на философию Абеляра. В частности, этика Абеляра приобретает рациональный характер. Как и Сократ, Абеляр стремился через разум привести к добродетели. Сами по себе порочные задатки не греховны, а поступки оказываются в моральном смысле нейтральными. Все дело в намерении (*intentio*), поскольку согласие с порочным желанием есть грех. Таким образом, грех представляет собой акт разума. Разум и нравственность в своей основе тождественны. «Только они могут составить счастье человека», — как сказал Сократ.

Ключевые слова: добродетель, благо, знание, зло, грех, намерение, воля, разум.

Timofeeva N. Y. Socratic Nature of Abelard's Ethic

Abelard was called «Socrates of the Middle Ages», because the Socratic doctrine had a significant influence on the philosophy of Abelard. In particular, the ethics of Abelard takes on rational character. Like Socrates, Abelard aspired to lead through the mind to virtue. In itself vicious inclinations aren't sinful, and acts appear morally neutral. It's all about the intention (*intentio*), as consent with vicious desire is a sin. Thus, a sin is an act of reason. The reason and morality is basically the same. «Only they can make the happiness of the person» as Socrates has told.

Key words: virtue, blessing, knowledge, evil, sin, intention, will, reason.

Толстенко А. М. Понятие сущности и силы в учении Филона о Боге

Переосмысливая созерцательно-«поэтический» характер философии Платона и Аристотеля, Филон решающее значение придает действующей причине. С помощью положения о творческих божественных силах Филон осознает сущность Бога как то, что обнаруживает Себя в Логосе и в мире. Несмотря на то что Филон остается преданным иудейской, ветхозаветной учености, его учение о Боге-Логосе воспринималось патристами как первое кредо веры.

Ключевые слова: платонизм, теология, сущность, логос, божественные силы.

Tolstenko A. M. The concept of the essence and virtue in the doctrine of Philo of Alexandria.

Rethinking the contemplative nature of the philosophy of Plato and Aristotle, Philo emphasizes the crucial importance of efficient cause. Appealing to the doctrine of the divine creative powers Philo understands the nature of God as something that reveals itself in the Logos and the world. Despite Philo remained committed to Jewish, Old Testament concepts, his doctrine of God the Logos was seen as the first patristic creed of faith.

Key words: Platonism, theology, essence, the Logos, the divine virtues.

Тыжов А. Я. Рецепция Платоновской философии в историописании Полибия

В статье рассматривается вопрос, связанный с рецепцией историком Полибием философского наследия Платона, а также элементов его стилистики. Платоновские реминисценции у Полибия распадаются на две группы. Первая группа характеризуется упоминанием имени Платона и названий его сочинений; во второй группе философ цитируется анонимно. Специальному рассмотрению подвергается пассаж Полибия (IV, 35), относящийся ко второй группе, смысл которого может быть удовлетворительно истолкован лишь при сопоставлении с местом Платона из II кн. «Государства» Платона (Rep. 366a). На основании сравнительного анализа упомянутых мест предпринимается попытка опровергнуть распространенное в современной науке мнение о поверхностном, идущим из вторых рук, знакомстве Полибия с творчеством Платона.

Ключевые слова: «Всеобщая история» Полибия, «Государство» Платона, философские хрестоматии, «дети детей», наследственная вина.

Tyzhov A. Y. Reception of Plato's Philosophy in Historiography of Polybius

The aim of this article is to explore the ways by which the elements of philosophy and literary style of Plato were appropriated by Polybius. Examples of such adoption may be divided into two main groups. One of them consists of the cases of Plato being referred to either by name or by the title (s) of his work (s). The other group would include allusions and connotations of anonymous nature. In particular, the article deals with the Polybian passage IV,35, which belongs to the latter group. This text may be satisfactorily explained only if compared with Plato's Republic 366a. A collation of this kind would, in turn, give every reason to challenge the widespread opinion that Polybius' knowledge of Plato was merely superficial.

Key words: «General History» of Polybius, «State» of Plato, philosophical chrestomathies, «children of children», hereditary guilt.

Филиппов Г. Г. Камо грядеши, или о недалёком будущем философии

Современная философия зашла в тупик, рассматривая окружающий мир в рамках классических, модернистских и постмодернистских парадигм. Нынешняя стадия энтропийных процессов в природе и обществе обнаружила наглядно и конкретно конечность всей Земной цивилизации. По этой причине на этапе инволюции социума главной проблемой философствования становится антиномия свободы и организованности.

Ключевые слова: тупик философской мысли, инволюция Земной цивилизации, динамический баланс свободы и организованности.

Filippov G. G. Quo vadis, or about Uncertain Future of Philosophy

Modern philosophy reached a deadlock treating the surrounding world in the context of classical, modernistic and post-modernistic paradigms. Present-day stage of entropy processes, both in nature and society, revealed visually and specifically the finiteness of all the world civilization. For this reason at the stage of the socium involution, the central problem of philosophizing will become antinomy of liberties and high degree of organization.

Key words: deadlock of philosophical thought, involution of the world civilization, dynamic balance of liberties and high degree of organization.

Шукин Т. А. Триадология Иоанна Дамаскина в интерпретации Михаила Пселла (на примере 1-й главы трактата «О всеобщем учении»)

Анализ суждений М. Пселла о Троице показывает, что у него имеется иное понимание отношения между Отцом и прочими ипостасями, чем у Иоанна Дамаскина. Как минимум, речь идет о несколько большем наборе абсолютных характеристик, отнесенных к Отцу, нежели к Сыну и Духу.

Ключевые слова: триадология, ипостась, Михаил Пселл, Иоанн Дамаскин.

Schukin T. A. The Triadology of John of Damascus in Interpretation of Michael Psellus (Exemplified by the 1st Chapter of the Treatise On General Teaching)

Analysis of triadological judgments of M. Psellus makes clear that he understands relations between Father and rest hypostases another way as compared to with John of Damascus. At least, we can see a wide set of absolute characteristics related to Father than to Son and Spirit.

Key words: triadology, hypostasis, Michael Psellus, Joah of Damascus.

Янишевская И. В. Молитвослов Мережковских

Новое религиозное сознание — это поиск, часто теоретический. Мережковские постарались перенести своё религиозно-философское творчество в реальность окружающего мира, создав собственную Церковь Третьего Завета. В статье анализируются тексты молитв, употреблявшиеся Зинаидой Гиппиус и Дмитрием Мережковским во время служб.

Ключевые слова: апокалиптика, Третий Завет, новое религиозное сознание, Д. Мережковский, З. Гиппиус, молитва.

Yanischevskaya I. V. The Prayer Book of Merezkovskiys

New religioses consciousness is a theoretical seaching. The Meredgovskiys tried to transpose their religion-philisophical creation into reality of the outside world, constructing their own Church of the Third Testament. The article considers the analysis of the prayers were used by Zinaida Gippius and Dmitriy Merezkovskiy at the time of divine service.

Key words: apocalyptics, Third Testament,, new religious consciousness, D. Merezhkovsky, Z. Hippius, prayer.

Информация для авторов

«Вестник Русской христианской гуманитарной академии» — русскоязычный научный журнал, издающийся с 1997 года. С 2009 года журнал выходит с периодичностью четыре раза в год. В «Вестнике РХГА» публикуются научные статьи, имеющие научную ценность архивные материалы, материалы научных и научно-практических мероприятий, хроника научной жизни.

Присылаемые в редакцию тексты должны соответствовать следующим формальным требованиям: объем от 0,5 до 0,75 а. л., редактор Word, шрифт Times New Roman, размер 12, интервал одинарный, сноски подстрочные (ГОСТ Р 7.0.5–2008), список литературы затекстовый (в конце статьи). Статьи должны сопровождаться аннотацией на русском и английском языках (каждая версия 400–500 знаков), а также списком из 4–6 ключевых слов на русском и английском языках. Авторам необходимо представить о себе следующие сведения: ФИО полностью, ученая степень, ученое звание, место работы, должность, домашний адрес, телефон, адрес электронной почты.

Материалы, не соответствующие описанным требованиям, могут быть отклонены редакционной коллегией без дальнейших разъяснений.

Решение о публикации поступивших материалов принимается редакционной коллегией на основании внутренних и внешних рецензий.

Редакция оставляет за собой право вносить в публикуемые тексты правку, которая не ведет к изменению смысла.

Электронная версия «Вестника РХГА» размещается в Интернете. Представление материала на рассмотрение редакционной коллегии равносильно признанию права редакции на электронную публикацию.

С аспирантов плата за публикацию рукописей не взимается.

К рассмотрению принимаются материалы, присланные на электронный адрес редакции journal.rhga@gmail.com.

Адрес редакции:

Русская христианская гуманитарная академия
Наб. реки Фонтанки, 15. Санкт-Петербург, 191011
Тел. (812)570–02–36; факс 571–30–75
www.rhga.ru

Свидетельство о регистрации средства массовой информации № 35196

Подписной индекс в объединенном каталоге «Пресса России» 40971

Журнал входит в «Перечень ведущих рецензируемых научных журналов и изданий, в которых должны быть опубликованы основные научные результаты диссертаций на соискание учёной степени доктора и кандидата наук» ВАК России и Российский индекс научного цитирования.

**ВЕСТНИК
РУССКОЙ ХРИСТИАНСКОЙ ГУМАНИТАРНОЙ АКАДЕМИИ**

2011. Том 12. Вып. 4

Подписано в печать 21.12.2011. Формат 70×100¹/₁₆. Бумага офсетная. Печать офсетная.
Усл. печ. л. 31,20. Тираж 550 экз. Заказ №

