

ISSN 0134-8655

Историко-
философский
ежегодник

2016

**ИСТОРИКО-
ФИЛОСОФСКИЙ
ЕЖЕГОДНИК**

2016

АНТИЧНАЯ И
СРЕДНЕВЕКОВАЯ
ФИЛОСОФИЯ

ВОСТОЧНАЯ
ФИЛОСОФИЯ

ФИЛОСОФИЯ
НОВОГО ВРЕМЕНИ

СОВРЕМЕННАЯ
ЗАПАДНАЯ
ФИЛОСОФИЯ

РУССКАЯ
ФИЛОСОФИЯ



А К В И Л О Н

INSTITUTE OF PHILOSOPHY
RUSSIAN ACADEMY OF SCIENCES

History of Philosophy Yearbook 2016

MOSCOW
AQUILO Press
2016

ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ
РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК

ISSN 0134-8655

**Историко-
философский
ежегодник**

2016

МОСКВА
Издательство АКВИЛОН
2016

**Историко-философский ежегодник
2016**

Научно-теоретический журнал

Главный редактор: *Н.В. Мотрошилова*

(Институт философии РАН, Москва, Россия)

Ответственный редактор: *М.А. Солопова*

(Институт философии РАН, Москва, Россия)

Ученый секретарь: *К.В. Ворожжихина*

(Институт философии РАН, Москва, Россия)

Редакционная коллегия

М.Ф. Быкова (Университет Сев. Каролины, Роли, США), *Э. Ван дер Зверде* (Радбод-уд-университет, Неймеген, Голландия), *В.В. Васильев* (Московский государственный университет им. М.В. Ломоносова, Москва), *К. Вестфаль* (Босфорский университет, Стамбул, Турция), *Т.Б. Длугач* (Институт философии РАН, Москва), *А.П. Козырев* (Московский государственный университет им. М.В. Ломоносова), *А.Н. Круглов* (Российский государственный гуманитарный университет, Москва), *В.Г. Лысенко* (Институт философии РАН, Москва), *М. Ольшевский* (Институт философии и социологии Польской Академии наук, Варшава, Польша), *А.Э. Савин* (Институт философии РАН, Москва), *Ю.В. Синеокая* (Институт философии РАН, Москва), *А.В. Смирнов* (Институт философии РАН, Москва), *Э.Ю. Соловьев* (Институт философии РАН, Москва), *М.М. Фёдорова* (Институт философии РАН, Москва), *М.Л. Хорьков* (Институт философии РАН, Москва), *А.В. Черняев* (Институт философии РАН, Москва), *М.М. Шахнович* (Санкт-Петербургский государственный университет, Санкт-Петербург), *Ю. Штольценберг* (Университет Мартина Лютера, Галле, Германия).

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

Периодичность: 1 раз в год. Выходит с 1986 г.

Журнал зарегистрирован Федеральной службой по надзору в сфере связи, информационных технологий и массовых коммуникаций (Роскомнадзор). Свидетельство о регистрации СМИ: ПИ № ФС77-61229 от 03 апреля 2015 г.

Подписной индекс в Объединенном каталоге «Пресса России» – 42050

Журнал включен в: Российский индекс научного цитирования (РИНЦ); Ulrich's Periodicals Directory.

Адрес редакции: Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1, оф. 413.

Тел.: +7 (495) 697-91-98; E-mail: histph_yearbook@iph.ras.ru.

Сайт: <http://iph.ras.ru/histph.htm>.

Глубокоуважаемые авторы и читатели Историко-философского ежегодника!

Выпуск ежегодника, который Вы читаете – юбилейный. 30 лет тому назад Институтом философии РАН был учрежден и вышел из печати первый номер нашего издания. Инициатором проекта был академик Теодор Ильич Ойзерман, к которому – как выдающемуся отечественному историку философии мирового класса – мы обращаем свою благодарность.

Авторам историко-философского ежегодника – отечественным и зарубежным – наша особая признательность. «Ежегодник» всегда мог опираться на высококачественные исследования специалистов в историко-философской профессии – на их статьи, переводы, рецензии, к какой бы области историко-философской мысли они ни относились. Благодаря авторам у нас печатались высококачественные исследования мировой истории философии разных регионов мира, причем в охвате историко-философской мысли от ее зарождения до наших дней. Мы старались предоставить печатную трибуну и признанным историкам философии, и более молодым специалистам, добившимся ценных творческих результатов.

Ежегодник, с одной стороны, возник и развивался под благоприятным воздействием перестройки, особенно в области образования и культуры, с другой стороны, необходимо отметить, что предшествующие периоды развития отечественной культуры в условиях идеологического надзора парадоксальным образом привели к накоплению творческого потенциала отечественных философских, в частности историко-философских, исследований. Ведь людям с яркими и честными философскими именами, в сущности, не требовалось перестраиваться, ибо они всегда работали в поле мирового философского опыта. Говорю об этом потому, что «Историко-философский ежегодник» с первых шагов уже обладал – в какой-то мере обладает и сегодня – уникальными возможностями презентовать лучшие достижения мировой и отечественной историко-философской мысли.

Особая благодарность коллегам за то, что портфель редакции никогда не бывает пуст, за их особое уважение к Ежегоднику, а более всего за поддержку нашего издания в весьма трудные для науки последние годы.

Мы сталкиваемся с поистине болезненным, если не губительным для науки противоречием. С одной стороны, на науку, в частности, на научные издания постоянно обрушивается «девятый вал» все новых и новых псевдореформаторских, иногда абсурдных инструкций (их исполнение требует уйму времени, сил, дополнительных сотрудников и т.д.) С другой стороны, исчезли (в нашем случае – академические) издательства, которые брали на себя труд и расходы по опубликованию научных исследований и научных журналов. Фактически и эти расходы, и издательские действия возложены либо на соответствующие исследовательские институты, либо на самих авторов. Но пока мы живы и активны, мы будем выполнять эти функции. Рассчитываем на авторов – дорогих коллег-единомышленников, на их поддержку в нашем общем деле, которое состоит в верности высоким принципам мирового историко-философского исследования.

Неля Васильевна Мотрошилова,
главный редактор «Историко-философского ежегодника»,
доктор философских наук, профессор.

АНТИЧНАЯ И СРЕДНЕВЕКОВАЯ ФИЛОСОФИЯ

Солопова М.А.

кандидат философских наук, старший научный сотрудник Института философии Российской академии наук, Россия, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1. E-mail: msolopova@yandex.ru.

Разумная душа и ее добродетели: к толкованию терминов $\gamma\nu\acute{\omega}\mu\eta$ и $\sigma\upsilon\gamma\gamma\nu\acute{\omega}\mu\eta$ в шестой книге «Никомаховой этики»

Аннотация: Статья посвящена исследованию мыслительных добродетелей в «Никомаховой этике» Аристотеля. Рассмотрено разделение разумной души на части и связанное с ним деление добродетелей на нравственные и мыслительные. Показано, что аристотелевская терминология развивает платоновскую, но при этом термин «мыслительная добродетель» является нововведением Аристотеля. Дан обзорный анализ всех мыслительных способностей, названных в шестой книге «Никомаховой этики», особое внимание уделено группе добродетелей, подчиненных рассудительности ($\phi\rho\acute{o}\nu\eta\sigma\iota\varsigma$). Дается комментарий к фрагменту EN VI, 11, где Аристотель определяет такое качество души, как «понимание» ($\gamma\nu\acute{\omega}\mu\eta$). Обсуждается значение термина, принятое словопотребление, трудности перевода. В заключение автор доказывает, что появление термина «природная добродетель» в конце книги связано с попыткой решения Аристотелем трудности, которую он сам обозначает как единство и множество добродетелей, взаимосвязь добродетелей нравственных и мыслительных.

Ключевые слова: Аристотель, «Никомахова этика», Добродетель, Мыслительные добродетели, Рассудительность, Понимание, Снисхождение, Доброта, Справедливость, Природная добродетель.

Введение. Мыслительные добродетели как добродетели разумной души

Шестая книга «Никомаховой этики» посвящена учению о мыслительных добродетелях ($\delta\iota\alpha\nu\eta\tau\iota\kappa\alpha\acute{\iota}\ \acute{\alpha}\rho\epsilon\tau\alpha\acute{\iota}$), т. е. добродетелях разума ($\delta\iota\acute{\alpha}\nu\omicron\iota\alpha$), или разумной души, – к ним Аристотель обращается после того, как в предыдущих книгах он подробно исследовал нравственные добродетели. В отечественной литературе можно встретить три

варианта перевода термина *διανοητικαὶ ἀρεταί*: мыслительные, интеллектуальные и дианоэтические добродетели¹. Мы будем использовать в данной статье первый из них.

В начале своего рассуждения Аристотель проводит разделение мыслительных способностей, исходя из представления о душе как состоящей из двух частей – обладающей разумом (*λόγον ἔχον*) и неразумной (*ἄλογον*)². Разумная часть души также представлена разделенной на части. Первую из них Аристотель называет «научной» согласно способности познавать предметы неизменные и вечные, существующие необходимо, вторую – «рассуждающей», согласно способности познавать с помощью рассуждения предметы изменчивые и воспринимаемые чувствами. Вопрос о мыслительных добродетелях возникает в связи с поиском наилучших качеств, характеризующих деятельность каждой из двух частей разумной души.

Аристотелевское разделение разумной души на две части можно считать последовательным развитием учения Платона и Древней Академии. Одним из базовых школьных постулатов стала открытая Платоном двоякая деятельность мышления как устремленного к первоначалам и рассуждающего на основании первоначал. Первая способность именуется у Платона умом (*νοῦς*)³, способным созерцать идеи и подниматься вплоть до высшего беспредпосылочного начала (Блага). Другая способность именуется рассудком (*διάνοια*), дискурсивным мышлением, нисходящим в рассуждении от предпосылок к следствиям. На платоновское учение и терминологию во многом опирается Аристотель в шестой книге своей «Этики», приступая к обсуждению добродетелей разумной души. Очевидная преемственность с наследием Платона не должна помешать признать поставленную Аристотелем задачу систематического исследования разумной стороны душевной деятельности и упорядочения специальной терминологии новой и для античной этики, и для античной философии.

¹ Вариант «дианоэтические» является калькой с греческого слова и, строго говоря, не является переводом (используется в издании: *Этика Аристотеля* / Пер. с греч. Э. Радлова. СПб., 1908). Термин «мыслительная добродетель» принят в издании «Никомаховой этики» в переводе Н.В. Брагинской: *Аристотель. Никомахова этика // Аристотель. Соч.: В 4 т. Т. 4. М., 1984.*

² Букв. имеющей и не имеющей разум-*логос*, E.N. VI, 1, 1139a5-7. Однако здесь Аристотель только ссылается на сказанное им ранее в первой книге (E.N. 1102a26–103a7, 1098a3).

³ *Платон. Resp.* VI, 511d2-5.

Большинство терминов, которые встречаются в шестой книге «Этики», не являются языковыми новациями Аристотеля, они хорошо известны по текстам Платона и других философов, а также риторов, поэтов и драматургов. В своем этическом исследовании он опирается на имеющиеся «мнения», в т. ч. на принятое словоупотребление, и исходит из тезиса о том, что этика имеет дело с предметами и событиями, которые могут происходить то так, то иначе, а не всегда одинаково. Следовательно, о них невозможно строгое знание, и от языка этики не следует требовать той же строгости, что от языка логики и математики. Не случайно центральные понятия, обозначающие то или иное проявление интеллектуальной деятельности души, – ум, рассудок, мудрость, рассудительность, понимание ($\nu\omicron\delta\varsigma$, $\delta\acute{\iota}\alpha\nu\omicron\alpha$, $\sigma\omicron\phi\acute{\iota}\alpha$, $\phi\rho\acute{o}\nu\eta\varsigma$, $\gamma\upsilon\omega\mu\eta$), – Аристотелем используются в нескольких смыслах, и, строго говоря, их нельзя перевести одинаково на протяжении даже одного текста «Этики». Важно следить, по крайней мере, за тремя возможными контекстами для выявления значения термина: собственно аристотелевским, платоновским и не-философским (общераспространенным). Одинаковые термины в текстах Платона и Аристотеля по возможности желательно переводить одинаково, подчеркивая преемственность языка одной философской школы. В полной мере это относится к центральному понятию и главной добродетели шестой книги – рассудительности ($\phi\rho\acute{o}\nu\eta\varsigma$).

В заключительных главах шестой книги Аристотель называет и подробно разбирает несколько понятий, тесно связанных с рассудительностью: «здравомыслие», «сообразительность», «понимание», «снихождение», «изобретательность». Каков статус этих добродетелей, на каком основании они сближаются с рассудительностью, будучи как бы ее видами, и все-таки отличаются от нее? В данной статье мы уделим особое внимание одной из этих «второстепенных» добродетелей – «пониманию», $\gamma\upsilon\omega\mu\eta$. Постараемся выяснить, можно ли считать «понимание»- $\gamma\upsilon\omega\mu\eta$ и вместе с ним «снихождение»- $\sigma\upsilon\gamma\gamma\omega\mu\eta$ (термин появляется в связи с определением $\gamma\upsilon\omega\mu\eta$) мыслительными добродетелями, каково значение этих терминов, как лучше перевести их на русский язык. Исследование такой добродетели, как понимание- $\gamma\upsilon\omega\mu\eta$, даст нам повод обратиться к вопросу о взаимосвязи мыслительных и нравственных добродетелей. По нашему мнению, попыткой решения этого вопроса было противопоставление «добродетели как таковой» и «природной добродетели» ($\phi\upsilon\sigma\iota\kappa\acute{\eta}$ $\acute{\alpha}\rho\epsilon\tau\acute{\eta}$), которое мы находим у Аристотеля в конце шестой книги.

Создание термина «мыслительная добродетель»

Аристотель не использует ни одного нового термина в своем исследовании мыслительных добродетелей, кроме, пожалуй, самого термина «мыслительная добродетель» (διανοητικὴ ἀρετή). Действительно, у Платона такого понятия мы не встречаем⁴, хотя именно Платону принадлежит и новое для греческой философии учение о рассудке (δύναμις), и воспринятое Аристотелем подразделение души на части. Когда Платон говорит «добродетель» (ἀρετή), это почти всегда значит «нравственная добродетель», в терминологии Аристотеля⁵. Можно в качестве иллюстрации отметить довольно частое у Платона выражение «добродетель и мудрость» (ἀρετή καὶ σοφία)⁶, где сопоставленная мудрости (знанию) ἀρετή это именно нравственная добродетель.

Однако было у Платона также исключение из этого правила. В диалоге «Кратил» имеются этимологические упражнения по поводу правильности таких имен добродетели, как «рассудительность» (φρόνησις), «сообразительность» (σύνεσις), «понимание» (γνώμη), «знание» (ἐπιστήμη)⁷. Мы видим группу добродетелей, о которых Аристотель будет подробно говорить в шестой книге «Никомаховой этики» как о мыслительных добродетелях. Примечательно, что Платон тоже называет их добродетелями, создав все предпосылки для аристотелевского понятия «мыслительная добродетель».

В свою очередь, можно усмотреть подступы к новому термину в текстах самого Аристотеля. Уже в «Риторике» появляется предварительный его вариант в виде «добродетель разума» (ἀρετή διανοίας),

⁴ Правда, один раз Платон использует прилагательное διανοητικὴ как эпитет движения (Tim. 89a2).

⁵ Если учитывать релевантные контексты, в которых речь идет о человеке и его душевных качествах. Встречаются у Платона и другие контексты. Он может говорить о «добродетели» (арете) животных, например, собак и лошадей («Государство» 335b8), в смысле достоинства и наилучшего состояния их тел для бега или охоты. И Платон подчеркивает, что под добродетелью преимущественно имеет в виду «человеческую добродетель», ἀνθρωπεῖα ἀρετή, 335c4, – т. е. добродетель души, а не «добродетель тела» (Gorg. 479b4, 499d7). Аристотель потом уточнит и трансформирует эти идеи в учение о благах душевных, телесных и внешних.

⁶ Напр.: Платон. Theaet. 145b1, 176c4-5; Resp. 348d2, 350d4, и др.

⁷ Как замечает в диалоге Сократ, таких имен можно было бы привести «целый рой» (Платон. Crat., 411a7-8, пер. Т.В. Васильевой).

когда Аристотель дает определение рассудительности, главной из мыслительных добродетелей «Никомаховой этики»⁸. В ранней «Риторике» *διάνοια* (разум) использовано не в платоновском значении «рассудок» в отличие от «ума»-нуса, но в более широком смысле: разум, мышление, – в отличие от ощущения.

Таким образом, появление нового термина «мыслительная добродетель» в «Никомаховой этике» было последовательным шагом Аристотеля в развитии этической терминологии в направлении, указанном Платоном. Но учения о добродетелях двух видов у Платона не было.

Виды добродетелей и разделение души на части

Если сопоставить тексты двух этик Аристотеля, «Никомаховой» и «Евдемовой», то обнаружится некоторое расхождение по вопросу о том, к какой части души относятся мыслительные добродетели. В «Никомаховой этике» Аристотель дважды (в первой и шестой книгах) говорит о делении добродетелей на два вида, исходя из наличия в душе двух частей. В первой книге сказано, что разумная часть души двойственна: обладающая разумом «как таковым, самим по себе» и «послушная разуму как отцу»⁹; соответственно этому, добродетели делятся на мыслительные и нравственные. Используя в рассуждении новое понятие или выражение, Аристотель, по своему обыкновению, старается пояснить свою мысль с помощью примеров. Так же происходит и в первой книге, когда он сопровождает появление относительно нового термина «мыслительная добродетель» следующими примерами: мудрость, сообразительность, рассудительность (*σοφία καὶ σύνεσις καὶ φρόνησις*). То, что это далеко не полный список, ясно из того, что в качестве примеров нравственных добродетелей приводятся всего две – щедрость и благоразумие. Итак, в первой книге, во всяком случае, и мыслительные, и нравственные добродетели соотнесены с частями обладающей разумом души.

⁸ *Аристотель*. Rhet. I, 9, 1366b20-22: «Рассудительность же есть добродетель разума, благодаря которой мы способны принимать правильные решения относительно названных благ и зол для достижения счастья» (*φρόνησις δ' ἐστὶν ἀρετὴ διανοίας καθ' ἣν εὖ βουλευέσθαι δύνανται περὶ ἀγαθῶν καὶ κακῶν τῶν εἰρημένων εἰς εὐδαιμονίαν*).

⁹ *Аристотель*. E.N. I, 1103a2-3: τὸ μὲν κυρίως καὶ ἐν αὐτῷ, τὸ δ' ὡς περ τοῦ πατρὸς ἀκουστικόν τι.

В шестой книге «Никомаховой этики» сказано несколько иначе: мыслительные добродетели отнесены к обеим частям разумной души, которые называются «научная» (τὸ ἐπιστημονικόν) и «рассуждающая» (τὸ λογιστικόν), а нравственные добродетели – к части неразумной (ἄλογον). Ближе к концу текста книги «рассуждающая» часть превращается в «составляющую мнения» (δοξαστικόν)¹⁰. Эту замену можно было бы объяснить желанием Аристотеля избежать путаницы с платоновским термином, ведь Платон называл λογιστικόν всю разумную душу, а не одну из ее частей¹¹. Правда, после замены новое имя для второй части разумной души – δοξαστικόν – оказалось, по сути, тоже платоновским, ведь Платон в учении о познании систематически проводил различие «знания» (ἐπιστήμη) и «мнения» (δόξα).

Наконец, во второй книге «Евдемовой этики»¹² также говорится о двух видах добродетелей и двух частях души, и здесь мыслительные и нравственные добродетели вместе отнесены к разумной части, разделенной надвое: первая часть «повелевает», другая – «слушается»¹³. Как примеры мыслительной добродетели выступают обладатели соответствующих качеств – человек мудрый (σοφός) или изобретательный (δαινός).

Имена мыслительных добродетелей

На основании всех тринадцати глав шестой книги «Никомаховой этики» составим список всех мыслительных добродетелей, включив в него и упомянутые ранее пять. Аристотель более или менее подробно говорит о следующих связанных с разумом способностях души: наука (ἐπιστήμη), искусство (τέχνη), рассудительность (φρόνησις), ум (νοῦς), мудрость (σοφία), здравомыслие (εὐβουλία), сообразительность (σύνεσις), проницательность (εὐσυνεσία), острота ума (ἀγχίνοια), «понимание» (γνώμη), снисхождение (συγγνώμη), изобретательность (δαινότης). При этом «добродетелями» определенно названы две из

¹⁰ Аристотель. Е.Н. VI, 1140b26 и 1144b14.

¹¹ Платон. Resp., 439d5; 7.

¹² Аристотель. Е.Е. II, 1220a5-12.

¹³ Терминология весьма сходна со сказанным в первой книге «Никомаховой этики», и очевидно зависит от рассуждений Платона о главенстве разумной души над пылкой, напр.: «Способности рассуждать подобает господствовать ...начало же яростное должно ей подчиняться и быть ее союзником» (Resp. 441e4-6, пер. А.Н. Егунова).

перечисленных способностей: рассудительность и мудрость¹⁴. Первая есть добродетель рассуждающей части души, вторая – научной. Как же обозначены остальные? Остальные названы обобщенно «разумными способностями» (μετὰ λόγου ἕξεις).

Однако если мы обратимся к другим книгам «Никомаховой этики», то увидим, что «мыслительными добродетелями» Аристотель называет также изобретательность и сообразительность. Так что у нас есть основание предполагать, что все обсуждаемые в шестой книге понятия, означающие способность мыслить и понимать, являются мыслительными добродетелями. Как известно, добродетель Аристотель определяет как ἕξις (способность, качество души), которая связана с рассуждением (μετὰ λόγου). Но добродетелью является не всякая способность души, а только заслуживающая похвалы (ἐπαινετόν). Аристотель фактически использует этот довод при доказательстве тезиса, что мудрость-софия есть добродетель: мудрых хвалят за их мудрость, а добродетелями мы называем те качества души, которые достойны похвалы¹⁵, – следовательно, мудрость это добродетель.

Разумные способности и мыслительные добродетели

Нравственные и мыслительные добродетели различаются в том отношении, что целью нравственного поступка является достижение блага, а целью мышления – достижение истины. И в начале шестой книги Аристотель говорит, что у души есть пять способов установить истину: искусство, наука, рассудительность, мудрость и ум. Данный ряд понятий однажды уже встречался во «Второй аналитике»¹⁶. Аристотель тогда заметил, что дальнейшее смысловое различие пяти указанных понятий отчасти относится к ведению физики, отчасти – этики.

В «Физике» Аристотель, действительно, достаточно подробно говорит об искусстве, в «Аналитиках» – о науке и уме, в первой книге «Метафизики» – о мудрости и тех, кого называют людьми мудрыми. Наиболее важные составляющие учения об уме излагаются в третьей книге «О душе» и двенадцатой книге «Метафизики», а в «Никомаховой этике» эта тема обозначена лишь в общих чертах. На

¹⁴ Аристотель. E.N. VI, 12, 1144a1-2.

¹⁵ Аристотель. E.N. I, 1103a9-10: τῶν ἕξεων δὲ τὰς ἐπαινετὰς ἀρετὰς λέγομεν.

¹⁶ Аристотель. An.Post., I, 89b7-9.

долю этики остается рассудительность, о которой ранее Аристотель не говорил специально.

Конечно, более важно не то, где Аристотель говорит об этом, но о чем он говорит, т. е. в данном случае: являются ли именами добродетелей эти пять понятий, пять видов деятельности, целью которых является установление истины. Очевидно, что искусство, наука и ум не являются добродетелями. Согласно Аристотелю, мыслительная добродетель – это, во-первых, связанная с рассуждением способность души (μετὰ λόγου ἕξις τῆς ψυχῆς), так что созерцающий ум-нус оказывается выше добродетели по своему определению, поскольку его действие не осуществляется через рассуждение (μετὰ λόγου); к тому же он не может быть назван способностью (ἕξις), будучи по сути своей деятельностью (энергией). Во-вторых, в отличие от науки, мыслительная добродетель как разумная способность должна иметь дело с тем, что происходит «то так, то иначе», о чем можно принимать решение, и направлена на единичное, в то время как наука познает неизменное, вечное и оперирует с общим. В-третьих, в отличие от искусства, мыслительная добродетель есть способность практическая (μετὰ λόγου ἕξις πρακτική), т. е. связанная с человеческими поступками (поступки не отделены от совершающего их человека), тогда как искусство представляет собой способность творческую (μετὰ λόγου ἕξις ποιητική), и созданные с помощью искусства изделия существуют отдельно от их творца.

В итоге кандидатами на звание добродетели из пяти названных способностей, посредством которых душа познает истину, остаются рассудительность и мудрость, добродетели созерцающей и рациональной частей разумной души. Признавая, что мудрость-софия есть наивысшая мыслительная добродетель, Аристотель уделяет ей внимание лишь в той мере, в какой определение ее важно для полноты исследования, центральной частью которого является понятие рассудительности (φρόνησις). Обсуждению рассудительности посвящены пятая, восьмая и девятая главы шестой книги.

Тезисно учение Аристотеля о рассудительности сводится к следующим положениям. Рассудительность подчинена мудрости как деятельность, направленная на поиск средств достижения цели; мудрость же устанавливает эти высшие цели. Рассудительность имеет дело со сферой человеческих благ, с пониманием вещей, которые происходят по-разному, в зависимости от целого ряда обстоятельств, и как лучше вести себя в этих обстоятельствах, устанавливает рассу-

дительность. Рассудительные люди должны уметь посоветоваться и принять оптимальное решение, как нужно поступить. Рассудительность направлена на единичное, на конкретные поступки конкретных людей. Рассудительным нельзя стать в юном возрасте, подобно математике, потому что для рассудительности важен жизненный опыт, который приходит с годами, математик же оперирует с абстрактными понятиями, которые можно сравнительно быстро выучить.

Рассудительность устанавливает цель для нравственного поступка, пролагает путь к счастью как наивысшей нравственной ценности. Рассудительными люди становятся благодаря обучению, и за свои успехи на пути к обретению рассудительности они достойны похвалы. В зависимости от того, какие задачи будет решать рассудительный, – будут ли это задачи, достижимые в частной или в политической жизни, – понятие рассудительности раскрывается через ряд понятий, которые можно истолковать как виды рассудительности.

Добродетели, подчиненные рассудительности

Начиная с десятой главы шестой книги Аристотель обсуждает ряд добродетелей, подчиненных рассудительности: здравомыслие (εὐβουλία), сообразительность (σύνεσις), «понимание» (γνώμη).

Здесь не лишне будет еще раз вспомнить о том, что учение Аристотеля о рассудительности как мыслительной добродетели основано на определенном понимании структуры души. Главных мыслительных добродетелей две, потому что частей души, связанных с разумом, две. Но упомянутые выше способности с дальнейшим подразделением души на условные «части» никак не связаны, все они соотносены с той же частью души, что и рассудительность. По существу, это виды рассудительности, ее проявления в разных ситуациях. Можно было бы назвать их «частными» добродетелями, или «подчиненными», хотя у Аристотеля такого термина нет¹⁷.

¹⁷ Идея Аристотеля выделить группу добродетелей, подчиненных некоей главной добродетели, впоследствии была развита в Стое. Стоики учили о четырех главных добродетелях, а прочие добродетели выстраивали в цепочки, возглавляемые одной из четырех главных: разумностью, мужеством, справедливостью или здравомыслием. Доксографы засвидетельствовали термины «главные» (πρώται) и «подчиненные» (ὑποταγμένα) добродетели (SVF III 264–265, Фрагменты ранних стоиков. Т. III. Ч. 1. М., 2007. С. 101–102).

Почему частных мыслительных добродетелей должно быть именно столько? Надо признать, что критериев, определяющих число подобного рода добродетелей, у Аристотеля нет, – кроме языковых. Он исходит из того, что некоторое понятие в языке существует, – ровно то же делает Платон в «Кратиле», когда начинает свое исследование «правильности имен». Вообще говоря, нельзя с уверенностью утверждать, что Аристотель исчерпал весь возможный запас мыслительных добродетелей, но также не заметно, что для Аристотеля представлял интерес вопрос о том, сколько этих добродетелей существует. Он выявил, назвал и разъяснил все наиболее распространенные понятия, и для целей его исследования сказанного было достаточно.

Итак, каждое новое понятие Аристотель связывает с распространенным словоупотреблением, неизменно отмечая: «как говорят», «так называемая». После указания на языковой узус Аристотель отграничивает новое понятие от других, ранее обсуждавшихся, и показывает, что оно не тождественно ни одному из них, следовательно, имеет все основания рассматриваться самостоятельно. Наконец, в-третьих, он дает определение новому понятию, подчеркивая всякий раз, что оно является разумной способностью (ἔξις μετὰ λόγου), далее уточняя, какой именно.

Так, обращаясь к понятию «здравомыслие» (εὐβουλία, способность дать хороший совет, принять правильное решение) Аристотель указывает на то, что 1) глаголы «исследовать» и «обсуждать, принимая решение» (βουλεύεσθαι) – это глаголы разные, не совпадающие по своему значению, следовательно, εὐβουλία как способность вести подобные обсуждения, нацеленные на практическое действие, представляет собой самостоятельную способность. 2) Здравомыслие не знание, не мнение и не внезапная догадка. 3) Здравомыслие есть разумная способность, и ее задача – находить приемлемые, пригодные для достижения некоей цели средства, понимание же того, в чем состоит цель, относится к ведению рассудительности.

Рассуждение о сообразительности (σύνεσις) и проницательности (εὐσύνοεσις) включает те же основные шаги. Во-первых, Аристотель обращает внимание на традицию словоупотребления и отмечает, что вместо «понять» (μανθάνειν) часто говорят «сообразить» (συνιέναι). Во-вторых, отличает сообразительность от других способностей: от науки, мнения и от конкретных знаний (каковы медицина или геометрия). В-третьих, подчеркивает практический характер этого знания: сообразительность связана с конкретными вещами, о которых

можно совещаться, ибо они могут происходить то так, то иначе. Но сообразительность не тождественна рассудительности, ведь последняя предписывает, что делать, а сообразительность не предписывает, а только высказывает суждение (κρίνει).

После здравомыслия и сообразительности Аристотель обращается к добродетели, чье имя с трудом можно перевести с древнегреческого на русский без потерь – к «пониманию» (γνώμη). Определяя, что такое «гноме», он привлекает не менее богатые смыслом и историей использования в письменной и устной речи слова: συγγνώμη и ἐλεεικέα. Чтобы лучше понять содержание этого рассуждения Аристотеля из «Никомаховой этики» и значение трех терминов, разберем текст подробнее.

Аристотель о «понимании». Комментарий к E.N. VI, 11, 1143a19–24

Вначале сделаем одно предварительное замечание по поводу принятого в критических изданиях разделения текста на главы. Согласно большинству издателей и переводчиков «Никомаховой этики»,¹⁸ одиннадцатая глава шестой книги начинается со строки 1143a19 (Ἦ δὲ καλούμενη γνώμη, etc. – «Так называемое понимание...»). Иначе поступает Ф. Дирльмайер¹⁹, начиная главу со строки 1143a25 (Εἰσὶ δὲ πᾶσαι αἱ ἕξεις εὐλόγως εἰς τὰὐτὸ τείνουσαι – «Разумеется, все эти душевные качества направлены к одному и тому же...»). Желание поправить принятую рубрикацию текста связано с тем, что в первом случае короткое рассуждение о *гноме* начинает новую главу, после чего начинается обсуждение другой темы – о единстве большинства мыслительных добродетелей. А если начало главы передвинуть, что и представляется обоснованным, то параграф о «понимании» будет завершать главу, посвященную трем подчиненным рассудительности добродетелям: здравомыслию, сообразительности и пониманию. Прочитаем фрагмент одиннадцатой главы²⁰:

¹⁸ Aristotelis Ethica Nicomachea / Rec. I. Bywater. Oxford, 1894 (repr. 1962); *Aristotle. The Nicomachean Ethics / With an English Translation by H. Rackham*. Cambridge (Mass.); London, 1934 (repr. 1994); *Аристотель. Никомахова этика / Пер. Н.В. Брагинской // Аристотель. Соч.: В 4 т. Т. 4. М., 1984.*

¹⁹ *Aristoteles. Nikomachische Ethik / Übers. und komm. V. F. Dirlmeier*. Berlin, 1960.

²⁰ В рубрикации текста следуем изданию Дирльмайера; а также нашему изданию «Евдемовой этики» в 8 кн., с включением трех средних книг, совпадающих с

E.N. VI, 11, 1143a19–24. Ἡ δὲ καλουμένη γνώμη, καθ' ἣν συγγνώμωνας καὶ ἔχειν φαμέν γνώμην, ἡ τοῦ ἐπιεικοῦς ἐστὶ κρίσις ὀρθή. σημεῖον δέ· τὸν γὰρ ἐπιεικῆ μάλιστα φαμέν εἶναι συγγνωμονικόν, καὶ ἐπιεικὲς τὸ ἔχειν περὶ ἓνια συγγνώμην. ἡ δὲ συγγνώμη γνώμη ἐστὶ κριτικὴ τοῦ ἐπιεικοῦς ὀρθή· ὀρθή δ' ἡ τοῦ ἀληθοῦς.

Итак, Аристотель начинает обсуждение очередной добродетели с отсылки к устоявшейся языковой норме: «так называемая γνώμη», ἡ καλουμένη γνώμη. Что более важно, он тем самым уточняет значение γνώμη: речь пойдет о γνώμη в узком смысле, при том что у этого слова весьма широкий спектр значений. В наиболее общем значении γνώμη это разум, разумная способность, знание, понимание (от γιγνώσκω – познавать, понимать). Слово хорошо известно в предшествующей Аристотелю философской традиции по текстам Гераклита²¹, Демокрита²², Платона. У Платона термин γνώμη встречается, например, в противопоставлении знания и мнения²³, хотя более привычно было бы видеть в подобном контексте ἐπιστήμη. В «Кратиле» Платон предлагает довольно изобретательную этимологию для γνώμη: «Если угодно, «понимание» (γνώμη), судя по всему, означает рассмотрение возникновения (γονῆς σκέψις καὶ νόμησις), поскольку «рассматривать» и «понимать» – одно и то же»²⁴. Имеет или не имеет это отношение к действительной истории словообразования, читатель «Кратила» может сделать из сказанного вывод о том, что γνώμη, как и φρόνησις (рассудительность), есть познание предметов земных и изменчивых.

Но в «Никомаховой этике» Аристотель будет говорить о γνώμη в другом смысле слова. Он поясняет, что его интересует такая *гноме*, которая образует одну терминологическую группу вместе с выражениями, имеющими хождение в практике судопроизводства: «иметь мнение» (ἔχειν γνώμην), «оказывать снисхождение» (ἔχειν συγγνώμην, быть снисходительными: συγγνωμονικοί), «заслуживающий снисхождения» (συγγνώμης ἄξιος). Было известно и другое устойчивое словосочетание в судебной практике: «написать гному» (γνώμην γραφεῖν), где γνώμη значит письменно оформленное постановление суда или

«Никомаховой»: *Аристотель*. Евдемова этика. М., 2005.

²¹ *Гераклит*, DK22 B41 (Разум, который один управляет всей Вселенной); B78 (человек не обладает мудростью, а божество обладает).

²² *Демокрит*, DK82 B11 (фрагмент о ясном и темном виде познания).

²³ *Платон*. Resp. 476d5-6.

²⁴ *Платон*. Crat. 411d6-7, пер. Т.В. Васильевой.

обращение в суд. Но γνῶμη в этом значении не имеет отношения к исследованию мыслительных добродетелей, хотя тоже встречается в текстах Аристотеля²⁵.

Контекст рассуждения Аристотеля: судебное красноречие

В устойчивом словосочетании «иметь мнение» (ἔχειν γνῶμην) γνῶμη значит понимание того, кто судит (например, гражданин, избранный в суд присяжных), – это его мнение, на основании которого он выносит решение о виновности или невиновности. В этом значении гноме можно было бы сопоставить с термином «внутреннее убеждение», принятым в современном судопроизводстве. Многочисленные примеры использования стандартных выражений «иметь мнение», «оказывать снисхождение» и «просить о снисхождении» можно найти в речах знаменитых афинских ораторов и софистов V в. до н. э., которые служат тем контекстом, в рамках которого рассуждает Аристотель. Как мы увидим, о снисхождении не всегда говорится применительно к ситуации судебного разбирательства. Произносящий публичную речь оратор или участник философского диалога может использовать это выражение как риторический прием для того, чтобы просить слушателей не судить его слишком строго и простить некоторые недочеты.

Лисий (445–380 до н. э.). Из речей афинского ратора Лисия приведем в качестве иллюстрации лишь два примера из более чем десятка: «Против Андокида», 14, 5: «Не одинаковое суждение следует иметь (γνῶμην ἔχειν) об отрицающих свою вину и о сознающихся в ней». «Против Эхекрата», 7, 1: «Сюда сошлись все государственные деятели не за тем, чтобы слушать нас, но за тем, чтобы узнать ваше мнение (γνῶμην) о подсудимых».

Продолжают ряд терминов из словаря правосудия «судящие снисходительно» (συγγνώμονες, συγγνώμονικοί) и «проявлять снисхождение» (συγγνώμην ἔχειν). Проявляют снисхождение в ходе суда над теми правонарушителями, которые имеют какие-то смягчающие обстоятельства, например: преступление было совершено случайно, по ошибке, по неведению, по принуждению и т. п.). Обвиняемый, со

²⁵ В «Афинской политике» имеются стандартные формулы: «Аристион внес письменное предложение», «Пифодор внес письменное предложение». Здесь «письменное предложение» – гноме.

своей стороны, может просить суд о снисхождении, при этом он должен привести доводы в свою пользу. Судьи могут признать эти доводы достойными для оказания снисхождения или пренебречь ими.

У того же Лисия находим эти значения в изобилии. С.И. Соболевский, переводчик речей Лисия, обычно передает συγγνώμην ἔχειν как «оказать снисхождение», «простить», «извинить». Приведем два примера: 1) из «Речи о конфискации имущества у Никиева брата»: «Если бы вы видели, господа судьи, что конфискуемое ими имущество идет на пользу государства, то я извинил бы это (συγγνώμην ἂν εἶχομεν)»²⁶; 2) из «Речи против Филона при его докимасии»: «Во всем мире установился такой обычай, – обычай справедливый: за одно и то же преступление человек всего более сердится на того, кто всего более имеет возможности не совершать его, а бедному или физически слабому прощает (συγγνώμην ἔχειν), предполагая, что он совершает проступок против воли»²⁷.

Обратившись к наследию афинского оратора и педагога **Исократ** (436–338 до н. э.), мы имеем возможность убедиться, что о снисхождении могла идти речь не только в стенах суда как об этапе вершения правосудия и восстановления справедливости. В его текстах мы нередко можем встретить стандартное риторическое обращение оратора к публике: не судить строго за недочеты, проявить снисхождение. Так, в «Панегирике» читаем: «Прошу, пусть мне не оказывают снисхождения, но презирают и осыпают насмешками»²⁸, в «Панафинейской речи»: «Теперь же мне ничего другого не остается, как только, попросив снисхождения к моей старости за забывчивость и многоречивость... возвратиться к тому месту моей речи, после которого я впал в это многословие»²⁹. Конечно, у Исократы немало примеров использования выражения в уже знакомом нам и указанном Аристотелем судебном контексте, в частности, в речи «Об обмене имуществом»: богатство в наше время опаснее преступления, сетует оратор, ведь за преступление «могут оказать снисхождение или не очень строго наказать», а за богатство наверняка погубят³⁰.

²⁶ Лисий. О конфискации имущества у Никиева брата, 20,2.

²⁷ Лисий. In Philonem, 11,6, 12,1.

²⁸ Исократ. Panegyricus (Orat. 4), 14,5: παρακελεύομαι μηδεμίαν μοι συγγνώμην ἔχειν, ср. Antidosis (Orat. 15), 9, 3; 51, 4.

²⁹ Исократ. Panathenaicus (Orat. 12), 88, 4, ср. 101,6.

³⁰ См. Исократ. Antidosis (Orat. 15), 160, 5; ср. т.ж.: Исократ. Areopagiticus (Orat. 7), 27,2: μηδεμίᾱς συγγνώμης τυγχάνειν, не достойны снисхождения.

Можно отметить, что в одном случае речь идет о справедливости: оказать снисхождение – значит вынести судебное решение по справедливости, а в другом речь идет об оказании уважения, об одобрении: оказать снисхождение – значит морально поддержать оратора, не относиться к нему с пренебрежением. В обоих случаях оказывающий снисхождение «судит», – но в разных смыслах.

Софист **Антифонт** (480–411 до н. э.) в одной из речей указывает на смягчающее обстоятельство, которое заслуживает снисхождения: если проступок совершен недобровольно, можно за него строго не наказывать и оказать снисхождение, ведь он совершен случайно, а не по злему умыслу. Но проступок добровольный и сознательный прощать не следует³¹.

И Платон говорит о снисхождении точно в таком же смысле, в каком говорят Антифонт и Лисий. Например, в диалоге «Федр» поступки недобровольные, и потому достойные снисхождения, противопоставлены поступкам добровольным, преднамеренным³². Примеров множество. Несомненно, Аристотелю было на что сослаться, когда он уточнял значение понятия «гноме» в связи с выражением «оказать снисхождение».

В «Никомаховой этике» неоднократно говорится о снисхождении и достаточных поводах для его применения, и указывается главное основание – произвольный и непроизвольный характер проступков. «Поступки, совершенные не только в неведении, но и по неведению, заслуживают снисхождения» (συγγνωμονικά)³³. В третьей книге он отмечал, что за произвольные страсти и поступки хвалят либо осуждают, а к непроизвольным относятся со снисхождением, а иногда даже с жалостью³⁴.

Таким образом, трактовка Аристотелем «снисхождения» находится в согласии с многолетней традицией, зафиксированной в письменных источниках, сохранивших авторитетные образцы ораторского

³¹ *Антифонт*. De caede Herodis, 92, 1-5 Gernet.

³² Платон. Федр, 233c4.

³³ *Аристотель*. E.N. V, 1136a5слл.

³⁴ *Аристотель*. E.N. III, 1109b32; ср. тж.: III, 1110a24: «Некоторые поступки не достойны похвалы, но заслуживают снисхождения, когда человек совершает недолжное из-за таких обстоятельств, которые пересиливают человеческую природу и которых никто не мог бы вынести»; 1111a2: «в этом заключены основания для жалости (ἔλεος) и снисхождения (συγγνώμη), так как именно в неведении о каком-либо из обстоятельств и поступают непроизвольно».

искусства и судебного красноречия. Значение слова не изменилось и во времена Аристотеля. Так, **Демосфен** (384–322 до н. э.)³⁵ говорит, что не следует оказывать снисхождения тем, кто действовал злонамеренно при исполнении должностных обязанностей, но за личные ошибки и оплошности строго судить не следует. Важно, что принять решение об оказании снисхождения можно только непосредственно в ходе судебного заседания, заранее прописать снисхождение как норму закона невозможно. Не менее важно, что во всех подобных случаях речь не идет о раскаянии, оно не принимается во внимание. Снисхождение оказывают те, кто судит, оценивая только факты, существо дела. Когда во внимание принимаются также и чувства, в том числе раскаяние, выражение сожаления, эмоционального переживания со стороны обвиняемого, в таком случае судьи проявляют скорее сострадание и жалость (ἔλεος), милость (χάρις), но не снисхождение.

Понятно, почему имеется основание говорить о «понимании» как особой мыслительной добродетели, разновидности рассудительности, – это особый склад ума, умение рассуждать, решая конкретные практические задачи, значимые для жизни полиса.

Оказание снисхождения: нарушение или восполнение закона?

Помимо сказанного о принятом словоупотреблении в практике судебного, показательного и прочего красноречия, следует учесть, что в определении из шестой книги «Этики» содержится отклик на платоновское замечание относительно правомерности оказания снисхождения. Платон в «Законах» утверждает, что снисхождение вредит законности: «Добрый и снисходительный (ἐπιεικὲς καὶ σύγγνωμον) наносят ущерб совершенству и строгости [закона], если судят вопреки правосудию (παρὰ δίκην τὴν ὀρθήν)»³⁶. Аргументы Платона сводятся к

³⁵ *Демосфен*. De falsa legatione (Or. XIX), 182, 6: «Если Эсхин в качестве частного лица сказал какой-нибудь вздор и совершил проступок, не относитесь к этому слишком строго, оставьте его в покое, будьте снисходительны (μὴ σφόδρ' ἀκριβολογήσῃσθε, ἔασατε, συγγνώμην ἔχετε), но если он в качестве посла умышленно обманул вас с корыстной целью...» и т. д. Пер. С.И. Радцига.

³⁶ *Платон*. Nom. 757e1-3. Этому месту из «Законов» в наиболее авторитетном русском переводе не повезло, смысл фразы оказался несколько затуманен: «Ведь пристойная снисходительность при своем осуществлении вопреки надлежавшей справедливости оказывается нарушением строгого совершенства» («Законы», пер. А.Н. Егунова // Платон. Собр. соч. Т. 4. С. 208)..

следующим тезисам: искусство управления государством должно уметь по справедливости уравнивать способности граждан, которые от природы не равны; в связи с этим возникают ситуации, когда следует оказать снисхождение, смягчить наказание и пойти против буквы закона, – подобная практика может вызвать народные волнения и привести к внутренним конфликтам. Поэтому, по мысли Платона, разумно использовать для руководства большинством и другое средство для уравнивания возможностей – жребий. Можно сказать, Платон предлагает по возможности исключить человеческий произвол.

Со своей стороны, Аристотель подчеркивает, что снисхождение (συγγνώμη) не противоречит закону. Он определяет снисхождение как правильную гному, т. е. правильное решение (γνώμη ἐστὶ κριτικὴ ὀρθή), которое выносит судящий доброжелательно (ἐπιεικῆς). Речь идет о понимании духа закона, а не только его буквы. Такое понимание требуется проявить при всяком применении общего правила, каковым является закон, к частному поступку отдельного человека.

Соответствующая добродетель носит имя ἐπιεικεία, и она является видом справедливости. Не случайно все разъяснения о значении понятия «снисхождение» были сделаны Аристотелем не в шестой книге, а в пятой и третьей, где шла речь о справедливости и добровольных и недобровольных поступках.

«Понимание» vs. «совесть»

В заключение предложим перевод всего обсуждаемого фрагмента: «Так называемое понимание, которое имеется в виду, когда говорится об «оказывающих снисхождение» или «имеющих свое мнение», то оно представляет собой верное решение, вынесенное доброжелательным судьей. Вот подтверждение: мы говорим, что доброжелательному более всего свойственно быть снисходительным, и быть доброжелательным – значит оказывать снисхождение в известных случаях. Снисхождение – это верное судебное решение, верно же решение по истине» (VI, 11, 1143a19–24).

Данное место шестой книги вызывает у переводчика желание сохранить в переводе на русский однокоренные по-гречески слова: γνώμη, συγγνώμη, συγγνωμονικόν. Эта сверх-задача была осуществлена в переводе «Никомаховой этики» проф. Н.В. Брагинской³⁷. В ре-

³⁷ Аристотель. Никомахова этика // Аристотель. Соч.: В 4 т. Т. 4. М., 1984. Перевод всего фрагмента: «Так называемая совесть, которая позволяет называть

зультате возникло «гнездо терминов»: совесть ($\gamma\nu\acute{\omega}\mu\eta$), имеющий совесть ($\gamma\nu\acute{\omega}\mu\eta\nu \acute{\epsilon}\chi\omega\nu$), совестливый ($\sigma\upsilon\gamma\gamma\omega\mu\omicron\nu\iota\kappa\acute{o}\varsigma$), иметь совестливость ($\sigma\upsilon\gamma\gamma\omega\mu\eta\nu \acute{\epsilon}\chi\epsilon\iota\nu$). Приходится признать, что без потерь перевести эти термины невозможно, и приходится чем-то жертвовать.

В первом опыте перевода данного места «Этики» на русский язык, осуществленном Э. Радловым, в жертву был принесен смысл рассуждения Аристотеля, потерянный безвозвратно из-за неадекватной и очень расплывчатой терминологии. Понятие $\gamma\nu\acute{\omega}\mu\eta$ было переведено как «осмысленность», в силу которой «мы людей называем осмысленными и обладающими смыслом»³⁸. Здесь, конечно, не понятно, о чем говорит Аристотель.

Но и появление термина «совесть», по-видимому, не является лучшим решением, ведь эта терминология интерпретирует текст Аристотеля в свете опыта более поздней культурной традиции (даже если не связывать понятие совести исключительно с христианством). Его появление в рассуждении Аристотеля вводит в заблуждение. Назовем два момента. Во-первых, совесть, как представляется, предполагает осознание собственной вины, суд над самим собой, но у Аристотеля речь идет только о суде над другими. Во-вторых, $\gamma\nu\acute{\omega}\mu\eta$ не предполагает чувства раскаяния и стыда ни у одной стороны судебного процесса. Судья оценивает, по каким причинам был нарушен закон, и эта способность понять и составляет его добродетель как судьи, – его разум, зрелость его понимания, его $\gamma\nu\acute{\omega}\mu\eta$. Наконец, немало важно, что Аристотель не говорит в шестой книге «Этики» о чем-либо новом, не известном его предшественникам. Но так можно было подумать, когда в переводе Аристотеля мы встречаем слово «совесть» и «совестящийся» там, где другие авторы в русском переводе об этом не говорят. Мы могли убедиться, что в сочинениях авторов одного с Аристотелем интеллектуального кругозора и одного времени не встречается попыток перевести *гноме* или *сюнгноме* как со-

людей совестящимися и имеющими совесть, – это правильный суд доброго человека. Это подтверждается [вот чем]: доброго мы считаем особенно совестливым, а иметь совестливость в иных вещах – это свойство доброты. Совестливость же – умеющая судить совесть доброго человека, причем судить правильно, а правилен [этот суд], когда исходит от истинно [доброго человека]» (С. 184–185). Ср. также: *Брагинская Н.В.* Комментарии // Аристотель. Соч. Т. 4. С. 728.

³⁸ Цит. по: *Аристотель.* Этика. Политика. Риторика. Поэтика. Категории. Минск, 1998. С. 277–296.

весть, потому, что о совести в данном случае речи не идет. В философской и риторической прозе IV в. до н. э. имелись предпосылки для формирования понятия, но все же Аристотель не был тем автором, который впервые ввел его в обиход.

Впрочем, для истории перевода в качестве исторического экскурса можно принять во внимание, что известно значение «совести», «судящий по совести» применительно к другому слову, использованному Аристотелем в своем определении *гноме*. Это слово – ἐλιείκεια (доброта), а, соответственно, обладающий этим качеством – ἐλιείκῆς (добрый, доброжелательный). В старом гимназическом словаре Вейсмана³⁹ однажды встречается перевод «судящий по совести» для ἐλιείκῆς, но надо сказать, что в других авторитетных словарях мы не находим такого значения, так что можно считать, что данная модернизация была признана излишней. Что же значит «доброта» и судья «добрый»?

Доброта и справедливость

Согласно школьным академическим «Определениям», ἐλιείκεια это преуменьшение предписанного законом и полезного⁴⁰. Аристотель в «Никомаховой этике» рассуждает об этом виде справедливости в русле школьной традиции: ἐλιείκεια это преуменьшение строгости, уступка, поиск оснований для снисхождения при наличии смягчающих обстоятельств.

Вообще говоря, Аристотель использует понятия ἐλιείκεια и ἐλιείκῆς в двух смыслах: 1) в более широком смысле это синоним для «добродетели» и «добродетельных», противопоставляется «дурным», «порочным», 2) в более узком смысле это доброжелательный, справедливый. После Аристотеля в эллинистический период последнее значение все определеннее сближается именно с добротой⁴¹.

³⁹ Вейсман А.Д. Греческо-русский словарь. Изд. 5-е. СПб, 1899. С. 487.

⁴⁰ *Plat.* Def. 412b8. В отечественном издании сочинений Платона это место из «Определений» переведено удивительно неудачно: «Хладнокровие – жертвование правом и пользой» (пер. С.Я. Шейнман-Топштейн, *Платон. Собрание соч.*: в 4 т. Т. 4. М., 1994. С. 617).

⁴¹ В трактате «О добродетелях и пороках», принадлежащем перу анонимного автора Перипатетической школы, «снисхождение» перечислено в ряду таких качеств, как «доброта» (χρηστότης), «доброжелательность» (εὐγνώμοσύνη), «надежда на лучшее» (ἐλπίς ἀγαθή), *De virtutibus et vitiis* / Ed. I. Bekker // *Aristotelis opera*. Vol. 2. Berlin, 1831 (repr. De Gruyter, 1960), 1251b33. В других текстах

Добропорядочность-ἐπιείκεια во втором более специальном значении, как синоним справедливости, и использовано в шестой книге «Никомаховой этики» в определении снисхождения и снисходительного. Подробнее об этом виде справедливости, как о высшей ее форме, у Аристотеля сказано в «Риторике» 1374b18слл.; 1402b10. Здесь Аристотель разъясняет, что в законодательстве всегда имеются упущения, связанные с коллизией общего и частного: нельзя прописать в общей норме закона всевозможные частные случаи его применения. Поэтому в практике судопроизводства истинный судья должен быть не только справедливым с смысле соблюдения буквы закона, но и справедливым блюстителем самого духа закона, что и называется судом по истине. Такой судья умеет сопоставить общее правило и частный случай, принять во внимание наличие или отсутствие злого умысла, преднамеренный или непреднамеренный характер совершенного деяния (например, обвиняемый имел намерение нанести удар, но нечаянно убил, – это надо принять во внимание, и т. п.) – и вынести на этом основании свое решение.

В заключение чтения одиннадцатой главы можно поставить вопрос: есть ли отличие, и если да, то в чем оно состоит, между судящим снисходительно и добропорядочным? Это ведь близкие понятия, однако, не тождественные. Снисходительный и снисхождение относится к сфере ответственности рассудительности, а значит к мыслительным добродетелям, а добропорядочный и доброжелательный – к справедливости, а значит к добродетелям нравственным. Если согласиться, что между однокоренными словами συγγνώμων (снисходительный) и εὐνώμων (доброжелательный) разница не слишком велика⁴², – то ответа на заданный вопрос можно найти в тексте более поздней «Большой этики», в которой разъяснено, что дело доброжелательного судить, а дело справедливого и порядочного – действовать в соответствии с таким суждением⁴³.

Итак, смысл рассуждения Аристотеля о «понимании»-гноме как мыслительной добродетели выясняется с учетом определений, данных им ранее о доброте и порядочности. Можно сказать, что ключ к одиннадцатой главе «Никомаховой этике» находится в четвертой и

можно встретить в качестве дополнения того же ряда также человеколюбие и милость.

⁴² У самого Аристотеля они могут быть почти синонимами, ср.: E.N. VI, 12, 1143a30.

⁴³ M.M. II, 2, 1, 1198b35.

пятой книге: понятие «гноме» как отдельная мыслительная добродетель соответствует определенным нравственным, причем социально значимым добродетелям. Таким образом, это понятие описывает особенность «политического», «государственного» склада мышления, и по существу оно относится к тем концептам аристотелевского учения, которые показывают неразрывную связь мышления и нравственности, а также этики и политики.

О взаимосвязи нравственных и мыслительных добродетелей

В целом, на примере «малых мыслительных добродетелей» видна неразрывная связь нравственного и разумного начал души, нравственных и мыслительных добродетелей. Мы могли убедиться, что такую добродетель, как «снисхождение», невозможно интерпретировать, не задействуя понятия справедливости, относимого к этическому виду добродетелей. Но ведь это общая установка Аристотеля в его теории двух видов добродетелей, достаточно ясно сформулированная им в конце шестой книги «Никомаховой этики»: «невозможно быть поистине добродетельным без рассудительности, но и рассудительным без нравственной добродетели» (E.N. VI, 13, 1144b32).

Мысль о неразрывной связи нравственных и мыслительных добродетелей как бы подводит итог разбору «частных» мыслительных добродетелей, и этот результат нельзя считать неожиданным. Можно сказать, что он был в определенной степени предопределен ключевым рассуждением Аристотеля о правильном, верном суждении (*ὀρθὸς λόγος*) в начале книги (1138b18 слл.): нравственная добродетель представляет собой середину, которую устанавливает правильное суждение, которое есть сочетание рациональной способности и способности стремления. При том для каждого человека эта середина своя, сообразная его сознательному выбору и возможностям этот выбор сделать. Что такое «правильное суждение» как не сама рассудительность? Аристотель, во всяком случае, это отождествление однажды делает (13, 1144b28-29). Мысль о двуединстве всякого человеческого поступка выражена в тексте и другими терминами, в частности, на это двуединство указывают зеркальные определения человека как «стремящегося разума» и «разумного стремления» (2, 1139b4-5).

Однако приравнять к рассудительности ни «правильное суждение» (*ὀρθὸς λόγος*), ни «правильное понимание» (*γνώμη ὀρθή*) невоз-

можно хотя бы потому, что в таком случае не будет выполнено одно из условий, обязательных для мыслительной добродетели, – она возникает благодаря обучению, а для обучения нужны не только знания, но и время, житейский опыт. Мы не рождаемся умными и рассудительными, впрочем, как и порочными, – и не можем сразу поставить себе правильную цель и усмотреть ту середину, которая сделает возможным нравственную добродетель и нравственный поступок. Как же выйти из замкнутого круга, где нравственные и рациональные способности взаимно обусловлены? С одной стороны, первенство каким-то образом должно быть отдано мыслительным добродетелям, разуму, который через механизм «правильного суждения» делает поступки поистине нравственными. То есть нравственная добродетель оказывается зависимой от мыслительной. С другой стороны, для приобретения мыслительной добродетели требуются гораздо большие усилия и непростой путь обучения. Нравственная же добродетель возрастает через привычку, а иначе говоря – через подражание, копирование образцового поведения. Это сделать легче, чем научиться самостоятельно мыслить и правильно выбирать себе цель. В рамках традиционной схемы представления о двух видах добродетелей трудно понять, каков мог бы быть механизм осуществления первенства мыслительной добродетели.

О понятии природной добродетели у Аристотеля

Аристотель предлагает следующее решение. По его мысли, некоторые разумные способности следует полагать природными (*φυσικά*), Это не готовые врожденные добродетели, но возможности стать ими, развиваться до полноценной добродетели. О каких способностях идет речь? Аристотель называет три⁴⁴: 1) «разумение» (*γνώμη*) – в значении разумная способность, а не в смысле «понять и смягчить наказание», который он сам разбирал в шестой книге; 2) «сообразительность» (*σύνεσις*) как способность рассуждать, и 3) «ум» (*νοῦς*), – опять же в самом широком смысле как возможность понимать, в том числе воспринимать единичное, данное непосредственно.

Однако после признания указанных способностей дарованными природой, пожалуй, их нельзя будет считать добродетелями в собст-

⁴⁴ E.N. 1143b12: Никто не мудр от природы, но понимание, соображение и ум имеют от природы.

венном смысле слова. В самом деле, добродетель всегда сознательна, оттого и похвальна, но человек не совершает никакого сознательного поступка, когда рождается человеком разумным, здесь его не за что похвалить, здесь не было его решения и его выбора⁴⁵. Природный разум в ребенке, конечно, не является совершенным и формируется в течение многих лет. Но обучение, становление разумным не может происходить, если не признать в человеке разум в возможности, который, видимо, и имеется в виду, когда Аристотель использует термин «природная добродетель» применительно к задаткам мыслительных добродетелей. Было бы интересно сопоставить аристотелевские идеи из третьей книги трактата «О душе», где впервые появляется понятие «ум в возможности», и понятие «природной мыслительной добродетели» из шестой книги «Никомаховой этики». Во всяком случае, комментатор-перипатетик II в. н. э. Александр Афродисийский находит возможным объединить терминологию двух текстов в рамках изложения учения об уме, вносит собственные новации и в результате создает один из самых притягательных текстов для последующей средневековой философии и комментаторской традиции. В частности, он использует как синонимы «материальный ум» и «природный ум»⁴⁶ в ходе толкования аристотелевского учения о потенциальном уме из третьей книги «О душе». Он отмечает, что хотя все люди обладают разумом от природы и ум в возможности дарован всем, только путем упражнения и обучения может возникнуть ум иного уровня – ум в действительности. Мы добавим: и вместе с ним – полноценная добродетель.

Благодаря рациональным задаткам в ходе обучения и воспитания появляются добродетели в собственном смысле слова, которые оказываются соименные природным: ум, понимание, сообразительность. Острота ума (*ἄγχινοια*), как представляется, не добродетель, потому что будучи своего рода догадкой, проявляется вдруг, быстро, позволяя усмотреть логическую связь в суждении (по Аристотелю это значит найти средний термин⁴⁷). Собственно говоря, острота ума не может быть предметом обучения, но условием возможности обучения.

⁴⁵ Так по Аристотелю, но не по Платону. Мы помним, что учитель Аристотеля имел иное мнение на счет рождения души в теле, которое изложил в десятой книге «Государства» в форме видения Эра о *выборе* душами жребия своей будущей жизни.

⁴⁶ Александр Афродисийский. *De anima*, 81,26 (φυσικός τε καὶ ὑλικός νοῦς).

⁴⁷ *Arist. An.Post.* I, 89b10.

Поэтому мы можем считать ее тоже природной разумной способностью.

В итоге мыслительными добродетелями в собственном смысле слова оказываются мудрость, рассудительность, здравомыслие, снисхождение, а также «понимание» в узком значении слова. К ним можно добавить «изобретательность», поскольку хитрость, помогающая достичь благой цели, похвальна, по замечанию Аристотеля.

В заключение отметим, что мыслительные добродетели, заслуживающие имени добродетелей как таковых, отражают двойственность понятия самой рассудительности. По Аристотелю, рассудительность направлена на практические поступки частного человека, и рассудительность направлена на поступки гражданина, ставя цель достижение им блага не столько для себя, сколько для государства в целом. В последнем случае мы получаем трансформацию этической проблематики в политическую. Политикой называется и общая законодательная деятельность, политикой называется и практическое исполнение, применение законов в жизни. Соответственно, последний вид политики делится на деятельность совещательную и судебную. «Частные» мыслительные добродетели, – εὐβουλία, γνῶμη и συγγνώμη, – соответствуют этим двум сторонам политической жизни, совещательной и судебной. Таким образом, число мыслительных добродетелей у Аристотеля ограничено с одной стороны, его представлением о структуре разумной души (мудрость, рассудительность), с другой – практическим применением рассудительности в политике (здравомыслие, снисхождение, понимание) и частной жизни (сообразительность, изобретательность). Разумеется, мыслительные добродетели, как подчеркивает сам Аристотель, не существуют отдельно друг от друга, и «вместе с рассудительностью будут в наличии все остальные» (13, 1145a1-2).

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

Alexander Aphrodisiensis. De anima / Ed. I. Bruns // *Alexandri Aphrodisiensis praeter commentaria scripta minora* [Commentaria in Aristotelem Graeca, suppl. 2.1]. Berlin: Reimer, 1887]. P. 1–100.

Aristotelis Ethica Nicomachea / Recogn. I. Bywater. Oxford: Clarendon Press, 1894 (repr. 1962).

Aristotle. The Nicomachean Ethics / With an English Translation by H. Rackham. Cambridge (Mass.); London: Harvard University Press, 1934 (repr. 1994).

Aristoteles. *Nikomachische Ethik* / Übersetzt und erleutert von F. Dirlmeier. 2. Aufl. Berlin: Akademie-Verlag, 1960.

[*Aristotelis ethica Eudemia*] / Ed. F. Susemihl. Leipzig: Teubner, 1884 (repr. Amsterdam: Hakkert, 1967).

Aristoteles. *De virtutibus et vitiis* / Ed. I. Bekker // *Aristotelis opera*. Vol. 2. Berlin: Reimer, 1831 (repr. De Gruyter, 1960).

Аристотель. Никомахова этика / Пер. Н.В. Брагинской // *Аристотель*. Сочинения: В 4 т. Т. 4. М.: Мысль, 1984.

Аристотель. Евдемова этика в восьми книгах / Пер. Т.В. Васильевой, Т.А. Миллер, М.А. Солоповой. М.: Канон+РООИ Реабилитация, 2011.

Аристотель. Большая этика / Пер. Т.А. Миллер // *Аристотель*. Сочинения: В 4 т. Т. 4. М.: Мысль, 1984.

Аристотель. Этика. Политика. Риторика. Поэтика. Категории. Минск: Литература, 1998.

Брагинская Н.В. Комментарии к «Никомаховой этике» // *Аристотель*. Сочинения: В 4 т. Т. 4. М.: Мысль, 1984. С. 687–752.

Вейсман А.Д. Греческо-русский словарь. Изд. 5-е. СПб, 1899.

Демосфен. Речи: В 3 т. Т. 3. Речи I–XIX / Пер. С.И. Радцига. М.: Памятники исторической мысли, 1996.

Исократ. Ареопагитик / Перевод и комм. К.М. Колобовой // Исаева В.И. Античная Греция в зеркале риторики: Исократ. М.: Наука. Восточная лит-ра, 1994. С. 203–214.

Исократ. Малые аттические ораторы. Речи. Письма / Под общ. ред. Э.Д. Фролова. М.: Ладомир, 2013.

Лебедев А.В. Логос Гераклита: реконструкция мысли и слова. СПб.: Наука, 2014.

Лисий. Речи / Пер., статьи и комм. С.И. Соболевского / Предисловие Л.П. Маринович и Г.А. Кошеленко. М.: Ладомир, 1994.

Ораторы Греции / Сост. и науч. подгот. текстов М.Л. Гаспарова. М.: Художественная литература, 1985.

Гусейнов А.А. Этические сочинения и этическая система Аристотеля // Евдемова этика в восьми книгах. Греч. текст, русский пер. М.: Канон+РООИ Реабилитация, 2011. С. 348–370.

Платон. Государство / Пер. А.Н. Егунова // *Платон*. Собрание сочинений: В 4 т. Т. 2. М.: Мысль, 1994.

Платон. Законы / Пер. А.Н. Егунова // *Платон*. Собрание соч.: В 4 т. Т. 4. М.: Мысль, 1994.

Платон. Федр / Пер. А.Н. Егунова // *Платон*. Собрание соч.: В 4 т. Т. 2. М.: Мысль, 1994.

Фрагменты ранних стоиков: В 3 т. / Пер. и комм. А.А. Столярова. Т. III. Ч. 1. М.: ГЛК, 2007.

Этика Аристотеля / Пер. с греч. с прил. «Очерка истории греческой этики до Аристотеля» Э. Радлова. СПб., 1908.

DePaul M., Zagzebski L. (eds.). *Intellectual Virtue: Perspectives from Ethics and Epistemology*. Oxford: Oxford Univ. Press, 2003.

Solopova Maria Anatolyevna

PhD in Philosophy, Senior Research Fellow at the Institute of Philosophy of Russian Academy of Sciences, Department of the History of Western Philosophy, 12/1 Goncharnaya Str., Moscow, 109240, Russia. E-mail: msolopova@yandex.ru.

**Rational Soul and Its Virtues: The Meaning of Terms
γνώμη and συγγνώμη in the *Nicomachean Ethics***

Summary: The paper examines the intellectual virtues according to the Aristotle's *Nicomachean Ethics*, Book 6. Division of virtues into two kinds, moral virtues and intellectual virtues, corresponding to a division of the rational faculty into two parts is considered. In the article it is shown that Aristotle's terminology is depended on Plato's but the term "intellectual virtue" was introduced for the first time by Aristotle. A brief summary of all intellectual dispositions named in the 6th book of the *Nicomachean Ethics* is given (such as intelligence, wisdom, science, prudence, deliberative excellence, understanding, consideration, etc.). The main focus is on the several virtues which is subordinated to the practical wisdom, or prudence (φρόνησις). The author gives the comments on a fragment *Eth. Nicom.* VI, 11, 1143a19–24 where Aristotle defines such qualities of the soul as «consideration» (γνώμη) and consideration for others, or forgiveness (συγγνώμη). The meaning of this term, usage, translation difficulties are discussed. In conclusion the author proves that appearance of term «natural virtue» at the end of the book is connected with Aristotle's attempt to solve the problem of unity and variety of intellectual virtues and interconnection of practical wisdom and moral virtue.

Keywords: Aristotle, the *Nicomachean Ethics*, Virtues, Intellectual Virtues, Prudence, Consideration, Consideration for others, Equity, Justice, Natural Virtue.

Пролыгина И.В.

кандидат филологических наук, доцент кафедры латинского языка и основ терминологии МГМСУ им. А.И. Евдокимова, 127473, г. Москва, ул. Десятская, д. 20, стр. 1. E-mail: prolygina99@yandex.ru.

Биобиблиографические трактаты Галена как проект унификации медицинского образования¹

Аннотация: Биобиблиографический трактат Галена Пергамского «О порядке собственных книг» (*De ordine librorum propriorum*) представляет собой уникальный каталог-путеводитель автора по собственным сочинениям с автобиографическими заметками. Трактат посвящен порядку прочтения галеновского корпуса, но также содержит первый в истории западной науки проект унификации медицинского образования и построения единой системы медицинского знания. В статье рассматривается жанровое своеобразие этого оригинального литературного памятника, проблема атрибуции текстов Галена и ситуация на издательском рынке во II в. н. э. С другой стороны, анализируется предложенная Галеном система получения медицинского образования и способы преодоления разногласий между медицинскими школами его времени. Первый русский перевод этого текста снабжен подробным комментарием.

Ключевые слова: Античная философия и наука, позднеантичная медицина, Гален, эпистемология, методология, биобиблиографический жанр, медицинское образование, медицинские школы.

Среди сочинений Галена Пергамского (129–210/217 гг. н.э.) биобиблиографические сочинения – трактат «О порядке собственных книг» (лат. *De ordine librorum propriorum*) и «О собственных книгах» (лат. *De libris propriis*) – занимают совершенно особенное место в силу нескольких причин. Во-первых, они представляют собой оригинальный литературный жанр, не имеющий параллелей в античной литературе. Во-вторых, в этих трактатах Гален впервые в истории медицины предлагает читателям проект систематической унификации медицинского образования.

¹ Работа выполнена при финансовой поддержке РГНФ, в рамках проекта № 15-34-01266а2 «Биобиблиографические трактаты Галена Пергамского: медицинская профессия в социокультурном контексте II–III вв. н. э.» (2015–2017).

Гален приступил к составлению этих текстов уже в преклонном возрасте (вероятнее всего, между 195 и 205 гг.)², чтобы представить читателям каталог-путеводитель по собственным сочинениям, снабженный различными автобиографическими сведениями: о детстве, об интеллектуальном образовании, о медицинской карьере и обстоятельствах написания своих сочинений³. И, хотя отдельные сведения о литературной деятельности Галена можно почерпнуть и из других его сочинений – например, из трактата «О прогностике», «О своих собственных мнениях», «О невозмутимости» или «Медицинского искусства»⁴, – ни одно из них не дает полной картины творчества Галена с комментариями самого автора, которая представлена в этих двух уникальных историко-литературных памятниках.

Трактат «О порядке собственных книг» имеет общие черты с эпистолярным жанром за исключением двух деталей: отсутствует вводная формула приветствия и в заключении – традиционное пожелание доброго здоровья. Сочинение служит как бы ответом на просьбу Евгениана – неизвестно, устную или письменную – изложить порядок собственных сочинений и в этом смысле напоминает некоторые другие сочинения Галена (напр., «О невозмутимости»), написанные по просьбе друзей. Таким образом, этот трактат можно отнести скорее к античному жанру фиктивного письма.

Поводом к написанию этих текстов послужило несколько обстоятельств. С одной стороны, Галену было необходимо защитить целостность и аутентичность своего корпуса и установить его четкие

² См.: *Boudon-Millot V.* (ed.). Galien. Introduction générale. Sur l'ordre de ses propres livres. Sur ses propres livres. Que l'excellent médecin est aussi philosophe. T. 1. Paris, 2007. P. 8–10.

³ О библиографическом жанре см.: *Mansfeld J.* Prolegomena. Questions to be Settled Before the Study of an Author, or a Text. Leiden, 1994. P. 116–176; *Boudon-Millot V.* Galien par lui-même: les traités biobibliographiques (*De ordine librorum suorum et De libris propriis*) // Studi su Galeno. Scienza, filosofia, retorica e filologia. Atti del seminario, Firenze 13 nov. 1998. Univ. degli Studi di Firenze, 2000. P. 119–133; *Misch G.* History of autobiography. London, 1950. P. 328–332.

⁴ Первые два текста были изданы В. Наттоном в CMG: *De Praecognitione*, CMG V 8, 1, Berlin, 1979 и *De propriis placitis*, CMG V, 3, 2, Berlin, 1999. После открытия рукописи Vlatadon 14 второй текст, известный Наттону только по фрагментам греческого оригинала, был издан в полном виде Будон-Мийо и Пьетробелли: Galien ressuscité: édition princeps du texte grec du *De propriis placitis*/ éd. et trad. par V. Boudon-Millot et A. Pietrobelli // *Revue des Etudes Grecques* 118, 2005. P. 168–213. Третий текст см.: *Boudon-Millot V.* (éd.). Galien. Ne pas se chagriner. T. IV. Paris, 2010.

границы в виду участвовавших случаев плагиата и всякого рода фальсификаций, а также указать, в какое время были составлены его сочинения, с какой целью и кому предназначались. А с другой стороны, он хотел определить порядок изучения своего корпуса, в котором представлен весь объем медицинских знаний, необходимых будущему врачу. О намерении написать такое сочинение Гален упоминает уже в «Медицинском искусстве» (XXXVII), в котором в кратком виде также представлен каталог сочинений Галена.

Проблема авторской атрибуции, конечно, не стояла перед Галеном в зрелом возрасте, когда он уже обладал значительным авторитетом, и заголовки его сочинений (ἐπιγραφή) были хорошо известны на издательском рынке⁵, как например, в случае с большим трактатом «О назначении частей человеческого тела» (De libr. pr. III, 12) или с его комментариями к Гиппократу, составленными во второй римский период⁶ (De libr. pr. IX, 7). Однако большинство сочинений, написанных им в молодости для личного пользования или для друзей и не предназначенных для публикации, часто не имели никакого заголовка, не были тщательно отредактированы (De libr. pr. Prol. 9-10) и не сохранились в виде копий (De libr. pr I, 1). Такие тексты Гален писал в Пергаме (De libr. pr XIV, 14-16), во время учебы в Смирне (II, 3-5) и в первый римский период (I, 12). Как правило, это были заметки по анатомии, физиологии, терапии, методике, философские комментарии к Аристотелю и Теофрасту или стенографические версии его публичных выступлений (De libr. pr. I, 12) и лекций (De libr. pr. Prol. 6). Со временем сочинения, написанные по просьбе друзей, распространились среди более широкой аудитории (De ord. libr. I, 1). Часто адресат сочинения по прибытии в родной город выступал с публичным чтением даже без ссылок на автора (De libr.

⁵ О значении термина «издание» (ἔκδοσις) в Античности см.: *Dorandi T. Nell'officina dei classici. Roma, 2007. P. 83–86; Staden H. von. Staging the Past, Staging Oneself: Galen on Hellenistic Exegetical Traditions // Gill C., Whitmarsh T., Wilkins J. (eds.). Galen and the World of Knowledge. Cambridge, 2009. P. 136.*

⁶ О хронологии сочинений Галена см.: *Ilberg J. Über die Schriftstellerei des Klaudios Galenos // Rheinisches Museum 44 (1889); 47 (1892); 51 (1896); 52 (1897); Bardong K. Beiträge zur Hippokrates- und Galenforschung // Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen. Phil.-Hist. Klasse. 7. 1942. S. 603–640; Nutton V. The chronology of Galen's early career // Classical Quarterly. 23. 1973. P. 158–171; Manetti D., Roselli A. Galeno commentatore di Ippocrate // ANRW II 37. 2, 1994. S. 1529–1635; 2071–2080. О биографии Галена см.: *Boudon-Millot V. Galien de Pergame. Un médecin grec à Rome. Paris, 2012.**

pr. Prol. 7), а иногда домашняя прислуга, как упоминает сам Гален, похищала некоторые заметки, попадавшие таким образом на читательский рынок (*De libr. pr. XIV, 10*).

Следует отметить, что это незаконное распространение сочинений имело и неожиданный положительный результат: благодаря ему сохранились копии галеновских сочинений, оригиналы которых, хранившиеся в библиотеке автора, погибли в пожаре 192 г. (*De libr. pr. XIV, 9-10*). Помимо плагиата и бесконтрольного распространения сочинений существовала еще проблема подложных сочинений. Гален упоминает о том, что в одном известном римском книжном магазине продавалась надписанная его именем книга, которая ему не принадлежала. Этот эпизод, в частности, стал одной из причин, побудивших Галена к составлению каталога собственных сочинений (*De libr. pr. Prol. 1-2*).

Другая важная задача этих трактатов заключалась в составлении и унификации учебной программы по изучению медицины. Во времена Галена, впрочем, как и во времена Гиппократов, изучение медицины оставалось исключительно частным занятием. Ученики обычно совершали путешествия по всему Средиземноморью в поисках лучших специалистов, как было и с самим Галеном, который посещал занятия известных анатомов в Смирне, Коринфе и Александрии⁷. Не существовало никакого государственного контроля за получением медицинского образования или его общественного регулирования. Гален постоянно упоминает о разных конкурирующих школах, о некомпетентности многих врачей, об отсутствии у них теоретической подготовки, профессионального опыта и этических норм (*Meth. med. II, K. X 114-115; Quod opt. med. 2*).

Первым, вполне традиционным шагом на пути получения медицинского образования был выбор хорошего учителя, которого можно узнать по его образу жизни, профессиональным успехам и независимости суждений (*De ord. libr. II, 2*). Проблеме выбора наилучшего учителя и его критериям посвящен целый ряд сочинений Галена – главным образом, «О распознавании наилучшего врача», «О предвидении», «О том, что наилучший врач также философ», в которых представлен образ идеального врача, обладающего научной

⁷ О преподавании медицины в Античности см.: *Vegetti M. L'immagine del medico e lo statuto epistemologico della medicina in Galeno // ANRW II, 37, 2. Berlin; N.Y., 1994. S. 1672–1717.*

компетенцией и руководствующегося этическими принципами⁸. Хороший учитель должен хорошо знать медицинскую традицию от Гиппократов до александрийских анатомов, владеть логическими и геометрическими методами доказательств, обладать знанием в области прогностики и терапии. Наконец, он должен быть знаком с философскими системами и античной литературой в целом, чтобы обладать эрудицией и широтой суждений. Всю жизнь он должен посвящать своему искусству и презирать богатство и славу (*De opt. med. cogn.* 9; *De anim. cuiusl. aff.* I 8, 9; *De praec.* I).

Возникает вопрос, что делать тому, кто не смог найти хорошего учителя, как например, сам Гален, который мог бы указать ему верный путь в медицине. Гален говорит, что в этом случае ученик неизбежно примыкает к одной из медицинских школ, не будучи в состоянии «отличить истинные слова от ложных» (*De ord. libr.* I, 3; *Plato, Meno* 97b-98a). Кроме того, изучение медицины, основанное только на вере в авторитет учителя, может привести «к верному мнению», но не к «строгому знанию» (*De ord. libr.* II, 3). Таким образом, обучение у хорошего учителя не может заменить изучения доказательной науки, которая позволит ученику получить прочную базу для овладения научным методом. В качестве первых двух книг, предваряющих изучение медицины, Гален предлагает свой трактат «О наилучшей школе», в котором он предупреждает читателей об опасностях слепого следования какой-либо из школ, и свое важнейшее логико-эпистемологическое сочинение «О доказательстве»⁹, благодаря которому ученик сможет овладеть логическим инструментарием доказательного метода, необходимого для отличия «истинных знаний от ложных мнений» (*De ord. libr.* I, 13).

Проект унификации учебной медицинской программы был тесно связан и с построением единой системы медицинского знания, которая отчасти уже была представлена в галеновском корпусе, тексты

⁸ Об образе идеального врача у Галена см.: *Vegetti M. L'immagine del medico e lo statuto epistemologico della medicina in Galeno // ANRW II, 37, 2. Berlin; N. Y., 1994. S. 1672–1717; Boudon-Millot V. Galien par lui-même: les traités biobibliographiques. 2000.*

⁹ Этот эпистемологический трактат, который Гален написал еще в молодости и неоднократно упоминает в этом тексте, не сохранился. О попытке его реконструкции см.: *Chiaradonna R. Le traité de Galien "Sur la démonstration" et sa postérité tardo-antique // Chiaradonna R, Trabattani F. (eds.) Physics and Philosophy of Nature in Greek Neoplatonism. Leiden; Boston, 2009. P. 43–77.*

которого по замечанию автора находятся в согласии друг с другом, несмотря на различие адресатов (начинающие, специалисты, широкая аудитория) и методов изложения (*De ord. libr.* II, 24). Однако на пути этой систематической унификации возникало труднопреодолимое препятствие, а именно разделение медицины на школы¹⁰. Речь идет, прежде всего, об античной эмпирической школе¹¹, об относительно новой школе методистов¹² и о школе догматистов или рационалистов¹³ (*De libr. pr.* I, 4). Главным недостатком этих школ было их застывшее, не допускающее дискуссий учение, которому следовали не по рациональному выбору, а исходя из привычки и традиций, сложившихся в семье, среди друзей или в городе (*De ord. libr.* I, 3), подобно приверженности цирковым партиям (*De ord. libr.* I, 12).

Разделение на медицинские школы Гален соотносит с разделением на философские школы, которые были тесно связаны на теоретическом уровне, поскольку философское образование должно непременно предшествовать медицинскому (*Quod opt. med.*). Однако, по мнению Галена, противоречия между школами, которые представляются неразрешимыми в философии, вполне разрешимы в медицине. Заблуждения в области теоретических знаний Гален объясняет сле-

¹⁰ О медицинских школах см., напр.: *Mudry Ph., Pigeaud J. Les écoles médicales à Rome, Actes du II^{ème} Colloque international sur les textes médicaux antiques.* Genf, 1991. В научной литературе признается, что «канонизация» трех медицинских школ принадлежит именно Галену, см.: *Vegetti M. (ed.) Galeno. Nuovi scritti autobiografici / Introd., trad. e comm. di M. Vegetti.* Roma, 2013. P. 49–50.

¹¹ Эмпирическая школа была основана еще в III в. до н. э. Филином Косским, учеником Герофила. К эмпирикам восходит традиция комментирования Гиппократом. О полемике Галена против эмпириков см.: *Vegetti M. L'immagine del medico e lo statuto epistemologico della medicina in Galeno.* S. 1697–1700.

¹² Методическая школа была чисто римским явлением. Она была основана Темисоном, а ее важнейшим представителем был Фессал, живший во времена Нерона. Гален возводит материализм методистов к Асклеиаду Вифинскому (II в. до н. э.) и Эпикуру. По мнению Галена, это единственная школа, с которой невозможно прийти ни к какому согласию по причине ее эпистемологической и социальной деградации, в отличие от эмпириков и рационалистов. О полемике против Фессала и методистов см.: *Vegetti M. L'immagine del medico.* S. 1704–1706.

¹³ Догматистами или рационалистами Гален называет представителей эллинистической медицины, в частности, последователей Герофила и Эразистрата; сюда же относятся обычно и представители т. наз. «пневматической» школы, находящиеся под влиянием стоического учения, а также атомист Асклеиад из Вифинии. Об эпистемологической полемике Галена с рационалистами см.: *Vegetti M. L'immagine del medico.* S. 1700–1704.

дующим образом. Ошибки возникают по двум причинам: этической и теоретической. Ложные мнения и всякого рода отклонения от гиппократовой традиции возникают из-за страстей и амбиций, а именно из-за «честолюбия» (φιλοτιμία) и «стремления к первенству» (φιλοκία). Эти страсти стали причиной заблуждений многих врачей, подобных Эразистрату, который подвергал критике гиппократовскую традицию, чтобы прославиться (*De anim. cuiusl. aff.* I, 3; *De plac.* VIII 5, 25). Заблуждения в теоретической области также являются следствием моральной деградации, первое проявление которой – невежество, лень и стремление к быстрому заработку (*Quod opt. med.* 2).

На этом пути медицины и философии расходятся. Основания этого расхождения покоятся на главных принципах галеновской эпистемологии¹⁴. Всякое знание основано на недоказуемых посылах, которые носят характер «очевидности» (ἐνάργεια). Оно может быть результатом чувственного восприятия, а потому наблюдаться, как например, в медицине можно отчетливо наблюдать анатомические явления; а может вытекать из умозрения, как например, из постулатов Евклида или силлогизмов Аристотеля (*De anim. cuiusl. aff.* II, 3; *De plac.* IX, I, 11-13). Знание последних дает возможность овладеть и доказательным методом (*De libr. pr.* XIV I, 5, 8). Философия, в частности, такие ее части, как онтология, космология или учение о душе, не подлежит никакому чувственному восприятию и наблюдению, недоказуема, а потому не может преодолеть разногласий и разделения на школы (*De plac.* IX 6, 20-22; 7, 5; *De anim. cuiusl. aff.* II, 5). В медицине ситуация совершенно иная. Здесь существуют все эпистемологические условия для систематического преобразования. Гален полагает, что он нашел тот «единый путь» (*De ord. libr.* I. 6), «единый универсальный метод» (*De usu part.* I. 8), следуя которому можно создать наилучшую школу. Речь идет об очевидности, вытекающей из анатомического наблюдения. На обоснованных таким образом посылах можно построить при помощи доказательного метода прочное здание медицинского знания. Следуя по этому пути, возможно преодолеть и разделение медицины на конкурирующие школы.

¹⁴ Эпистемология Галена была исследована в работах: *Hankinson R.J. Epistemology // Hankinson R.J. (ed.). The Cambridge Companion to Galen. Cambr.; New York, 2008. P. 157–183; Frede M. On Galen's Epistemology // Nutton V. (ed.). Galen: Problems and Prospects. London, 1981. P. 279–298.*

После овладения логико-эпистемологическим методом, представленным в трактате «О доказательстве», следующим важным шагом в получении медицинских знаний было изучение сочинений, написанных Галеном для «начинающих» (εἰσαγόμενοι). Эти сочинения служили введением к большим научным трактатам, а также служили им заменой для тех, кто не располагал средствами и временем для получения полного образования. Прежде всего эти сочинения касаются анатомии, на которой покоятся все остальные медицинские знания. Полный курс анатомии Гален предлагает в своем главном сочинении по анатомии – пятнадцати книгах «Об анатомических мероприятиях» (De ord. libr. II. 5). За анатомией, которая изучает строение частей тела, следует физиология, исследующая их функции и пользу для организма в целом. Здесь Гален ссылается на свой трактат «О естественных способностях» (De ord. libr. II. 6), к которому должно было примыкать и другое его сочинение – шестнадцать книг «О назначении частей человеческого тела»¹⁵, призванные обновить и дополнить трактат Аристотеля «О частях животных».

Далее Гален совершает неожиданный переход не к патологии и терапии, а к сочинению «О первоэлементах согласно Гиппократу». В самом деле, сначала следует изучить первоэлементы (στοιχεῖα), которые составляют простейшие компоненты всякой живой материи. Согласно аристотелевской натурфилософии, речь идет о земле, воздухе, воде и огне и о соответствующих первичных качествах – холодном, горячем, влажном и сухом. Они, в свою очередь, соотносятся с четырьмя описанными еще Гиппократом «соками» (χυμοί), или «жидкостями» (humores), – кровью, флегмой или слизью, желтой желчью и черной желчью (De libr. pr. VI, 1-3). Следует отметить, что все эти первоэлементы находятся за пределами непосредственного анатомического наблюдения и составляют т. наз. «гомеомерные части», т. е. однородные ткани, из которых состоят органы¹⁶.

Из дальнейших рассуждений Галена становится ясно, почему учение о первоэлементах занимает столь важное место между анатомией и физиологией, с одной стороны, и патологией, с другой. После изучения сочинения «О первоэлементах согласно Гиппократу» Гален советует обратиться к трактату «О темпераментах» (De ord. libr. II,

¹⁵ По мнению ряда исследователей, это сочинение упоминалось в лакуне De ordine libr. II. 7, см.: Boudon-Millot V. (ed.). Galien. Introduction générale. P. 111–113; Vegetti M. (ed.). Galeno. Nuovi scritti autobiografici. P. 42.

¹⁶ Cp. Arist. De partibus animalium, II, 1.

11), в котором речь идет об индивидуальных патологических предрасположенностях, вызванных нарушением равновесия первоэлементов, качеств или соков. Чуть ниже Гален упоминает и свое обширное сочинение «О сохранении здоровья» (De ord. libr. II, 13), в котором состояние здоровья и способы его сохранения зависят от уравновешенного смешения (κρῆσις) этих простейших элементов тела. Сочинения по анатомии и физиологии служили фундаментом, на котором выстраивалась система медицинского знания, поскольку они представляли эпистемологически неопровержимые данные, с одной стороны, и удовлетворяли философским требованиям, восходящим к Аристотелю и стоикам, показывая конечность, присущую природе живых тел. Однако здесь Гален сталкивался с проблемой ограниченности использования анатомо-физиологического знания. В самом деле, оно может показать совершенное состояние и функционирование здорового тела, но не может объяснить своеобразие индивидуального смешения элементов и соков, которое определяет диагностику и терапию. Эти области медицины имеют дело с индивидуальными телами, каждое из которых имеет собственную «формулу» элементарно-гуморального смешения¹⁷.

Таким образом, система медицинского знания, намеченная в этих сочинениях, должна была учитывать его двойное начало – анатомо-физиологическое и элементарно-гуморальное, для которых обычно существовало разделение полей. С точки зрения гуморальной физиопатологии рассматривались внутренние болезни и те или иные патологические предрасположенности, а с анатомо-физиологической – хирургия, лечение ран, а также прогностика. В других случаях Гален пытался более или менее удачно сочетать оба учения, как например, в «Естественных способностях»¹⁸.

От теории первоэлементов зависела и вся галеновская фармакология (De ord. libr. II, 10), основанная на элементарном составе лекарств и их влиянии на патологические нарушения темперамента тела, и гуморальная физиопатология, и терапия, о которых Гален рассуждает далее (De ord. libr. II, 13-19).

Задача врача заключалась в том, чтобы установить момент перехода от индивидуальной предрасположенности к болезни, природа

¹⁷ О двойной модели – анатомо-физиологической и элементарно-гуморальной – в медицине Галена см.: *Vegetti M. Modelli dei medicina in Galeno // Nutton V. (ed.). Galen: Problems and Prospects. London, 1981. P. 47–64.*

¹⁸ См.: *Vegetti M. (ed.). Galeno. Nuovi scritti autobiografici. P. 46.*

и интенсивность которой зависела от нескольких факторов: времени года, возраста, пораженной части. В целом, терапия Галена восходила к Гиппократу (*De libr. pr. IX. 2*), хотя, конечно, и была дополнена новыми знаниями в области диагностики (в частности, сфигмологии), анатомии и фармакологии. К Гиппократу восходила также и медицинская семиотика и прогностика Галена, которым были посвящены перечисленные далее сочинения (*De ord. libr. II, 20-22*; ср. *De graec. 10, p. 126 Nutton*).

Наследие Гиппократов передавалось врачам в виде огромного числа галеновских комментариев, которые он продолжал составлять в момент написания трактата «О порядке собственных книг» (III, 3). Задача этих комментариев состояла в том, чтобы сделать учения отца медицины понятными и пригодными для использования, переведя их на язык и понятия новой медицины¹⁹.

Краткое содержание трактата «О порядке собственных книг»

- | | |
|----------|--|
| I, 1-2 | Вступление: вопреки желанию автора, который писал только для друзей и учеников, его сочинения получили широкое распространение. |
| I, 3-5 | Наблюдая за постоянным соперничеством представителей разных медицинских и философских школ без всякого упреждения в доказательной науке, Гален, уверенный в том, что его голос не будет услышан, решил воздерживаться от публикации своих сочинений. |
| I, 6-11 | Под давлением учеников и друзей он соглашается написать книгу «О наилучшей школе», в которой призывает отказаться от слепого следования одной школе, а вместо этого заняться изучением логики и метода доказательств. |
| I, 12-13 | Этот метод изложен в сочинении «О доказательстве» и позволяет отличить «истинные знания от ложных мнений». |
| II, 1-3 | Существует и другой, более простой путь знания, не требующий изучения доказательной теории, но основанный на доверии хорошему учителю, наблюдении за результатами его работы и характером. |
| II, 4 | Сочинения для начинающих. |

¹⁹ О комментариях Галена на Гиппократов см.: *Manetti D., Roselli A. Galeno commentatore di Ippocrate. S. 1529–1635; 2071–2080.*

- II, 5 Трактаты по анатомии.
- II, 6 Трактаты по анатомии и физиологии.
- II, 7-9 Трактаты по физиологии, книги о первоэлементах и темпераментах.
- II, 10 Трактаты по фармакологии.
- II, 11 Трактат «О темпераментах»: книги о темпераментах живых существ и книги о темпераментах лекарств.
- II, 12 Трактаты о наилучшем строении тела и его хорошем состоянии.
- II, 13 Трактат «О сохранении здоровья».
- II,14-15 Трактаты по патологии.
- II,16-17 Трактаты по терапии.
- II, 18 Трактаты о медицинском искусстве для тех, кто предварительно изучал логику и доказательный метод.
- II, 19 Для тех, кто приступает к медицинскому искусству без предварительной изучения логики – сочинение «Медицинское искусство».
- II, 20-21 Трактаты по медицинской семиотике.
- II, 22 Трактаты по сфигмологии и прогностике.
- II, 23 <Лакуна>. Гален выражает свое намерение написать еще одну книгу о своих сочинениях.
- II, 24-25 Гален проводит различие между книгами, написанными для широкой публики, и книгами, предназначенными для узкого круга учеников и друзей.
- II, 26 Переход к экзегетическим комментариям на книги Гиппократов.
- III, 1-5 Комментарии на книги Гиппократов.
- III, 6-12 Комментарии на Гиппократов предшественников Галена.
- IV, 1-6 Трактаты по логике. Автобиографическое отступление, иллюстрирующее на примере самого Галена качества, необходимые тому, кто вступает на путь изучения медицины и философии.
- IV, 7 Сочинения по философии.
- V, 1-6 Сочинения Галена по лингвистике, посвященные аттическому словарю.

Порядок чтения сочинений Галена согласно трактату «О порядке собственных книг»

Научные сочинения	Общие сочинения	Сочинения, позволяющие составить «верное мнение», и дополнительная литература
О доказательстве	О наилучшей школе	О школах для начинающих О пульсах для начинающих О костях для начинающих
	Анатомия: Об анатомических мероприятиях	
	Об анатомировании на умерших	
	Об анатомировании на живых	
	О разногласии в анатомии	
	Физиология:	
	О естественных способностях	
	О движении грудной клетки и легкого	
	О причинах дыхания	
	О голосе	
	О движении мышц	
	Первоэлементы и темпераменты:	
	О первоэлементах согласно Гиппократу	
	Об учениях Асклепиада V-VI кн.	
	О доказательстве XIII кн.	
	О темпераментах	Фармакология:

О темпераментах III кн.
О свойстве простых ле-
карств
О составе лекарств

О наилучшем строении
тела

О хорошем состоянии

О неравномерном на-
рушении темперамента

**О сохранении здоро-
вья**

Патология и терапия:

О различии болезней

О различии симптомов

О причинах симптомов

О причинах болезней

О противоестественных
опухолях

О полнокровии

О различии лихорадок

О методе лечения

О методе лечения к
Главкону

О веносечении

О предшествующих
причинах

О связующих причинах

О мочевыделении про-
тив нового мнения

Об учениях Асклепиада

О методической школе

Об эмпирическом ме-
тоде

Теория медицины:

О составе ис-
кусств

Патрофил

Фрасибул

Медицинское искусство

Медицинская семиотика:

О критических днях
О кризисах
О пульсах

Комментарии на Гиппократ:
Об анатомии Гиппократа
О первоэлементах согласно Гиппократу
Об одышке

Другие философские сочинения

Лингвистика:
Против тех, кто порицает допускающих солецизмы в речи
Об аттическом словаре
О неверном употреблении аттических слов (?)

Полужирным шрифтом отмечены главные сочинения в соответствующем разделе.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

Источники:

Galenus De ordine librorum propriorum / Rec. C. G. Kühn // *Galenus Opera omnia*. Т. XIX. Leipzig. P. 49–61.

Galenus Pergamensis Scripta Minora / Ed. I. Müller. Bd. II. Leipzig, 1891. P. 80–90.

Galenus. Nuovi scritti autobiografici / Introduzione, traduzione e commento di Mario Vegetti. Roma: Carocci editore, 2013.

Galenus. Introduction générale. Sur l'ordre de ses propres livres. Sur ses propres livres. Que l'excellent médecin est aussi philosophe. Т. 1 / Texte établi, trad. et annoté par V. Boudon-Millot. Paris: Les Belles Lettres, 2007.

Galenus. Exhortation à l'étude de la médecine. Art medical. Т. 2 / Texte établi, trad. et annoté par V. Boudon-Millot. Paris: Les Belles Lettres, 2002.

Galenus. Ne pas se chagriner. Т. IV / Texte établi, trad. et annoté par V. Boudon-Millot, en collaboration avec J. Jouanna et A. Pietrobelli. Paris: Les Belles Lettres, 2010.

Galenus ressuscité: édition princeps du texte grec du *De propriis placitis* / Éd. et trad. par V. Boudon-Millot et A. Pietrobelli // *Revue des Etudes Grecques*. 118. 2005. P. 168–213.

Galenus. The order of my own books // Galenus. Selected Works / Transl. with an introd. and notes by P. Singer. Oxford: Oxford University Press, 1997.

Nutton V. (ed.) *Galen De Praecognitione / CMG V 8, 1.* Berlin 1979.

Stoicorum Veterum Fragmenta / Coll. Ioannes ab von Arnim. Vol. I–IV. Stuttgart: Teubneri, 1964.

Гален. Искусство медицины. Часть I / Пер. З.А. Барзах // История медицины 2015. Т. 2, № 1. С. 111–149.

Гален. Ars medica. Медицинское искусство / Пер. И.В. Пролыгиной // Интеллектуальные традиции в прошлом и настоящем. Вып. 2. М.: Аквилон, 2014. С. 95–129.

Фрагменты ранних стоиков: В 3 т. / Пер. и комм. А.А. Столярова. Т. I. М.: ГЛК, 1998. Т. III. Ч. 1. 2002.

Исследования и словари:

Bardong K. Beiträge zur Hippokrates- und Galenforschung // Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen. Phil.-Hist. Klasse. 7. 1942. S. 603–640.

Boudon-Millot V. Galien par lui-même: les traités biobibliographiques (*De ordine librorum suorum et De libris propriis*) // Studi su Galeno. Scienza, filosofia, retorica e filologia. Atti del seminario, Firenze 13 novembre 1998. Università degli Studi di Firenze, 2000. P. 119–133.

Boudon-Millot V. Figures du maître chez Galien // Boulogne J., Drizenko A. L'enseignement de la médecine selon Galien. Lille 3, coll. UL 3, 2006. P. 15–30.

Boudon-Millot V. Galen's Bios and Methodos: from ways of life to paths of knowledge // Gill Ch., Whitmarsh J. et Wilkins J. Galen and the world of knowledge. Cambridge, 2009. P. 175–189.

Boudon-Millot V. Galien de Pergame. Un médecin grec à Rome. Paris: Les Belles Lettres, 2012.

Cameron A. Circus Factions, Blues and Greens at Rome and Byzantium. Oxford: Clarendon Press, 1976.

Chiaradonna R. Le traité de Galien “Sur la démonstration” et sa postérité tardo-antique // Chiaradonna R., Trabattoni F. (eds.) Physics and Philosophy of Nature in Greek Neoplatonism. Leiden; Boston: Brill, 2009. P. 43–77.

Debru A. Galen on Pharmacology: Philosophy, History, and Medicine. Leiden: Brill, 1997.

Debru A. Physiology // Hankinson R.J. The Cambridge Companion to Galen. Camb.; New York: Cambridge University Press, 2008. P. 263–282.

Dorandi T. Le stilet et la tablette: dans le secret des auteurs antiques. Paris: Les Belles Lettres, 2000.

Dorandi T. Nell'officina dei classici. Come lavoravano gli autori antichi. Roma: Carocci editore, 2007.

Durling R.J., Kudlien F. Galen's Method of Healing. Leiden: Brill, 1991.

Durling R.J. A Dictionary of Medical Terms in Galen. Leiden, N.Y., Köln, 1993.

Frede M. The Original Notion of Cause // Barnes J., Burnyeat M.F., Schofield M. Doubt and Dogmatism. Oxford, 1980. P. 217–249.

Frede M. On Galen's Epistemology // Nutton V. (ed.). Galen: Problems and Prospects. London, 1981. P. 279–298.

Glucker J. Antiochus and the Late Academy. Göttingen: Vandenhoeck, 1978.

Gourevitch D. Les voies de la connaissance: la médecine dans le monde romain //

Histoire de la pensée médicale en Occident. T. 1. Antiquité et Moyen Âge. Sous la direction M.D. Grmek. Paris, 1995. P. 95–110.

Grimaudo S. Galeno, ‘L’ordine dei suoi libri’ e i destinatari del trattato de ‘Igiene’ (‘De ord. libr. suor. II. 13’) // Galenos. 2008. № 2. P. 57–60.

Grmek M.D., Gourévitch D. Aux sources de la doctrine médicale de Galien: l’enseignement de Marinus, Quintus et Numisianus // ANRW II 37, 2, Berlin; New York, 1994. S. 1491–1528.

Hankinson R.J. Causation in Galen // Barnes J., Jouanna J. Galien et la philosophie. Fondation Hardt, Vandoeuvres-Genève 2003. P. 31–66.

Hankinson R.J. The Man and His Work // Hankinson R.J. (ed.). The Cambridge Companion to Galen. Cambr.; New York, 2008. P. 1–33.

Hankinson R.J. Epistemology // Hankinson R.J. (ed.). The Cambridge Companion to Galen. Cambr.; New York, 2008. P. 157–183.

Hankinson R.J. Philosophy of Nature // Hankinson R.J. (ed.). The Cambridge Companion to Galen. Cambr.; New York, 2008. P. 210–241.

Ilberg J. Über die Schriftstellerei des Klaudios Galenos // Rheinisches Museum 44. 1889. S. 207–239; 47. 1892. S. 489–514; 51. 1896. S. 165–196; 52. 1897. S. 591–623.

Kudlien F. Galen’s Religious Belief // Nutton V. (ed.). Galen: Problems and Prospects. London, 1981. P. 117–130.

Liddle H.G., Scott R. et al., A Greek-English Lexicon, with a revised supplement. Oxford, 1996.

Manetti D., Roselli A. Galeno commentatore di Ippocrate // ANRW II 37. 2. Berlin-New York, 1994. S. 1529–1635; 2071–2080.

Mansfeld J. Prolegomena. Questions to be settled before the study of an author, or a text. Brill, Leiden, 1994.

Manuli P. Lo stile del commento // Giannanoni G., Vegetti M. La scienza ellenistica. Napoli: Bibliopolis, 1984. P. 375–394.

Misch G. History of autobiography in Antiquity. London: Routledge, 1950.

Mudry Ph., Pigeaud J. Les écoles médicales à Rome, Actes du II^{ème} Colloque international sur les textes médicaux antiques. Genf, 1991.

Nutton V. The chronology of Galen’s early career // Classical Quarterly. 23. 1973. P. 158–171.

Nutton V. The Patient’s Choice: A new treatise by Galen // Classical Quarterly. 40, 1. 1990. P. 236–257.

Sideras A. Rufus von Ephesos and sein Werk im Rahmen der antiken Medizin // ANRW II 37, 2. Berlin; New York, 1994. S. 1077–1253; 2036–2062.

Staden H. von. Science as Text, Science as History: Galen on Metaphor // Van der Eijk Ph., Horstmanshoff H.F.J., Schrijvers P.H. Ancient Medicine in Its Socio-Cultural Context. Amsterdam; Atlanta: Rodopi, 1995. Vol. II. P. 499–518.

Staden H. von. Staging the Past, Staging Oneself: Galen on Hellenistic Exegetical Traditions // Gill C., Whitmarsh T., Wilkins J. (eds.). Galen and the World of Knowledge. Cambridge: Cambridge University Press, 2009. P. 132–156.

Swain S. Hellenism and Empire: Language, Classicism, and Power in the Greek World, a.d. 50–250. Oxford: Clarendon Press, 1996.

Thuillier J-P. Le sport dans la Rome antique. Paris, 1996.

Vegetti M. Modelli dei medicina in Galeno // Nutton V. (ed.). Galen: Problems and Prospects. London, 1981. P. 47–64.

Vegetti M. L'immagine del medico e lo statuto epistemologico della medicina in Galeno // ANRW II 37, 2. Berlin; New York, 1994. S. 1672–1717.

Vogt S. Drugs and Pharmacology // Hankinson R. The Cambridge Companion to Galen. Cambridge, 2008. P. 304–322.

Диллон Д. Средние платоники. СПб.: Алетейя, 2002.

Марру А.-И. История воспитания в античности (Греция). М.: ГЛК, 1998.

Петрова М.С. Онейрокритика в Античности и в Средние века (на примере Макробия) // Интеллектуальные традиции Античности и Средних веков. М.: Круг, 2010. С. 176–228.

Солопова М.А. Гален // Античная философия: Энциклопедический словарь. М.: Прогресс-Традиция, 2008. С. 245–251.

Солопова М.А. Аристотель о природе сновидений: физика против мантики (на основании трактата «О предсказаниях во сне») // Историко-философский ежегодник 2011. М.: Канон+, 2012. С. 40–58.

Столяров А.А. Стоя и стоицизм. М.: Ками Групп, 1995.

Теперик Т.Ф. Поэтика сновидений в античном эпосе. Гомер, Аполлоний Родосский, Вергилий, Лукан. Докторская дисс. М., 2008.

Prolygina Irina Viktorovna

PhD in Philology, Associate Professor in the Department of Latin language and Basics of Terminology, Moscow State University of Medicine and Dentistry named after A.I. Evdokimov, 20/1, Delegatskaya street, Moscow, 127473. E-mail: prolygina99@yandex.ru.

Galen's biobibliographic treatises as a unification project of medical education

Summary: The Biobibliographic treatise of Galen of Pergamon *On the order of my own books* (*De ordine librorum propriorum*) is a unique author's catalogue or guidebook to his own writings with autobiographical notes. The treatise is dedicated to the question how to read Galen's corpus, and also represents a first attempt in the history of Western science to unify medical education and to produce a unified system of the medical knowledge. In her paper the author discusses the question of the originality of genre of this literary document, the problem of the attribution of Galen's writings, and the situation on the publishing market in the 2-nd cent. BC. On the other hand, the author examines a system of medical education proposed by Galen and scrutinizes the question how to overcome the differences between different medical schools of his time. The first Russian translation of the treatise is provided with a detailed commentary.

Keywords: Ancient philosophy and science, medicine of Late Antiquity, Galen of Pergamon, epistemology, methodology, biobibliography, medical training, medical schools.

Гален

О порядке собственных книг¹

ΓΑΛΗΝΟΥ ΠΕΡΙ ΤΗΣ ΤΑΞΕΩΣ ΤΩΝ ΙΔΙΩΝ ΒΙΒΛΙΩΝ

I. 1. Мне кажется, хорошо, Евгениан², что ты настоял на появлении книги, излагающей порядок моих сочинений, ибо они не имеют все одной цели, значения и содержания³. 2. Ведь одни, как тебе известно, были написаны по просьбе друзей и сформировывались только с их состоянием⁴, другие были продиктованы⁵ для начинающих юношей, при этом ни в одном из этих случаев я не стремился к тому, чтобы они разошлись среди людей⁶ и сохранились после нас, поскольку

¹ Работа выполнена при финансовой поддержке РФНФ, в рамках проекта № 15-34-01266a2 «Биобиблиографические трактаты Галена Пергамского: медицинская профессия в социокультурном контексте II–III вв. н. э.» (2015–2017). Перевод выполнен по изданию: *Galien. Introduction générale. Sur l'ordre de ses propres livres. Sur ses propres livres. Que l'excellent médecin est aussi philosophe.* T. 1 / Texte établi, trad. et annoté par V. Boudon-Millot. Paris, 2007.

² Гален уже посвятил Евгениану VII–XIV книги своего главного труда по терапии *De methodo medendi* («О методе лечения»), которые были закончены в период правления Септимия Севера (193–211 гг.). Его имя упоминается в этом трактате дважды (I.1 и IV.2). Из второго отрывка следует, что Евгениан был также врачом и принадлежал к интеллектуальной элите, которая обладала необходимым знанием логики, позволявшим приступить к чтению трактата Галена «О доказательстве», но не имела глубоких познаний в философии.

³ Термин *ἐπιγγεῖλια* может означать у Галена «тема» или «содержание» (ср. De libr. pr., Prol. 2; *Mansfeld* 1994, p. 130).

⁴ Термин *ἔξις* означает «состояние», относящееся к уровню подготовки адресата сочинения. В De libr. pr. Prol. 10 это слово означает еще «опытность», «хорошее владение» текстами и проблематикой.

⁵ Запись под диктовку (*ὑλαοῦρεῖο*) была распространенным способом составления галеновских текстов (ср. II 25, De libr. pr. I 1, De ind. VIII 4). Известно, что Гален часто использовал рабов-скоророписцев (ср. De libr. pr. I 12, De praec. 5) и рекомендовал их приобретение и обучение как способ выгодного вложения денег (De anim. cuiusl. aff. I 9, Kühn V 48), см.: *Dorandi* 2007, p. 54.

⁶ Введение к трактату, начинающееся с рассуждения о том, что книги автора получили широкое распространение вопреки воле автора, общее место для античной научной литературы, ср. *Цицерон.* De orat. I, 94; *Тертуллиан.* Adv. Marc. I, 1; *Платон.* Parm. 128d. Кроме того, известно, что в Античности существовала практика составления текстов для узкого круга друзей или опреде-

видел, что и написанные ранее книги совсем мало кто из людей замечает. 3. Ибо среди врачей и философов один будет восторгаться другим не потому, что последовал его учению, и не потому, что упражнялся в доказательной науке⁷, благодаря которой он сможет отличить ложные слова от истинных, но одни – потому что их отцы были эмпириками, догматиками или методистами, другие – потому что ими были их учителя, а третьи – потому что их друзья, или потому, что кто-то из той или иной школы⁸ вызывал восхищение в их городе. 4. Так и среди [последователей] философских школ каждый по своей причине стал или платоником, или перипатетиком, или стоиком, или эпикурейцем, и ныне, поскольку существуют кафедры этих школ⁹, многие на этом основании называют себя по имени школы, где учатся, особенно если они лишены иных средств к существованию¹⁰. 5. Я же, будучи совершенно убежден, что ни одна книга, даже написанная самими музами, не будет цениться выше написанного для полных невежд, никогда не стремился к тому, чтобы какие-то из моих записок¹¹

ленного ученого кружка (*Dorandi* 2000, p. 77–101, *Boudon-Millot* 2007, p. 103).

⁷ Под «доказательной наукой» (ἐπιστήμη ἀποδεικτική) Гален понимает совокупность способов доказательств, которые включают в себя владение теоремами Эвклидовой геометрии, а также логикой и силлогизмами Аристотеля. Об исключительной важности, которую Гален придавал доказательным методам для построения системы знания см. *De libr. pr.* XIV. Этому вопросу он посвятил свой объемный, ныне утраченный труд «О доказательстве», о котором он не раз упоминает в этом сочинении.

⁸ О представителях разных медицинских школ: эмпирической, догматической и методической см., напр.: *Gourevitch* 1995; *Mudry, Pigeaud* 1991. О силе традиции и привычки при выборе той или иной школы ср. Цицерон, *Acad.* I, 8 и Лукиан, *Hermot.* 86. См. *Mansfeld* 1994, p. 165–166.

⁹ Термин διαδοχή, переведенный здесь как «кафедра», имеет вполне техническое значение. Известно, что Марк Аврелий основал в Афинах четыре философские кафедры – платоновскую, перипатетическую, стоическую и эпикурейскую, содержавшиеся за государственный счет (*Philostr.* Vit. soph. II 2; *Cass. Dio* LXXI 31). По всей видимости, Гален имеет в виду философские кафедры, учрежденные и в других городах империи. См. *Диллон* 2002, с. 238–239; *Glucker* 1978, p. 150–151.

¹⁰ Гален неоднократно с презрением отзываясь об интеллектуалах, которые вынуждены зарабатывать на жизнь своими знаниями. Речь идет, скорее всего, об эквиваленте годовой стипендии, которую получал, напр., Квинтилиан как профессор риторики. Об образе идеального врача-филантропа, который не должен брать деньги за лечение, Гален говорит в *Quod opt. med.* 2-3 (рус. пер. *Пролыгина* 2013). См. *Vegetti* 1994, p. 1686.

¹¹ Термин ὑπόμνημα означает «заметка», «записка» в широком смысле слова, см.

разошлись среди людей. Но поскольку они распространились среди многих против моей воли, как тебе известно, я очень долго медлил, прежде чем предложить друзьям что-либо из прочих записок. 6. По этой же причине я был вынужден написать и книгу «О наилучшей школе»¹² – не так, как писали многие из прежних врачей и философов, поименно восхваляя свою школу, – но указал единый путь, следуя по которому, можно было бы создать наилучшую школу или в медицине, или в философии, или в каком-то другом искусстве. 7. В ней сказано и показано то, о чем говорится чуть выше: всякий, кто намеревается стать справедливым судьей этих школ, сначала должен овладеть методом доказательства. И только этого недостаточно, но необходимо также избавиться от страсти, так чтобы в своей любви или ненависти к школе не становиться слепыми по отношению к ним. 8. Ибо если свободный от страсти захочет найти саму истину согласно научному методу или вынести суждение о сказанном другими, то только он и сможет отыскать истинную школу. 9. И ты знаешь, что многие врачи и философы, когда их обличают в том, что они не упражняются в доказательном методе, идут противоположными путями: одни из них утверждают, что доказательства не существует вовсе, а другие – что доказательство не только существует, но по своей природе постижимо всеми, так что для этого никто не нуждается ни в изучении, ни в упражнении¹³. 10. Как можно беседовать с теми, кто дошел до такой степени безумия? Но, возможно, кто-нибудь из них скажет – ибо они особенно преисполняются дерзостью, когда речь идет о тех вещах, о которых они не могут высказать суждение – что дерзок скорее я. 11. И вот, чтобы не слушать этого и не быть вынужденным выступать против других, я решил не издавать ни одной книги. Но поскольку то, что я передал друзьям, распространилось среди многих, потому я был вынужден написать еще сочинение «О наилучшей школе», а в нем названа и причина его написания. 12. И если

De libr. pr. Prol. 6; Платон. Phaedr. 276d. У Галена этот термин также употребляется в значении: «труды» (II, 1; De libr. pr. I), «книги» трактата (II, 6; De libr. pr. V, 2), «комментарии» к Гиппократу (VII, 5). Термин *πραγματεία*, напротив, всегда означает законченное «сочинение», предназначенное для публикации.

¹² Трактат «О наилучшей школе», по всей видимости, утрачен. Текст, опубликованный под таким же названием в издании Кюна (De optima secta I, 106–223), по мнению ряда исследователей, подложный, см.: Boudon-Millot 2007, p. 105.

¹³ Отсутствие доказательного метода было тезисом эмпириков и скептиков, а его всеобщая доступность – методистов.

кто-то захочет прочесть его прежде всего [прочего], он поступит правильно; и если под силой его доводов он пожелает стать сведущим в доказательстве, то прежде чем приступить к изучению и оценке всех школ, он имеет в распоряжении написанное нами сочинение «О доказательстве»¹⁴. И если он изучит не только его методы, но будет упражняться в них, то он найдет истину вещей в любом материале, если только не окажется таким поклонником¹⁵, который будет выбирать по неразумной страсти, как те, кто увлечен различными цветами на скачках¹⁶. 13. И тот, кто будет придерживаться вышесказанного, обнаружит у этих людей истинные знания и ложные мнения.

II. 1. Итак, среди наших книг это единственное чтение¹⁷, с которого следует начинать тем мужам, которые разумны от природы и друзья истине. 2. Если же кто-то и без ее прочтения знает нас самих по опыту всей жизни и результатам нашего искусства, [а возможно и по опыту самих больных], так что убедился относительно характера нашей души в том, что мы всегда и во всем относимся к какой бы то ни было школе без неприязни, придирчивости или безрассудной любви, а относительно результатов нашего искусства – в том, что они свидетельствуют об истинности учений, то тогда и без доказательной теории он сможет извлечь пользу из наших книг¹⁸. 3. И он извлечет из

¹⁴ От трактата *De demonstratione* в 15 кн., написанного Галеном еще в молодости, сохранилось только несколько фрагментов на греческом и на арабском. Синопсис этого сочинения в одной книге, о котором упоминает Гален в *De libr. gr.* XIV 23 также утрачен. Гален считал это сочинение совершенно необходимым для логического образования будущего врача и важным инструментом для овладения любым правильным методом. О попытке реконструкции этого текста см.: *Chiaradonna* 2009, p. 43–77.

¹⁵ Мотив эротического влечения к истине («поклонник» – ἐραστής, букв. «страстно влюбленный») восходит еще к Платону (*Resp.* VI 490a-b), ср. *Гален. De nat. fac.* III, 10 (Kühn II, 179).

¹⁶ На скачках в древнем Риме, а затем в Византии, соревновались четыре цирковых команды или партии, которые различались по цветам – были зеленые, синие, белые и красные. В эти цвета облачались не только возницы, но и лошади, упряжи и колесницы. О популярности цирковых состязаний и размахе, с которыми они проводились в Риме в конце II в. н. э. см.: *Cameron* 1976; *Thuillier* 1996; *Иванов* 2011, с. 216–232.

¹⁷ Т. е. трактат «О доказательстве».

¹⁸ Гален различает два пути приобретения медицинских знаний: первый, наилучший путь, состоит в предварительном изучении логического трактата «О доказательстве», о котором он говорил выше (I. 12); второй путь заключается в наблюдении за работой учителя и его образом жизни. Таким образом, для

них не точное знание фактов (ибо это свойственно только сведущим в доказательстве), но верное мнение, о котором справедливо сказали древние, что на практике оно ни в чем не уступает знанию, но лишено прочности и постоянства¹⁹. 4. Также он прочтет прежде всего то, что написано для начинающих: сочинение «О школах», которое буквально озаглавлено – «О школах для начинающих», и сочинение «О пульсах», которое озаглавлено точно так же – «О пульсах для начинающих», и третье сочинение под названием «О костях для начинающих»²⁰, которое следует первым при изучении анатомии. Если же кто-нибудь захочет пройти ее всю полностью, пусть прежде всего прочеет приступит к сочинению «Об анатомических мероприятиях»²¹. 5. Ибо оно объясняет видимые во время анатомирования части: каков их размер, местоположение, строение, структура [ткани], цвет, взаимное соотношение. 6. Тот же, кто овладел практикой в их наблюдении, далее будет изучать их функции²². Естественные функции из-

студента, не владеющего логическим инструментарием, критерием выбора наилучшего учителя может быть его умеренный образ жизни и успешная профессиональная деятельность, которые и будут надежным свидетельством истинности его учения. Об образе самого Галена как наилучшего учителя см.: Boudon-Millot 2000, p. 119–133; 2006, p. 15–30; 2009, p. 175–189.

¹⁹ Ср. Платон. Менo 97e, где также речь идет о противопоставлении мнения (δόξα) и знания (ἐπιστήμη) и подчеркивается непостоянство мнения.

²⁰ Соч. *De sectis ad tirones* (Kühn I, 64–105; Helmreich SM III, 1–32), *De pulsibus ad tirones* (К. VIII, 453–492) и *De ossibus ad tirones* (К. II, 732–778; Garofalo, Paris, 2005) были написаны между 162 и 166 гг. н. э., во время первого пребывания Галена в Риме.

²¹ Гален считает соч. *De anatomicis administrationibus* самым полезным для изучения анатомии (Ars med. XXVII. 9). От этого обширного соч. в 15-ти кн. на греческом сохранились только кн. I–VIII и первые пять глав IX кн. (Kühn II, 205–731; libri I–VIII, IX. 1–5). Утраченные книги сохранились в средневековом арабском переводе, полное издание текста см.: Garofalo I. Galeno, *Procedementi anatomici*. Milano, 1991, 3 vols. Первые две книги были составлены после 176 г., книги III–XI после 180 г., а книги XII–XV после 192 г.

²² Понятие «функции» (ἐνέργεια) тесно связано у Галена с понятиями «способность» (δύναμις) и «польза» (χρηεῖα). Функция – это деятельность или «дейтельное движение» того или иного органа или системы организма (De plac. VI, 1.4–6 = CMG V 4, 1, 2, 1980, p. 360), она может быть «естественной», если речь идет о непроизвольных движениях, и «душевной», если речь идет о произвольных движениях (ср. De pr. plac. 13). Функция, как актуализация возможности того или иного естественного действия, присуща органу или телу, и в этом смысле она противоположна понятию «страдания» или «претерпевания» (πάθος), которое означает противоестественное действие, приводящее к извне

ложены в трех книгах под названием «О естественных способностях»²³, а так называемые душевные функции – в других более многочисленных книгах²⁴, предваряет которые книга «Об анатомировании на умерших», за ней следуют две книги «Об анатомировании на живых» и после них две другие книги «О разногласии в анатомии»²⁵. 7. За ними следуют три книги «О <движении> грудной клетки и легкого»²⁶, две книги «О причинах дыхания»²⁷ и еще четыре «О голоесе»²⁸. К этому же жанру сочинений относятся и книги «О движении мышц»²⁹ <...>³⁰ и было показано то, что касается наименований³¹. 8.

и поражающее тело. Например, естественное движение сердца, его биение – это его «функция» (ἐνέργεια), а учащенное протиестественное сердцебиение – это проявления «страдания» (πάθος). Способность – это причина или потенциальная возможность органов или систем выполнять ту или иную функцию или действие (De nat. fac. I, 2; Kühn II, 7). А совокупность функций какой-либо части определяет ее пользу по отношению ко всему организму (De usu partium XIV, 4; Kühn IV, 153). См.: Hankinson 2008, p. 224–229; Debru 2008, p. 266; Vegetti 2013, p. 79–80.

²³ Соч. *De naturalibus facultatibus* в 3-х кн. (Kühn II, 1-214) было составлено между 169 и 180 гг. н. э.

²⁴ По мнению Будон-Мийо, Гален имеет в виду трактат *Quod animi mores* (см. Kühn IV, 767–822), который он упоминает в De libr. pr. среди перечня сочинений, относящихся к философии Платона (XVI. 3) и к трактатам по этической философии (XV). Большинство из этих текстов утрачены, за исключением De anim. cuiusl. aff. (Kühn V, 1–57, 58–103 = CMG V 4, 1, 1, Leipzig-Berlin 1937). См. Boudon-Millot 2007, p. 110. По мнению М. Вегетти, Гален имеет в виду трактат *De placitis*, о котором он не упоминает в *De ord. libr.*, тогда как соч. *Quod animi mores*, возможно, еще не было написано к моменту написания этого текста, см. Vegetti 2013, p. 80.

²⁵ Эти сочинения утрачены за исключением трактата «Об анатомии на умерших», который сохранился в арабском переводе (CMG ed. I. Ormos) и датируются периодом между 164 и 168 гг.

²⁶ Это сочинение утрачено.

²⁷ Соч. «О причинах дыхания» было написано ок. 164 г. Небольшое сочинение в одной книге, сохранившееся под названием «О причинах дыхания» в издании Кюна (IV, 465–511), скорее всего, представляет собой отрывок из первоначального трактата; см.: Boudon-Millot 2007, p. 111.

²⁸ Трактат «О голоесе» утрачен, сохранилось только его арабо-латинское переложение под названием *De voce et anhelitu* (Baumgarten H. Thèse, Göttingen, 1962).

²⁹ Трактат в 2-х кн. *De motu musculorum* (Kühn IV, 367–464) датируется приблизительно 169 г.

³⁰ После упоминания трактата «О движении мышц» издатели предполагают наличие лакуны, содержание которой реконструируется на основе отрывка из

А то, что относится к доказательствам первоэлементов, не все изложено в этой книге³², но только то, что использовал сам Гиппократ. Для овладения же совершенным знанием первоэлементов тела следует прочитать сказанное в тринадцатой книге «О доказательстве» и в пятой и шестой «Об учениях Асклепиада»³³. 9. А о свойстве очищающих лекарств сказано кое-что в книге «О первоэлементах согласно Гиппократу»³⁴ и отдельно написано в другой книге³⁵. 10. За книгой «О первоэлементах согласно Гиппократу» следуют три книги «О темпераментах»³⁶, а за ними – сочинение «О свойстве простых лекарств»³⁷, а за ним еще «О составлении лекарств»³⁸. 11. В первых книгах «О темпераментах» говорится о темпераментах живых существ с отличительными признаками каждого темперамента, а в третьей речь идет о темпераменте лекарств³⁹. 12. И если кто-то захо-

De libr. pr. I, 6, 17. Предположительно, здесь должны были быть упомянуты трактаты *De placitis*, *De usu partium* и в конце лакуны – *De elem. sec. Hipp.*, отсутствие упоминания о которых в *De ord. libr.* было бы трудно объяснить (*Boudon-Millot* 2007, p. 111–113). Ср. *Ars med.* XXXVII, 10.

³¹ По мнению М. Веgetti, Гален имеет в виду названия первоэлементов у Гиппократа (см. *Vegetti* 2013, p. 80).

³² Скорее всего, Гален имеет в виду свой трактат *De elem. sec. Hipp.* (Kühn I, 413–508 = CMG V, 1, 2, Berlin, 1996), который он мог цитировать в лакунарном отрывке. Здесь Гален переходит от теории первоэлементов к теории темпераментов, а затем к фармакологии.

³³ Это сочинение утрачено; в *De libr. pr.*, XI Гален уточняет, что оно состояло из 8 кн. Скорее всего, этот трактат имел полемическую направленность против материалистической теории первоэлементов врача Асклепиада из Вифинии (кон. II в. – нач. I в. до н. э.), которую Гален считал предшественницей методизма. Полемике против Асклепиада также посвящен отрывок из *De nat. fac.* I, 13–14.

³⁴ Об этом трактате см. ниже, III. 1.

³⁵ Гален, видимо, ссылается на свой небольшой трактат *De purgantium medicamentorum facultate* (Kühn XI, 323–342).

³⁶ Трактат *De temperamentis* (Kühn I, 509–694) был написан около 169 г. и состоял из 3-х книг.

³⁷ Соч. *De simplicium medicamentorum [temperamentis ac] facultatibus* (Kühn XI, 369–892) состояло из 11-ти кн.; первые восемь были написаны между 169 и 180 г., а остальные три – после 193 г.

³⁸ Гален составил два сочинения под этим названием: *De compositione medicamentorum secundum locos*, 10 libri (Kühn XII, 378–XIII, 361) и *De compositione medicamentorum per genera*, 7 libri (Kühn XIII, 362–1058). Оба были написаны после пожара храма Мира в 192 г. Ср. *Boudon-Millot* 2007, p. 114. О фармакологии Галена см. *Debru* 1997, *Vogt* 2008, p. 304–22.

³⁹ «Темперамент» (κρῖσις) буквально означает смешение четырех качеств мате-

чет после этих двух или трех книг прочитать сочинение «О наилучшем строении тела», и «О хорошем состоянии», и «О неравномерном нарушении темперамента»⁴⁰, он будет делать это в подобающем порядке. 13. Эти три книги, которые были продиктованы по просьбе друзей и затем изданы ими, очень короткие. Впрочем, об их⁴¹ свойстве написано в сочинении «О сохранении здоровья»⁴², в котором общедоступно изложены различия строения нашего тела и показано, каким образом следует сохранять в здравии каждое из них. А затем следует сочинение, которое посвящено методу лечения⁴³. 13. Этим двум сочинениям предшествуют все вышеназванные и вдобавок к ним еще книга «О различии болезней», и «О различии симптомов», и еще третья, в которой излагаются причины болезней, и кроме того три другие «О причинах симптомов»⁴⁴. 15. И вот все эти книги пред-

рии (жар, холод, влажность, сухость), которые Гален считал активными в отличие от Аристотеля и стоиков, признававших активными только первую пару противоположностей (Столяров 1995, с. 111). Эти качества сочетаются, с одной стороны, с первоэлементами (огонь, воздух, вода, земля), а с другой, с четырьмя соками Гиппократов (кровь, слизь, черная и желтая желчь). Каждому отдельному телу присуща своя собственная формула смешения и равновесия этих качеств, которая и определяет состояние здоровья человека. Эффективность лекарств также зависит от их элементарного состава и взаимодействия с темпераментом тела. Таким образом, от темперамента зависит не только галеновская физиология, но также патология и фармакология. См. *Hankinson* 2008, р. 210–223.

⁴⁰ Соч. *De optima corporis nostri constitutione* (Kühn IV, 737-749), *De bono habitu* (Kühn IV, 750-756), *De inaequali intemperie* (Kühn VII, 733-752) были написаны между 169 и 180 гг.

⁴¹ По мнению В. Будон-Мийо, во фразе τούτων ἡ δύναμις речь идет о свойстве лекарств, о которых говорилось в II.10 (*Boudon-Millot* 2007, р. 94). М. Вегетти считает, Гален имеет в виду темпераменты (см. II. 12), о которых он упоминает в трактате «О сохранении здоровья» (*Vegetti* 2013, р. 82). Есть и третья версия С. Гримаудо, согласно которой речь идет о книгах, важность которых будет показана в трактате «О сохранении здоровья» (*Grimaudo* 2008, р. 57–60).

⁴² Соч. *De sanitate tuenda* (Kühn VI, 1 452 = CMG V 4, 2, Leipzig-Berlin, 1923) в 6 кн. было написано ок. 175 г.

⁴³ Гален имеет в виду свой главный трактат по терапии в 14 кн. «О методе лечения» (*De methodo medendi*, Kühn X, 1–1021). Первые шесть книг, посвященные Гиерону, были написаны между 169 и 180 гг., а остальные восемь, написанные для Евгениана, после 193 г.

⁴⁴ Соч. *De differentiis morborum* (Kühn VI, 836-880) было написано после 193 г. *De symptomatum differentiis* (Kühn VII, 42-84), *De morborum causis* (Kühn VII, 1–41) и *De symptomatum causis* (Kühn VII, 85–272) – между 169 и 180 гг.

шествуют «Методу лечения», и помимо них еще книга «О противоестественных опухолях», и «О полнокровии»⁴⁵, и сочинение «О различии лихорадок»⁴⁶. Ибо все они необходимы. И также, как я сказал, что в анатомических сочинениях написал кое-что в порядке дополнения, таким же точно образом и здесь: 16. существуют два сочинения, посвященные специально терапии, которые я передал философу Главкону, а еще одно сочинение «О веносечении»⁴⁷ и, конечно, «О предшествующих причинах», и «О связующих причинах»⁴⁸ – написаны дополнительно. 17. Есть и некоторые другие, составленные для опровержения некоторых мнений, и сочинение «О выделении мочи против нового мнения». Ибо обличением ложных мнений надежнее обосновывается изложение истинных. Именно таково сочинение «Об учениях Асклепиада» и «О методической школе», а также все, что написано об эмпирическом методе врачей эмпириков⁴⁹. 18. Что же касается тех, которые приступают к другим сочинениям путем пред-

⁴⁵ Эти два сочинения *De tumoribus praeter naturam* (Kühn VII, 705–732) и *De plenitude* (Kühn VII, 513–583) были написаны между 175 и 180 гг. Они оба упоминаются в *Ars med.* XXXVII. 12 и в *De libr. pr.* VI.8.

⁴⁶ Соч. в 2-х кн. *De differentiis februm* (Kühn VII, 273–405) было написано ок. 180 г.

⁴⁷ Гален завершает список сочинений, посвященных терапии, сочинением в 2-х кн. *De methodo medendi ad Glauconem* (Kühn XI, 1–146). В соч. «О веносечении» (*De curandi ratione per venae sectionem*, Kühn XI, 250–316) Гален излагает свое мнение о кровопускании. Полемике по этому вопросу с Эразистратом и его последователями Гален посвятил еще два сочинения, см. *De libr. pr.* X, 2.

⁴⁸ Эти два трактата утрачены на греческом, но сохранились в латинском переводе. Гален, следуя терминологии стоической теории причинности, различает «вспомогательные», «привходящие» или «предшествующие» причины (*προκαταρκτικὰ αἰτία*) и «основные» или «связующие» причины (*συνεκτικὰ αἰτία*). «Предшествующие» причины – внешние по отношению к объекту, на который совершается какое-либо воздействие (напр., укус бешеной собаки по отношению к ране), а «связующие» причины – внутренние по отношению к объекту, и они способны производить эффект независимо от привходящих обстоятельств за счет реализации существенных свойств предмета (напр., состояние большого тела). О стоической теории см. SVF II, 351, Столяров 1995, с. 128–129; Frede 1980, p. 217–249. Об этой теории у Галена см. *Hankinson* 2003, p. 31–66.

⁴⁹ Сочинение «О мочевыделении против нового мнения» утрачено. По всей видимости, оно было направлено против Асклепиада и его последователей (ср. *De nat.* фас. I, 13). Трактат «О методической школе» также не сохранился. Полемике против эмпириков было посвящено много ныне утраченных сочинений Галена, которые он перечисляет в *De libr. pr.* XII.

варительного изучения «О доказательстве», то им полезна также первая книга из тех, что озаглавлены «О составе искусств»⁵⁰; кроме того, есть и другая следующая за ней книга под названием «Патрофил», которая посвящена составу медицины. К этому же жанру относится и «Фрасибул», где исследуется вопрос о том, составляет ли здоровье часть медицины или гимнастики⁵¹. 19. А для всех тех, кто приступает к медицинскому искусству каким-то иным образом, полезна книга, озаглавленная нами «Медицинское искусство», в которой содержатся основные положения всего [медицинского] искусства⁵². 20. Помимо всех этих названных книг существуют другие, относящиеся к части искусства, которая посвящена признакам⁵³. Она, в свою очередь, также подразделяется на две части: одна относится к диагностике настоящих состояний, а другая – к прогностике будущих⁵⁴. 21. Эти признаки во многом связаны друг с другом и имеют общее описание, сопряженное иногда с указанием и на перенесенные страдания; о всей

⁵⁰ Сочинение «О составе искусств» изначально состояло из 3-х кн. Две первые книги утрачены, сохранилась третья под названием *De constitutione artis medicae ad Patrophilum* (Kühn I, 224–304 = CMG V 1, 3, Berlin 1997).

⁵¹ Гален имеет в виду соч. *Thrasibulus sive utrum medicinae sit an gymnasticae hygiene* (Kühn V, 806–898; G. Helmreich, SM III, Leipzig 1893, S. 33–100).

⁵² Гален почти дословно повторяет отрывок из *Ars med.* Ia, 5. Это сочинение (Kühn I, 305–412; *Boudon-Millot*, *Belles lettres*, 2002, рус. пер. *Прологизна* 2014 (гл. I–XVIII), с. 95–129; *Барзах* 2015 (часть 1)), представляющее собой компендиум по медицинскому искусству, пользовалось огромным успехом в позднеантичной и средневековой медицине. Несмотря на убедительные доводы относительно аутентичности этого сочинения, приведенные в последнем критическом издании этого текста (*Boudon-Millot* 2002), некоторые исследователи придерживаются гипотезы о схоластическом происхождении этого текста, который представляет собой компиляцию, составленную после смерти Галена (*Vegetti* 2013, p. 84). В этом случае упоминаемое здесь сочинение следует считать утраченным.

⁵³ Медицинское учение о признаках касается изучения и распознавания здоровых, болезненных и безразличных или нейтральных признаков состояния человека, которые позволяют установить верный диагноз и дать прогноз.

⁵⁴ Три раздела прогностики (настоящее, будущее, а также прошлое состояние) были выделены еще в Гиппократовом сборнике (*Prognosticon*, 1). Установление прошлых болезней пациента, в частности, играет важную роль и для установления прогноза относительно будущих болезней. Правильный прогноз для Галена не только инструмент для выбора подходящей терапии, но также и своего рода квалификационный тест для врача (*De opt. med. cogn.* 2, p. 49–63 Iskandar). О прогностике Галена см. комм. В. Наттона к *De praec.*, CMG V 8, 1, 1979; *Nutton* 1990, p. 236–257.

этой части искусства, взятой целиком, мы написали сочинение «О критических днях» и «О кризисах»⁵⁵. 22. За ними следует и прибавляется к ним сочинение «О пульсах», которое само делится на четыре части: первая – «О различии пульсов», другая – «Об их диагностике», третья называется «О причинах пульсов», и четвертая – «Об их прогнозах»⁵⁶ <...> 23. <...> относительно того, что мы слышали о писателях, когда они предварительно устраивают публичные чтения; затем он отправил мне его для исправления. Спустя некоторое время мой друг отправился в путешествие, и не только этот трактат, но и некоторые другие сочинения такого рода распространились среди людей; поэтому мне необходимо будет помимо этой книги написать еще одну, которая вместе с изложением наших сочинений будет содержать и <...>, и разъяснение основных положений⁵⁷. 24. Ибо все эти книги будут в согласии друг с другом, правда, важно различать, предназначены ли они для всех будущих читателей, или только для опытных, которые получили их от меня. И естественно, что в тех сочинениях, которые я написал для него⁵⁸, истолкование лучше. 25. В

⁵⁵ Эти два сочинения – *De diebus decretoriis* (Kühn IX 769-941) и *De crisibus* (Kühn IX 550-768) – Гален снова упоминает в *De libr. pr.* VIII. 1 в главе, посвященной искусству прогностики. Понятие «кризиса» (острого момента болезни, в который болезнь может либо усилиться, либо отступить) было ключевым уже в Гиппократовой медицине.

⁵⁶ Речь идет о сочинениях *De differentiis pulsuum* (Kühn VIII 493-765), *De dignoscentibus pulsibus* (Kühn VIII 766-961), *De causis pulsuum* (Kühn IX 1-204), *De praesagitione ex pulsibus* (Kühn IX 205-430). В следующей далее лакуне Гален, скорее всего, уточняет, что каждый из этих четырех трактатов в свою очередь также состоит из четырех книг, образуя таким образом совокупность учения о пульсе в 16 книгах, ср. параллельное место в *De libr. pr.* VIII. 1. Учение о диагностике и прогностике, основанное на сфигмологии, восходит к Герофилилу и в значительной мере было развито и дополнено Галеном. Это учение представляет собой одно из важнейших новых направлений, получивших развитие в пост-гиппократовской медицине. О сфигмологии Галена см. *Hankinson*, 2008, p. 1-33.

⁵⁷ Гален имеет в виду свое сочинение *De libris propriis*, поводом к написанию которого стали участвовавшие случаи фальсификации его сочинений и необходимость составления трактата, в котором был бы дан список его подлинных сочинений с кратким описанием их содержания. Ср. *De libr. pr.* Prol. 5, где Гален излагает причины составления трактата и приводит схожие аргументы. О своем намерении составить еще один трактат, посвященный собственным сочинениям, Гален упоминает еще раз в IV. 7.

⁵⁸ По мнению В. Будон-Мийо (*Boudon-Millot* 2007, p. 119) местоимение αὐτῶν указывает на Гиппократов, поэтому она предлагает переводить отрывок τοῖς

самом деле, способ доказательств полезен <...> для всех, но один в тщательно написанном мною точно следует во всем доказательным методом, другой <...> в устных выступлениях, которые [предназначены] для слушателей, также как тот, который при случае обратился ко мне с просьбой и для которого я продиктовал <...>, [и в моих сочинениях], переданных слугам⁵⁹. 26. Но об этом сказано достаточно, далее же я буду говорить об экзегетических комментариях, составленных нами на некоторые из книг Гиппократа.

III. 1. Итак, самые важные вопросы, относящиеся к различным областям занятия [медицинским] искусством, я изложил в вышеназванных сочинениях⁶⁰. Анатомические вопросы я изложил в том сочинении, которое я подписал «Об анатомии Гиппократа»⁶¹, 2. а что касается критических дней, а также кризисов и природы человека⁶², по крайней мере, самое важное – в сочинении «О первоэлементах согласно Гиппократу»⁶³, и то, что он сказал об одышке – в моих книгах

ὄλ' ἐμοῦ γεγραμμένους αὐτῷ как «les écrits que je lui ai consacrés». Однако такое понимание вызывает затруднения с грамматической точки зрения, кроме того, о комментариях на Гиппократа Гален начинает говорить только в § 26. Возможно, текст испорчен.

⁵⁹ По причине целого ряда лакун в этом параграфе точная реконструкция греческого текста затруднительна. По всей видимости, Гален продолжает рассуждать об адресатах своих текстов, различая: 1. образованных читателей, владеющих доказательным методом, 2. слушателей публичных выступлений и лекций, 3. тех, кто обратился к нему с просьбой изложить в письменном виде устное выступление. Под слугами, скорее всего, Гален имеет в виду скорописцев, в обязанности которых входило также переписывание его текстов, или рабов, которые должны были охранять его тексты, ср. *De libr. pr.* XIV 10, 16. См. *Vegetti* 2013, p. 85.

⁶⁰ Самые важные аспекты учения Гиппократа уже были приведены Галеном в трактатах, посвященных различным областям медицины (анатомии, сфигмологии, физиологии, фармакологии, терапии и патологии) и перечисленных им выше в II, 4–22. Теперь Гален переходит к перечню сочинений, посвященных специально учению Гиппократа.

⁶¹ Соч. «Об анатомии Гиппократа» не сохранилось.

⁶² О соч. *De diebus decretoriis* и *De crisibus* см. выше II, 21. В комментарии к Гиппократовой «О природе человека» Гален защищает подлинность текста и пытается сочетать учение Гиппократа о соках с учением Аристотеля о первоэлементах и качествах, подробнее см.: *Manetti, Roselli* 1994, p. 1529–1635.

⁶³ Трактат *De elem. sec. Hipp.* (Kühn I, 413–508 = CMG V 1, 2, Berlin 1996) был составлен прежде комментария к «О природе человека», поскольку его чтение предполагает знание учения о первоэлементах, изложенного в комментарии, как поясняет сам Гален в предисловии к комментарию.

об одышке⁶⁴. 3. Подобным образом обстоит дело и с другими его сочинениями – для каждого из них существуют свои собственные комментарии, так что после знакомства с нашими [книгами] всякий может приступить к книгам Гиппократу: если он разумен и вместе с тем образован в начальных дисциплинах, то не обращаясь к тем, кто составил на него комментарии, если же нет, то обязательно вместе с ними. 4. Ибо для того, кто прежде изучил наши сочинения, легко будет вынести суждение об этих толкованиях: какие из них верные, а какие нет. 5. На некоторые из книг Гиппократу ты будешь иметь и наши комментарии, а поскольку они уже написаны⁶⁵, я постараюсь добавить к ним и остальные. 6. Это случится, если я буду жив, но если я умру прежде, чем напишу толкования на самые важные из сочинений Гиппократу, тогда желающие узнать его мысль будут располагать нашими, как сказано, сочинениями вместе с уже существующими комментариями тех, кто написал толкования на этого мужа⁶⁶, и [комментариями] нашего учителя Пелопса⁶⁷, и, если удастся раздо-

⁶⁴ Гален имеет в виду свое сочинение в 3-х книгах *De difficultate respirationis* (Kühn VII, 753–960).

⁶⁵ Известно, что Гален написал комментарии к сочинениям Гиппократу «О переломах», «О ранах головы», «Афоризмам», «Эпидемиям I–III, IV», «Прогностике», «О диете при острых болезнях», «О соках», «О врачебном кабинете», «О вправлении суставов», «Предсказаниям», «О пище», «О природе человека», «О воздухе, водах и местностях». Принципы толкования Галеном текстов Гиппократу не отличаются от практики комментирования его времени: прежде всего, следует разъяснить текст, истолковать темные места, опираясь на параллельные места самого автора, с помощью филологического анализа отличить подлинные тексты от подложных, определить и указать основные положения учения автора. Отличительной чертой комментирования Галена был критический подход к античным текстам, направленный на отличие истинного учения от ложного. В случае Гиппократу Гален постоянно подчеркивает незабываемый авторитет его учения и полное согласие с ним собственных текстов, как в области терминологии, так и в области интерпретации тех или иных положений. Об экзегетике Галена и практике комментирования в его эпоху см. *Vegetti* 2013, p. 87; *Manuli* 1984, p. 375–394; *Mansfeld* 1994, p. 148–176.

⁶⁶ За исключением Руфа (I в. н. э.) Гален упоминает только своих учителей и их учителей, что объясняется стремлением Галена предоставлять своим ученикам только проверенную и актуальную информацию. При этом Гален был знаком и с более ранними комментариями, напр., Бакхия Танагрского (III в. до н. э.), Зевксида и Главкия Тарентских (II в. до н. э.), Гераклида Тарентского и Гераклида Эритрейского (I в. до н. э.). См. *Manetti, Roselli* 1994, p. 1593–1600.

⁶⁷ Пелопс, ученик Нумизиана, был приверженцем догматической школы. В 149 г. Гален слушал его лекции в Смирне. Он дает высокую оценку его ком-

быть, каким-нибудь из комментариев Нумизиана⁶⁸ – ибо мало что сохранилось – и, кроме того, комментариями Сабина⁶⁹ и Руфа Эфесского⁷⁰. 7. Квинт⁷¹ же и ученики Квинта не точно поняли мысль Гиппократата, поэтому во многих местах они дают неверные толкования. 8. Лик⁷², не понимая учения Гиппократата, иногда даже порицает его и говорит, что этот муж заблуждается. Тем не менее, книги Лика распространены повсюду. 9. Наш учитель Сатир⁷³ – ибо сначала мы общались с ним, а потом слушали Пелопса – не давал таких толкований на книги Гиппократата, как Лик; считается, что Сатир самым тщательным образом сохраняет учение Квинта, ничего не прибавляя к ним, и

ментариям на Гиппократата и часто их цитирует. См. *Manetti, Roselli* 1994, p. 1591.

⁶⁸ Нумизиан преподавал в Коринфе и Александрии и умер около 151 г. Неизвестно, имел ли Гален его анатомические сочинения и комментарии, поскольку он обвиняет сына Нумизиана Гераклиана в том, что он скрыл, а затем сжег сочинения отца (*De anat. adm.* XIV, 1). О Нумизиане и школе Марина и Квинта см.: *Grmek, Gourévitch* 1994, p. 1491–1528, *Boudon-Millot* 2007, p. 121.

⁶⁹ Сабин преподавал в Александрии в начале II в. н. э. и был известен, прежде всего, как комментатор Гиппократата. Гален цитирует его комментарии к «Эпидемиям» II, III и VI, «О природе человека» и «Афоризмам» и считает его одним из самых надежных комментаторов своего времени, советуя своим читателям обращаться к его комментариям в отсутствие его собственных. См. *Manetti, Roselli* 1994, p. 1607.

⁷⁰ Руф Эфесский (I–II вв. н. э.) преподавал в Александрии и был известен как анатом и плодовитый писатель. Гален дает высокую оценку его комментариям, подчеркивая его внимание к медицинскому содержанию текстов Гиппократата и их практической пользе. См. *Manetti, Roselli* 1994, p. 1600–1606.

⁷¹ Квинт практиковал в Риме незадолго до Галена. Он не оставил письменного наследия, но у него было много учеников, в том числе Нумизиан, Сатир, Эфициан и Лик. В своих комментариях Гален часто косвенно ссылается на интерпретации Квинта, которые он всегда критикует. О Квинте и его школе см. *Manetti, Roselli* 1994, p. 1580–1589.

⁷² Лик, ученик Квинта и известный анатом, долгое время жил в Македонии, но в конце жизни переехал в Рим. Гален знал его только по критическим комментариям на Гиппократата и часто с ним полемизировал (в 182 г. написал трактат «Против Лика», посвященный критике его учения – *Contra Lycum, Kühn* XVIII A, 196–245 = *CMG V* 10, 3, Berlin, 1951). Обычно он представляет его как неблагодарного ученика Квинта, который не понял учения ни своего учителя, ни Гиппократата. Поэтому здесь он приводит свидетельства более надежных учеников Квинта – Сатира и Эфициана. См. *Manetti, Roselli* 1994, p. 1582.

⁷³ Сатир был также учеником Квинта и учителем Галена в Пергаме в 146–147 гг. Гален отмечает свою верность учению Квинта, особенно в области толкований Гиппократата, анатомии и фармакологии. См. *Manetti, Roselli* 1994, p. 1589.

не убавляя. 10. А вот Эфициан⁷⁴ кое-что изменил в стоическом духе. 11. Мы же, напротив, выслушав сначала от Сатира толкования Квинта, а спустя некоторое время прочитав некоторые из комментариев Лика, отвергли и того, и другого, поскольку они не точно поняли мысль Гиппократов. Лучше поняли ее ученики Сабина и Руфа. 12. И тот, кто прежде изучил наши сочинения, способен оценить их комментарии и определить, что они сказали верно, а в чем ошиблись.

IV. 1. Но поскольку достаточно сказано о толкованиях Гиппократов, давайте перейдем к другим нашим сочинениям, которые относятся к логике. 2. Среди них для тебя, о Евгениан, и для тех, кто занимается только медициной, достаточно книг о доказательстве⁷⁵, а для других, которые посвящают свое время философии, необходимы и другие книги, разве что кто-то способен заниматься обеими дисциплинами сразу: медициной и философией. 3. И он должен обладать одновременно острым умом, хорошей памятью и трудолюбием и, кроме того, еще ему должен выпасть счастливый случай обладать таким счастьем, каким посчастливилось⁷⁶ обладать нам благодаря отцовскому воспитанию⁷⁷. 4. Вырастив нас на изучении арифметики, логики, грамматики⁷⁸ и других предметах, которые относятся к [начальному]

⁷⁴ Эфициан, возможно, преподавал в Пергаме или Смирне, где Гален мог слушать его лекции в 151–152 гг. (см. *Boudon-Millot* 2007, p. 123–124; *Grmek, Gourévitch* 1994, p. 1520 слл.; *Manetti, Roselli* 1994, p. 1590–1591). По свидетельству Галена, он составил толкование на введение к гиппократову трактату «О врачебном кабинете» и находился под влиянием некоего философа-стоика Симия (In Hipp. De off. med. I, 3; Kühn XVIII B, 654), неизвестного по другим источникам.

⁷⁵ Имеется в виду 15 книг ныне утраченного соч. «О доказательстве», см. I. 12.

⁷⁶ Рассуждая о начальном образовании и качествах, необходимых будущему врачу и философу, Гален использует риторический прием «парономасии»: εὐτυχήκῳτα τοιαύτην εὐτυχίαν οἶαν ἡμεῖς εὐτυχήσαμεν.

⁷⁷ Гален неоднократно упоминает о благоприятных социальных и семейных обстоятельствах, благодаря которым ему удалось получить превосходное образование и развить свои природные способности, преуспевая в медицине и философии (см. De libr. pr. XIV 1–6, De anim. cuiusl. aff. I, 8 и De ind. 58–65).

⁷⁸ На месте «логики» (λογική) скорее бы следовало ожидать «счетное искусство» (λογιστική), ср. De libr. pr. XIV, 4. О логике Гален уже упоминал выше в IV, 1. Античное понятие «грамматики» имело более широкое значение по сравнению с современным. Оно включало в себя область знания от изучения чтения и письма до толкования литературных текстов, что составляло фундамент греческого образования или пайдейи. См. *Mapp* 1998.

образованию⁷⁹, когда нам шел пятнадцатый год⁸⁰, он подвел нас к изучению диалектики, чтобы мы обратили ум только к философии. Затем под влиянием отчетливых снов⁸¹ он на семнадцатом году нашей жизни побудил нас заниматься медициной, а вместе с ней и философией⁸². 5. Но даже я, которому посчастливилось обладать такой счастливой возможностью, и который изучал быстрее всех прочих то, что мне преподавалось, если бы не проводил всю свою жизнь, упражняясь в положениях медицины и философии, то не узнал бы ничего важного. 6. Поэтому нет, ничего нет удивительного⁸³ в том, что большое множество людей, занимающихся медициной и философией, не преуспевают ни в том, ни в другом. Ибо они или лишены способностей от природы, или не получили должного образования, или не упорствовали в упражнениях, но обратились к политическим занятиям⁸⁴. Итак, я вскользь упомянул об этом, хотя это и не второстепенные вещи⁸⁵. 7. В любом случае наши книги на философскую тему⁸⁶ следует читать после сочинения «О доказательстве»⁸⁷. А о том, каким

⁷⁹ Вероятно, имеются в виду занятия музыкой и гимнастикой.

⁸⁰ Т. е. приблизительно в 143 г. н. э.

⁸¹ Вера в вещие сны была распространенным явлением в эпоху Галена. В храмовой медицине большая роль отводилась т. наз. инкубации, целью которой было получение от божества указания к лечению. В *De libr. pr.* III, 4–5 Гален упоминает о том, как он отказался сопровождать Марка Аврелия в его германском походе под предлогом вещего сна, и о спокойной реакции императора. Об отношении к сновидениям в Античности см.: *Kudlien* 1981, p. 117–130; *Солопова* 2013; *Петрова* 2010.

⁸² В возрасте 14 лет Гален начинает посещать в Пергаме занятия философов разных школ: стоика – ученика Филопатора, платоника – ученика Гая (а позднее в Смирне платоника Альбина), перипатетика – ученика Аспазия и еще эпикурейца. Таким образом, Гален прослушал курсы всех философских кафедр. Два года спустя в возрасте 16 лет Гален приступил к занятиям медициной (*De anim. ciuisl. aff.* I, 8; *Kühn V*, 41 и далее).

⁸³ Для усиления высказывания Гален использует прием удвоения или «анадиплосис»: *μηδὲ τοῖνον μηδὲ τοῦτο θαῦμα*.

⁸⁴ Гален неоднократно говорит о том, что занятия политикой требуют много времени и лишают человека досуга, необходимого для учебы и преподавания (ср. *De anim. ciuisl. aff.* I, 8; *Kühn V*, 48; *De ind.* 49, 64, 81).

⁸⁵ Гален снова использует «параномасию»: *ταῦτα μὲν οὖν μοι κατὰ τὸ πάρεργον εἰρήσθω καίτοι οὐκ ὄντα πάρεργα*.

⁸⁶ Подробный список своих философских сочинений Гален приводит в *De libr. pr.* XIV–XIX. О Галене, как философе, см.: *Солопова* 2008, с. 245–251.

⁸⁷ Об этом сочинении, которое Гален упомянул уже несколько раз, см. I. 12 и прим. 16.

темам они посвящены и сколько их, написано применительно к каждой из них, и будет показано в том сочинении, в котором я приведу список всех моих книг⁸⁸.

V. 1. Но поскольку ты спрашивал меня еще о сочинении, в котором собрана в алфавитном порядке лексика аттических писателей, то я думаю, что лучше и здесь написать тебе мой ответ. Ибо очевидно, что и многие другие хотят узнать об их⁸⁹ содержании. 2. Конечно, мы не считаем правильным то, на чем настаивают некоторые из наших современников – чтобы все говорили на аттическом наречии⁹⁰, будь то врачи, или философы, геометры, музыканты, юристы, или ничто из этого, но вообще или богатые люди или только обеспеченные. Ибо я, наоборот, считаю неуместным порицать или упрекать кого-то за солецизмы в языке. 3. Ведь лучше допускать солецизмы и варваризмы в речи, чем в жизни. И я написал однажды сочинение «Против тех, кто порицает допускающих солецизмы в речи»⁹¹. Настолько я далек от того, чтобы считать владение аттическим наречием некой частью образованности. 4. Но по причине того, что многие врачи и философы порицают других за те греческие слова, для которых они сами устанавливают новые значения, я составил истолкование этих слов в сорока восьми книгах, собрав их у аттических писателей, также как другие слова – у комических⁹². Итак, это сочинение написано, как я

⁸⁸ Гален еще раз упоминает о своем намерении составить еще один трактат, посвященный списку своих книг. Речь идет о трактате «О моих собственных книгах», который будет написан сразу после завершения настоящего трактата. См. II, 23.

⁸⁹ Имеется в виду 48 книг лексикона «О словаре, который используют аттические писатели», о котором Гален подробно рассуждает в *De ind.* 20, 28 (ср. *De libr.* pr. XX, 1).

⁹⁰ Гален не разделяет стремления некоторых интеллектуалов-современников таких, как Лукиан или Фаворин, к чрезмерному лингвистическому пуризму (ср. *Swain* 1996, p. 56–63), присоединяясь к критике гиператтицизма Лукиана Самосатского (см. *Demonaх* 26). Тем не менее, «внимание к языку было основополагающим для подтверждения культурной идентичности грекоязычной элиты Восточной части империи и для утверждения собственного положения как интеллектуала, занимающегося медицинской профессией» (*Vegetti* 2013, p. 91).

⁹¹ Этот трактат утрачен. Гален упоминает о нем также в *De libr.* pr. XX, 2. Глагол «употреблять солецизмы», *σολοικίζεiv*, происходит от названия города Солы, афинской колонии в Киликии, жители которой со временем утратили чистоту аттического диалекта и стали допускать неправильные речевые обороты.

⁹² Гален неоднократно выражает свое негативное отношение к чисто терминологическим дискуссиям, которые ведутся о «словах», а не о «фактах» (ср. *Quod*

сказал, ради значений [этих слов]. 5. Вместе с ним те, кто будет читать это, получают сразу и знание аттической лексики, которое само по себе не заслуживает никакого серьезного отношения. 6. А ради тех, кто неверно употребляет слова, мною написано другое сочинение об их правильности⁹³, которое предпочтительно читать прежде всех прочих.

Перевод с др.-греч. и примеч.
И.В. Прольгиной

Принятые сокращения

ANRW – Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt: Geschichte und Kultur Roms in Spiegel der neueren Forschung. Reiche II / Hrsg. W. Haase, H. Temporini. Berlin; New York, 1972–.

CMG – Corpus Medicorum Graecorum / Ed. Academia Berolinensis et Brandenburgensis cum Academiis Havniensi atque Lipsiensi.

SVF – Stoicorum veterum fragmenta / Collegit Ioannes ab Arnim. Editio stereotypa editionis primae (MCMV). Vol. I–IV. Stutgardiae: Teubneri, 1964.

Сочинения Галена

Ars med. – Ars medica

De anat. adm. – De anatomicis administrationibus.

De anim. cuiuslibet aff. – De animi cuiuslibet affectuum dignotione et curatione

De const. art. med. – De constitutione artis medicae ad Patrophilum.

De curandi ratione per venae sectionem – De curandi ratione per venae sectionem.

De diff. puls. – De differentiis pulsuum

De elem. sec. Hipp. – De elementis secundum Hippocratem.

De ind. – De indolentia.

De libr. pr. – De libris propriis.

De loc. aff. – De locis affectis.

De nat. fac. – De naturalibus facultatibus.

opt. med. IV. 1–4, De plac. V 7, 31), см. von Staden 1995. Тем не менее, он прикладывает немало усилий к тому, чтобы сделать словарь античных и современных авторов сопоставимым и понятным и избежать неправильных терминологических толкований. См. *Vegetti* 2013, p. 91. Что касается словаря комических авторов, Гален посвятил ему несколько ныне утраченных сочинений, которые он перечисляет в *De libr. pr.* XX и *De ind.* 23b–28.

⁹³ Об этом трактате ничего неизвестно из других источников. Кроме того, непонятно, имеет ли в виду Гален заголовок сочинения или только его содержание. Возможно, он подразумевает здесь свой трактат в одной книге «О неверном употреблении аттических слов» (Ἀττικῶν παράσχημα), упоминаемый в *De libr. pr.* XX, 2. См. *Boudon-Millot* 2007, p. 102.

De opt. med. cogn. – De optimo medico cognoscendo.
De ord. libr. – De ordine librorum suorum.
De plac. – De placitis Hippocratis et Platonis.
De praec. – De praecognitione.
De pr. plac.- De propriis placitis.
In Hipp. De nat. hom. – In Hippocratis De natura hominum.
In Hipp. De off. med. – In Hippocratis De officina medici.
In Hipp. Epid. – In Hippocratis Epidemiarum libros.
Quod opt. med. – Quod optimus medicus sit quoque philosophus.
Quod animi mores – Quod animi mores corporis temperatura sequantur.

Литературу, использованную в комментариях к тексту перевода, см. выше в Списке литературы к статье И.В. Пролыгиной «Библиографические трактаты Галена».

Galen of Pergamon

On the Order of My Own Books

(Γαλήνου Περὶ τῆς τάξεως τῶν ἰδίων βιβλίων)

Translated into Russian by Irina Prolygina/

Трубникова Н.Н.

доктор философских наук, заместитель главного редактора журнала «Вопросы философии», Россия 117997, г. Москва, ул. Профсоюзная, 90; старший научный сотрудник ШАГИРАНХиГС, 119571, г. Москва, пр-т Вернадского, 82; профессор Института стран Азии и Африки МГУ им. М.В. Ломоносова, 125009, г. Москва, ул. Моховая, д. 11. E-mail: trubnikovann@mail.ru.

«Не презирать людские дела»: конфуцианство в Японии XIII в. и вопрос о «маленьком человеке»

Аннотация: Конфуцианство в японской мысли представлено в том числе и памятниками «лёгкого» философского жанра, рассчитанными не на знатока, а на юного читателя, только ещё начавшего знакомиться с китайской и японской классической словесностью. Один из таких текстов, «Сборник наставлений в десяти разделах» («Дзиккинсё:», 1252 г.), содержит поучительные рассказы, призванные показать, как учения Конфуция, Будды и других мудрецов оказываются полезными для повседневной жизни. В статье разобраны два раздела «Сборника»: о том, что не следует превозноситься над другими людьми и пренебрегать ими. Что делает человека «великим» или «маленьким»? Как отделить должное достойное поведение от чванного, где кончается уважение к общественной иерархии и начинается презрение к ближним? Почему опасно недооценивать окружающих? Эти вопросы практической этики «Сборник» рассматривает на примерах из жизни знаменитых людей Китая и Японии. Статья содержит перевод некоторых из рассказов «Сборника» (из разделов 2 и 3).

Ключевые слова: философская мысль Японии, конфуцианство, буддизм, «Сборник наставлений в десяти разделах».

История конфуцианства в Японии в изложении исследователей японской философской мысли обычно распадается на два этапа: древность, когда конфуцианство было усвоено вместе с другими достижениями материковой культуры (с VIII в. и, условно, до начала X в.) – и Новое время, период расцвета конфуцианских наук в XVII–XVIII вв. Столетия, которыми разделены эти две эпохи, изуче-

ны меньше. Разумеется, труды Конфуция и его китайских продолжателей составляли основу традиционного образования в том числе и в Средние века, и любой грамотей отчасти был конфуцианцем, однако остаётся спорным вопрос, внесли ли тогдашние японские мыслители сколько-нибудь значимый вклад в развитие этого направления дальневосточной мысли. Главная трудность заключается в том, что темы конфуцианского учения у японских авторов редко звучат обособленно; чаще отсылки к текстам Конфуция, Мэн-цзы или Сюнь-цзы можно встретить в сочинениях, общая направленность которых – буддийская или синто-буддийская. Вообще выделить не религиозную, а светскую составляющую в японской средневековой мысли непросто; правда, строго религиозные тексты тоже редки. И буддийские монахи, и жрецы синто так или иначе обсуждают устройство государства, отношения между правителем и подданным, обязанности человека перед семьей – и все эти рассуждения ведутся на конфуцианском языке.

Если искать, когда в Японии в Средние века могли бы появиться преимущественно светские, конфуцианские сочинения, то имеет смысл обратиться к эпохе Камакура (конец XII в. – начало XIV в.). В эту пору, при первом сёгунате, возникает сразу несколько «исключительных» учений: таких, где многообразные буддийские пути отвергаются в пользу какого-то одного, будь то амидаизм или дзэн, или где делается попытка обойтись без буддийских терминов при изложении жреческих знаний о почитании богов¹. Один из памятников этого времени можно назвать если не исключительно-конфуцианским, то во всяком случае близким к тому.

Это «Сборник наставлений в десяти разделах» («Дзиккинсё»: ²), 1252 г.), текст, написанный в лёгком жанре: не трактат и не комментарий, а собрание поучительных историй с предисловиями рассказчика к каждому разделу³. Книга обращена к юношеству и решает две главных задачи: преподать уроки практической этики и ввести в мир классической словесности, китайской и японской, познакомить с

¹ См.: Трубникова Н.Н., Бабкова М.В. Обновление традиций в японской религиозно-философской мысли XII–XIV вв. М., 2014.

² Здесь и ниже в транскрипциях японских слов двоеточие обозначает долготу гласного.

³ Я пользуюсь изданием: Дзиккинсё / Под ред. Асами Кадзухико / Синхэн нихон котэн бунгаку дзэнсю [Полное собрание памятников японской классической литературы. Новая серия]. Т. 51. Токио: Сёгаккан, 1997.

тем набором расхожих цитат, без которых трудно представить речь образованного человека. Составитель сборника точно не известен; вероятно, этот «монах в миру Дзиродзэмон из Рокухара» был воином-грамотеем, входившим в свиту представителя сёгуна в столице. Хотя «Сборник» относится к традиции «литературы поучительных рассказов», *сэцува бунгаку*, здесь, в отличие от других собраний *сэцува*, почти нет речи о карме, посмертной участи, о чудесах и т.п., зато много говорится о счастье в земной жизни, о долге перед господином и перед родными, о доброте к ближним и дальним, о дружбе и любви, о том, как важно развивать свои врожденные дарования и быть внимательным к талантам других. Многие, казалось бы, вполне религиозные сюжеты здесь пересказываются под необычным углом зрения: как примеры отношений человека не с богами и буддами, а с другими людьми.

В японских средневековых текстах, в том числе и в «Сборнике», равенство людей выглядит невозможным: любые отношения мыслятся как иерархические, либо снизу вверх, либо сверху вниз⁴. Казалось бы, такое устройство жизни очень удобно, особенно если выработаны способы временного отхода от субординации. И в семье, и на службе человек чётко знает своё место, подчиняется старшим, распоряжается младшими, и лишь на досуге, за выпивкой и сочинением стихов, может ненадолго почувствовать себя вольно, в дружеском кругу равных. Казалось бы, при этой установке каждый человек неизбежно на кого-то смотрит свысока. Но любопытно, насколько опасными считаются крайности такого отношения. «Сборник» отводит целых два раздела рассказам о том, сколь неправильно чваниться, кичиться собственным положением, и презирать, принижать других людей. В этой статье мне хотелось бы разобраться, что в «Сборнике» понимается под чванством и презрением и почему они осуждаются.

Среди источников «Сборника» преобладают сочинения историков, поэтические сборники и прочие тексты, которые невозможно отнести к какой-то одной из традиций дальневосточной философской мысли. Однако, как мне кажется, в связи с темой «презрения к людям» в этой книге проявляется одна из черт, важных именно для конфуцианской традиции. Иерархически выстроенный мир людей, где

⁴ См.: Трубникова Н.Н. «Равные помыслы»: истории о дружбе в японской словесности (по «Сборнику наставлений в десяти разделах») // Человек. 2015. № 6. С. 142–160.

почитание старших и забота о младших закреплены правилами «ри-туала» (кит. *ли*) и упорядочивают жизнь лучше, чем законы, – вся эта картина вполне сообразна конфуцианскому учению, как в Китае, так и в Японии. Но к кому обращено это учение, какого человека оно воспитывает? Если бы оно указывало каждому его место, всё было бы просто. Однако наставления Конфуция, Мэн-цзы, Сюнь-цзы тем и примечательны, что учат видеть иерархию в целом. Их ученик в конечном итоге – человек, способный двигаться вверх-вниз по общественной лестнице, при надобности давать советы самому государю, а при надобности выслушивать простых людей вплоть до низших, чтобы потом опять-таки довести их слова на самый верх. Знай своё место – но также знай, что место это тебе отведено не навсегда, что ты, развивая свои таланты, можешь подняться выше, но можешь и скатиться вниз, причём не из-за бездарности, а из-за того, что окажешься неугоден и должен будешь это принять, – такое противоречивое самосознание можно проследить и у японских приверженцев Конфуция. В особенности оно было насущно для составителя «Сборника наставлений» и того круга, к которому он принадлежал: круга воинов-чиновников на службе первого сёгуната в середине XIII в., в пору, когда само воинское правление пусть и утвердилось наряду с правлением государева двора, но всё ещё оставалось под сомнением.

Итак, никто не может знать, где кончается его мера законной гордости, а где начинается «чванство» (*кё:ман*). Само это понятие отсылает не к книгам древнекитайских мудрецов, а к буддийскому учению, где как раз правильным оказывается взгляд на людей как на равных: любая иерархия ничтожна, коль скоро и правитель, и простолюдин, и слон, и букашка равно смертны, одинаково подчинены закону воздаяния. Но и здесь, раз каждый возрождается в том или другом теле сообразно прежним поступкам, то есть повод гордиться, считать нынешнее своё высокое положение итогом прошлых заслуг. Буддийские наставники всячески призывают ценить свою долю (кто родился человеком, тот, стало быть, много хорошего совершил в прежних жизнях), но не принижать других, ни на словах, ни тем более на деле, не допускать ни насмешек, ни насилия над слабыми. Ведь это значило бы тратить благие плоды на выращивание дурных плодов, портить себе же самому будущую жизнь.

Как сказано в «Сборнике наставлений» во введении к разделу 2, «чванятся» люди не только собственными достоинствами, но и своим окружением, семьёй, службой и пр. Причем это окружение люди по-

рой видят весьма замысловато: так, почитатели старины «чванятся» именно ею, и глядя словно бы из неё, бранят тот век, в котором живут.

Говорят: люди в мире по большей части чванны, а искренне скромных мало.

Одни нескромны по части самих себя. Не соразмеряют своей доли, возносятся слишком высоко, пренебрегают господами, принижают ближних.

Или же люди крепко держатся за собственную пристрастность: своё мнение считают наилучшим, а что говорят другие, того не используют.

Иные ведут себя несообразно времени: такие люди ценят только старину и не следуют за нынешним веком.

Другие, наоборот, считают: нынче, мол, уже так принято, – и в свете держатся с людьми панибратски. Или приходят туда, где люди веселятся, сами не раскрываются и портят другим настроение, так что всё собрание делается унылым.

Некоторые хулят чужие дарования и способности. Разбираясь в чём-то, полагаются на свой дар и презируют десятки тысяч людей.

Или бывают люди, по-глупому преданные, считают: кроме моего господина нет выдающихся людей, кроме моей родни никто не пригож и не благовравен.

А есть ещё такие, кто смешон по части вкуса. В старину, мол люди понимали красоту, не проходили понапрасну мимо цветов или луны, а теперь времена переменились, восхищаться стали умеренно, люди считают излишним, когда кто-то увлекается всем сердцем...

А ещё бывают пороки поведения, когда люди ведут себя вызывающе или смешно.

Обычно всё это происходит от чванства, от скудости помыслов. Из-за этого можно или жизни лишиться, или прийти в итоге к глубокому разочарованию. А значит, своё временное тело лучше бы смирять, в возвеличивании древности сдерживаться, любопытствуя вещами, избегать людских взоров, следовать хорошенько усвоенным обычаям и не давать воли сердцу.

«Скудость помыслов» здесь – *кокоро-но сукунаки*, тж. «малость сердца/ума». Это выражение можно соотнести с понятием «маленького/ограниченного человека», *сё:нин*, о котором речь пойдёт ниже.

Рассуждая о «чванстве», составитель «Сборника» напоминает слова из буддийской «Сутры о нирване»: «Будь учителем для своего

сердца, но не давай сердцу быть твоим учителем»⁵. Трудно следовать словам из «Бесед и суждений» Конфуция: «В бедности не заискивать, в богатстве не чваниться» («Лунь юй», 1–15), но нужно стараться вести себя так, быть «скромным» (*омбин*).

Раздел о чванстве – самый краткий в «Сборнике», в него входят всего пять рассказов. Первый воспроизводит отрывок из древнекитайской книги «Ле-цзы». В ней сказано, что мудрец Сунь-шу Ао (VII–VI вв. до н.э.) всю жизнь следовал предостережению о «трёх печалях»: «Когда чин велик, люди этому завидуют. Когда должность высока, это беспокоит государя. И когда жалованье велико, это озлобляет других». Поэтому он старался быть скромным и щедрым и сыну заповедал избегать почестей.

Второй рассказ восходит к книге «Чжуан-цзы». Путешествуя в горах, Чжуан-цзы с учениками видят, как лесоруб рубит стройные деревья, а кривые щадит. Остановившись на ночлег в доме местного жителя, они замечают, что тот зарезал для гостей обычного гуся и пощадил другого гуся, голосистого. Ученик спрашивает у Чжуан-цзы: как же это понимать? Из деревьев уцелело то, что выглядело хуже других, а из гусей – тот, который лучше. Учитель отвечает: да, таков обычай в мире. Стараться не выделяться из ряда себе подобных, держаться скромно – можно и правильно, но смирение не обеспечивает безопасности.

Третий рассказ отведён ещё нескольким примерам из китайской древности. Поэт Цюй Юань в III в. до н. э. не был услышан современниками и покончил с собой, утопившись в реке. А ещё раньше праведные мужи Бо И и Шу Ци, отчаявшись убедить государя править добродетельно, удалились в горы и там умерли с голоду (об этих двоих с большим сочувствием вспоминал Конфуций в «Беседах и суждениях»). «Все трое были из тех, кто увещевает, когда надо увещевать, и отступается, когда надо отступить», – пишет составитель «Сборника». Правда, споры о том, правильно ли поступили эти люди, продолжались многие века и в Китае, и в Японии; в «Сборнике» приведено стихотворение японского поэта X в. Татибана-но Ёрихиры, где их гибель названа напрасной.

Японский пример чванного человека в «Сборнике» – Оно-но Комати (825–900), знаменитая поэтесса и первая красавица своего века. Если следовать буддийскому учению в расхожем его понимании, то

⁵ ТСД 12, № 375, 778с–779а.

хвалиться ей было нечем: ведь она родилась женщиной, а это говорит о дурных делах в прежних жизнях. Конфуцианские наставления предписывают женщине следовать за родителями, мужем, детьми, деятельно проявлять себя ей незачем. Но Комати исключительно гордилась собой: и красотой, и поэтическим даром. В юности она надевала только лучшие наряды, ела лучшие кушанья, на устах её были только песни, а поклонников она отвергала, помышляя стать наложницей государя или даже государыней. Потом все её родные умерли, Комати впала в нищету, красота её померкла, и в итоге пришлось выйти замуж за знакомого поэта, чиновника невысокого ранга, и уехать из Столицы в дальнюю глушь (рассказ 2–4).

Завершают раздел по чванстве примеры древних башен и дворцов, задуманных с размахом, но в древности же и разрушенных (рассказ 2–5). Они должны были зримо воплощать величие правителей, а стали примерами тщеты любых горделивых замыслов. Итак, скромность нужна даже государю, не говоря уж об обычном человеке. И здесь же составитель «Сборника» вспоминает широко известный пример из буддийской «Лотосовой сутры». Это бодхисаттва по имени Никогда Не Презирающий: его бранили, над ним насмехались, но он всем говорил: «Я глубоко почитаю вас и не могу относиться к вам с презрением...» (собственно, не могу «высокомерно пренебрегать» вами, *кё:ман*). Этот бодхисаттва стал буддой, отсюда вывод: смирение полезно не только для нынешней жизни, но и для посмертной участи. В «Сборнике» слова Никогда Не Презирающего процитированы не до конца, а в сутре они звучат так: «... потому что вы все будете следовать Пути бодхисаттвы и станете буддами!»⁶. Читатели «Сборника» хорошо знали это изречение, ведь «Лотосовая сутра» в Японии XIII в. была одним из самых известных буддийских текстов.

* * *

Итак, обычно люди превозносятся над другими потому, что неверно понимают себя самих. Тем более неправы те, кто заранее уверен, с кем имеет дело, когда встречается другого человека, судит о нём по внешнему впечатлению. Третий раздел «Сборника» содержит ше-

⁶ ТСД 9, № 262, 50с; см.: Сутра о бесчисленных значениях. Сутра о Цветке Лотоса Чудесной Дхармы. Сутра о постижении деяний и Дхармы бодхисаттвы Всеобъемлющая Мудрость / Издание подг. А.Н. Игнатович. М., 1998. С. 265.

стнадцать рассказов, все они – примеры того, как легко попасть впро- сак, если ставить другого человека ниже себя.

Заглавие раздела – «Не презирать людские дела», *Дзинрин-о ана- дорадзару кото*. Оно отсылает сразу к нескольким конфуцианским источникам, но на мой взгляд, прежде всего к книге «Мэн-цзы», хотя прямых цитат из неё в этом разделе и нет. «Презирать» здесь – кит. у, яп. *бу/анадору*, не просто «пренебрегать», «низко ценить», а ещё и деятельно выражать эту оценку: «оскорблять», «насмехаться» и пр. У Мэн-цзы (Глава «Ли Лоу» 1, 16) сказано: «Кто почтительный, тот не оскорбит никого, а кто скромный, тот не ограбит никого. Как может удалиться правителю, оскорбляющему и грабящему людей, быть почти- тельным и скромным, когда он только и боится того, что люди не бу- дут покорны ему?»⁷. Предмет презрения в «Сборнике» – не просто «люди», «другие», но «людские дела», кит. *жэньлунь*, тж. «разряды людей» или «людские отношения». По Мэн-цзы (Глава «Тэнский Вэнь-гун» 1, 3), «когда в верхах понимают должные взаимоотноше- ния между людьми, тогда пробуждаются родственные чувства у про- стого народа...»⁸. У Мэн-цзы в обоих случаях речь идёт о государст- венных делах, о должном взгляде правителя на народ, но позже в конфуцианской традиции то же самое считается справедливым и для частных дел, для любых отношений между людьми.

Введение к третьему разделу «Сборника» выглядит так.

Некоторые говорят: презрение к людям может выглядеть по- разному, но оно непременно есть у каждого.

Или презираешь тех, кто беден и незнатен. Или презираешь тех, кто не умён. Презираешь тех, кто ниже тебя: что бы они ни сделали, что бы ни сказали, думаешь: да что с них взять... Некоторые прези- рают родных и друзей, а многие – тех, чья судьба несчастлива; всё, что те делают и что с ними происходит, считают ничтожным, дума- ют: что ни сделает никчёмный человек, всё напрасно.

Так бывает с людьми, кому недостаёт мудрости. Из-за этого го- ворят, чего не надо бы говорить, делают, чего не надо бы делать, ло- зы презрения опутывают тебя, и ты, сам того не желая, совершаешь постыдные поступки, и о тебе идёт такая молва, какая никому не нужна. Ибо ты низко ценишь других людей, считаешь их ниже себя.

⁷ Мэн-цзы / Предисловие Л.Н. Меньшикова. Перевод с китайского, указатели В.С. Колоколова. СПб., 1999. С. 111.

⁸ Мэн-цзы. С. 77.

«Даже на убогих сирот и вдов нельзя смотреть свысока». Нужно глубоко доверять тому, что записано в книгах. С людьми нужно быть крепко осмотрительным.

«Несчастливая судьба», *фуун*, здесь означает, скорее, исходные условия: место рождения, семью и пр., а не неудачи в течение жизни. Слова о вдовах и сиротах отсылают к «Основам управления годов Чжэнь-гуань» («*Чжэнь-гуанья чжэнь-яо*», 729 г.).

Герои первых двух рассказов в этом разделе «Сборника» принадлежат к высшему придворному кругу. Но окружающие находят, за что презирать даже таких людей. Их недостаток – казалось бы, самый простительный: молодость.

В первом рассказе на насмешки отвечает юная госпожа Косикибу (ум. 1025) – дочь знаменитой поэтессы Идзуми-сикибу от первого брака. Действие происходит в начале XI в., девочка-подросток уже служит во дворце.

Госпожа Идзуми-сикибу, когда стала женой Ясумасы, отбыла в землю Танго. А в столице было назначено песенное состязание, и юную госпожу Косикибу, служительницу внутренних покоев, пригласили на него; она готовилась сложить песню. Средний советник Садаёри как-то в шутку сказал, чтобы Косикибу слышала:

– Вернулся ли уже гонец, посланный в Танго? До чего, должно быть, тревожно!

И прохаживался мимо её покоев.

Юная госпожа выглянула из-за занавеса, ухватила Садаёри за рукав придворного наряда:

<i>Оозяма</i>	Гора Ооэ
<i>Икуно-но мити-но</i>	На дороге Икуно
<i>Тоокэрэба</i>	Далеко, и потому
<i>Мада фуми-мо мидзу</i>	Я еще не вступала
<i>Ама-но хасидатэ.</i>	На Небесный мост.

Так она сложила. Он не ожидал, подумал: глупо получается...

– Но как? Как такое может быть?

Не сумел сложить ответную песню, выдернул рукав и сбежал.

С тех пор Косикибу в свете стали считать искусной сочинительницей песен. Конечно, так и должно было случиться, но этот господин не понимал: неужто она такую песню может сложить прямо сходу? (рассказ 3–1).

Фудзивара-но Ясумаса (958–1036), второй муж Идзуми-сикибу, ещё появится в этом разделе «Сборника». Местом его службы была провинция Танго к северо-западу от Столицы. Насмешник, Фудзивара-но Садаёри (995–1045) сам прославился как поэт и каллиграф, в описываемое время он ненамного старше Косикибу. Юноша намекает, что девица сочинять не умеет, а потому ждёт гонца от матери с песней для предстоящего состязания.

Гора Ооэ и другие названия в песне Косикибу указывают на землю Танго. Небесный мост (Ама-но хасидатэ) – достопримечательность тех мест, песчаная коса, поросшая соснами, пересекающая залив Миядзу, считается одним из самых красивых пейзажей в Японии. Песня примечательным образом противоречит сама себе. Её общий смысл – «Знать ничего не знаю про край Танго», тем самым Косикибу отвергает намёк Садаёри; однако слова свидетельствуют, что юная поэтесса прекрасно знакома с традицией «родных песен», *вака*, свободно владеет словарём поэтических топонимов и, конечно, знает, какие знаменитые места принято упоминать в связи с Танго.

Героем второго рассказа выступает Ооэ-но Масафуса (1041–1111) – книжник, поэт, знаток японской старины; составитель «Сборника» именно из его сочинений берёт многие придворные истории. Здесь Масафуса юн и, как многие придворные в начале карьеры, несёт службу в государевом Архиве, Куро:до-докоро.

Господин Масафуса в юности, когда служил в Архиве, как-то раз без дела слонялся по дворцу. Он был уже по-настоящему учён, но придворные дамы презирали его. Одна из них окликнула из-за занавеса:

– Вот, сыграй! – и подала ему японские гусли.

Масафуса без промедления сложил:

<i>Аусака-но</i>	У Склона встреч
<i>Сэки-но аната-мо</i>	Тех краёв, что за заставой,
<i>Мада минэба</i>	Я ещё не видал,
<i>Адзума-но кото-мо</i>	А потому восточных женских гуслей
<i>Сирарэдзарикиэри</i>	Освоить не довелось.

Дамы ничего не смогли ответить и перестали его дразнить.

Японские гусли иначе зовутся «восточными гуслиями» (рассказ 3–2).

Песню, приведённую здесь, не всегда приписывают Масафусе, иногда – его старшему родичу Ооэ-но Масахире (952–1012). Склон встреч, Аусака – застава на границе между столичной областью Ямасиро и землёй Оми, на дороге в Восточные земли, Адзума. Застава Аусака часто упоминается в любовных песнях, может указывать просто на условленное место свидания кавалера и дамы. Общий смысл песни Масафусы двойной: «Я ещё не бывал восточнее заставы Аусака» – или «Я ещё никому не назначал встреч, ни с кем не заключил любовного союза». Поэтому «я не знаю восточных гуслей», а также «мне неизвестны дела Восточных земель» (*Адзума-но кото*, здесь созвучны *кото*, «дела», «обстоятельства», – и *кото*, «гусли»); или же «мне незнакомы дела супружества» (топоним *Адзума*, «Восточные земли», созвучен выражению «*А-дзума*», «моя супруга»). Тем самым юноша принимает насмешки дам: да, я действительно ещё очень молод, неопытен в делах любви, – но показывает себя искусным стихотворцем. «Восточными», или «японскими», гусли *кото* (одна из разновидностей) называются в отличие от похожих музыкальных инструментов Китая и Кореи, также известных в Японии; «японские» гусли могут считаться женскими в отличие от иноземных мужских.

* * *

Следующие три рассказа ближе к тому, о чём говорится у «Мэнцзы»: не надо презирать простых людей. В рассказе 3–3 поэты собираются в заброшенной столичной усадьбе, принадлежавшей когда-то знаменитому стихотворцу. Они пируют и вслух читают «китайские стихи», *канси*: в кругу образованных мужчин в Японии принято было сочинять по-китайски, в подражание материковым поэтам. Вдруг из зарослей в саду выбирается старуха, по виду – нищенка. Она растрогана услышанным, но говорит, что одна из песен нехороша. Поэты хохочут и спрашивают, что же ей не понравилось, она отвечает – и оказывается, что простолюдинка хорошо разбирается в китайском стихосложении. В прежние годы она работала прачкой в этой усадьбе и часто слышала, как хозяин рассуждал о стихах. Поэты в смущении расходятся по домам.

Если простой человек способен понять китайские стихи, то тем более – «родные песни». В рассказе 3–4 действует господин Фусими Тосицуна (1028–1094), один из основателей японского искусства разбивки садов и прославленный ценитель всего прекрасного. Осенним

вечером Тосицуна собирает у себя в саду гостей, чтобы сложить песни о «луне над водой». Охранником у ворот стоит парень, лишь недавно прибывший из деревни; он просит выслушать и его песню тоже:

<i>Мидзу-я сора</i>	Вода или небо,
<i>Сора-я мидзу-то мо</i>	Небо или вода –
<i>Миэвакадзу</i>	Не пойму!
<i>Каёитэ сумэру</i>	Сияет высоко
<i>Аки-но ё-но цуки</i>	Луна осенней ночью.

Эта песня входит в несколько японских поэтических собраний, а рассказ о ней – в несколько сборников рассказов *сэцува*. Любопытно, как меняется смысл рассказа в зависимости от контекста. Например, в «Собрании песка и камней» («*Сясэкисю*»:», конец XIII в., рассказ Vб–2) эта же история служит примером того, как песни вызывают отклик в сердцах людей: там Тосицуна, растроганный, позволяет слуге вернуться в родные места. А в «Сборнике» главный итог рассказа тот, что знатные люди напрасно презирают простолюдинов; дальше приводится ещё одна песня простого воина, служившего в охране у Тосицуны.

Не только поэзию, но и музыку нередко считают доступной лишь избранным, и это тоже неправильно.

В одной усадьбе собирались дамы и играли на гусях. Как-то раз у них улетела и потерялась подставка-кобылка⁹. Подходящего слуги поблизости не было; дамы увидели ночного сторожа, подозвали его и велели: найди вон там в саду кленовую ветку с такой-то развилкой, срежь её так-то и принеси сюда.

– Дело нешуточное, – отозвался сторож, но срезал, принёс, подсунул под занавес и сказал:

– Вот вам временная подставка для гуслей, преподношу!

Дамы не ожидали, смутились:

– Зачем же мы так подробно ему объясняли! Какими дурами он нас, наверное, счёл!

И устыдились (рассказ 3–5).

⁹ Когда играют на гусях *кото*, под каждую струну ставится подставка (*котодзи*); без полного набора подставок играть невозможно.

* * *

Хотя учение Будды не велит презирать никого, миряне часто с презрением смотрят на монахов, а монахи – на мирян. Как подтверждают примеры из «Сборника», пренебрежительный взгляд на монахов в Японии во многом исходил из того, что они просят милостыню (как требует общинный устав). Дело здесь не столько в том, что монахи – нахлебники, не занятые службой или производительным трудом (такие упреки чаще можно встретить у китайских конфуцианцев), сколько в том, что подаяние мыслится как нечистое: монахи надевают чужую ношеную одежду, в том числе оставшуюся от умерших, пользуются чужой утварью, а значит, несут на себе скверну в синтоистском смысле слова.

В рассказе 3–6 некая дама поздней осенью молится в храме Киёмидзу на восточной окраине Столицы. Этот храм посещали многие вельможи и дамы, обстановка в нём подробно описана в «Записках у изголовья» Сэй-сёнагон. В храме почитали бодхисаттву Каннон, в частности, как заступницу женщин, а также как защитницу моряков и всех, кто путешествует по воде¹⁰. Нищая старуха ходит по храмовому двору, прося подаяния; погода холодная, но дождя нет, а нищенка одета в летнее платье и соломенный плащ-дождевик, и за это все над нею смеются, как над сумасшедшей. Дама, жалая её, отдает ей одно из платьев своего многослойного наряда, правда, лёгкое, без подкладки. Старуха принимает дар и неожиданно поступает не как другие нищие, а строго по храмовому уставу: относит платье туда, где монахи собирают пожертвования, и приобщает к остальным дарам. Кроме того, старуха просит у учётчиков кисть и бумагу и записывает песню:

<i>Коно киси-о</i>	От здешнего берега
<i>Когиханарэниси</i>	Я отчалила,
<i>Ама нарэба</i>	Ведь я – рыбачка,
<i>Оситэцукубэки</i>	Куда мне грести,
<i>Ура мо обоэдзу</i>	К которому заливу, – не помню.

Здесь *ама* – «рыбачка» и «монахиня», *ура* – «залив» и «подкладка». Из песни следует, что монахиня отбросила все помыслы о мир-

¹⁰ См.: Трубникова Н.Н., Бурькина А.П. Бодхисаттва Каннон со спутниками из храма Киёмидзу // Культура форма. К 60-летию А.Л. Доброхотова: сборник научных трудов / Под ред. И.А. Болдырева. М., 2010. С. 313–341.

ском, потому ей для себя ничего не нужно, хотя за подаяние она всё равно благодарна.

В этом же рассказе некий монах в старые времена просит милостыню в богатом доме, где хозяйка играет на гуслях; ему говорят: вот тебе подаяние музыкой! – и он соглашается, отвечая песней. Оказывается, это был послушник Миката, поэт, чьи песни входят в самую раннюю японскую антологию, «Собрание десяти тысяч поколений» («Манъё:сю:», VIII в.). Песня его звучит как любовная и довольно дерзкая по отношению к хозяйке, хотя можно эти же слова прочесть и как благочестивые.

Особенно глупо выглядят монахи, когда презирают своих же собратьев. В рассказе 3–7 несколько монахов из столичной округи направляются в дальнее паломничество и по пути, в деревенской глуши, располагаются на ночлег в хижине местного монаха. Один из паломников читает книгу, гостеприимец спрашивает, что это у него за чтение. Речь идёт о трактате «Махаянское прекращение неведения и постижение сути» (яп. «Мака сикан», кит. «Мо-хэ чжи-гуань», VI в.), одном из важнейших текстов дальневосточного буддизма; он содержит систематически изложенное учение о буддийском подвижничестве. Паломник уверен, что деревенский житель таких трудных сочинений никогда не читал, и в шутку отвечает: «Эта книга называется “Сикан”, но на самом деле четырёх свитков в ней нет» (слова «прекращение и постижение» созвучны словам *си кан*, «четыре свитка»). В ответ гостеприимец читает наизусть по-китайски начало трактата, и паломники понимают, что он ничуть не уступает им учёностью.

В рассказе 3–8 столичная дама весной любит цветы сливы в храмовом саду.

Тут подошли мужчины, кажется, учителя Закона [=монахи]; дама, должно быть, решила: что за неучливое сборище! – и поспешила уйти. На женщине было надето лёгкое платье, изрядно пожелтевшее, и монахи стали насмешничать:

<i>Хана-о мисутэтэ</i>	Не стала смотреть на цветы,
<i>Каэру сарумаро</i>	Уходит барышня обезьяна.

Такие строки они прочли, как для песенной цепочки. Дама немедленно ответила:

<i>Хоси мабору</i>	Глядя на звезды,
<i>Ину-но хоэру-ни</i>	Псы завывли –
<i>Одорокитэ</i>	И она испугалась.

Монахи устыдились и удалились.

Эта дама была дочерью господина Сюндзэя, она замечательно сочиняла песни и отличалась редкостной красотой (рассказ 3–8).

Монахи не понимают, что перед ними знатная дама, и смеются над ней как над замарашкой, да к тому же пугливой, словно обезьяна, – не понимая, что линялое платье в этом случае не признак бедности, а примета изысканного вкуса: слишком старательно наряжаться для одинокого любования цветами было бы неуместно. Слова монахов складываются в завершающую часть песни *танка* (7+7 слогов), дама отвечает, как если бы это был вызов при игре в «песенные цепочки», *рэнга*, и сочиняет начальную часть песни (5+7+5 слогов). В описываемое время *рэнга* в основном служат развлечением, позже они станут самостоятельным жанром серьезной поэзии. Дама, известная под прозвищем Дочь господина Сюндзэя (1171–1252), на самом деле доводилась не дочерью, а внучкой Фудзивара-но Сюндзэю (1114–1204), знаменитому поэту и теоретику поэзии. «Дочь Сюндзэя» прославилась как поэтесса и как знаток японской словесности, ей, вероятно, принадлежат «Записки без названия» («*Мумё: дзо:си*») – одно из первых японских литературно-критических сочинений¹¹.

Рассказ 3–9 содержит похожий обмен шутивными строками, только китайскими: придворный учёный пытается на пиру насмеяться над собратом, а тот неожиданно остроумно отвечает.

Следующий рассказ подводит итог теме предвзятого отношения к людям, его герои – мастера борьбы сумо конца XI в., выступавшие на придворных состязаниях. (Такие состязания борцов в Японии известны с древности, на них силачи разных областей страны показывали свою покорность государю.) Место действия – усадьба Фудзивара-но Нагадзанэ (1075–1133), одного из приближённых отрекшегося государя Сиракавы.

После состязаний борцов в дом господина среднего советника Нагадзанэ [...] явился борец по имени Корэтоо [...] с сыном по имени Корэнари.

¹¹ См.: Записки без названия (*Мумё: дзо:си*) / Пер. со старояп., пред. и комм. Ю.Е. Гвоздиковой // *Orientalia et Classica: Труды Института восточных культур и античности РГГУ*. Вып. XVI. История и культура традиционной Японии / Под ред. И.С. Смирнова, отв. ред. А.Н. Мещеряков. М.: РГГУ, 2008. С. 191–392.

Их подобающе приняли, подали сакэ и всё прочее, но тут явился борец по имени Хиромицу. Его позвали в ту же комнату, все вместе выпили по несколько чарок. В пьяном виде Хиромицу завёл безумные речи. Среди прочего, обращаясь к хозяину, он сказал:

– Нынешних борцов, едва они подрастут, почём зря величают мастерами [*хатэ*], разрешают им ходить со свитой [*ваки*]. В старину дело решали победы в схватках: ими выявлялось мастерство, за них удостоивали наград, поэтому и товарищи-борцы замыкали уста, и люди в свете признавали победителей. А нынче настал никчёмный век!

Корэтоо несколько выпрямился и ответил:

– Ты, не иначе, говоришь про Корэнари. Моему обормоту в этот раз действительно разрешили ходить со свитой, как мастеру. Верно ты говоришь, трудно избежать пересудов. Так не изволишь ли испытать его?

Хиромицу усмехнулся:

– Да я же сказал правду, ничего больше. Рад буду испытать.

Протянул левую ладонь: дай, мол, руку. Корэнари поправил рукава, почтительно поклонился, а сам следил за лицом отца. Отец его, Корэтоо, сказал:

– Ну, раз он так говорит, испытай его.

Когда отец подтвердил свои слова, Корэнари правой рукой крепко ухватил протянутую руку Хиромицу. Хиромицу двигался так, будто тянет его на себя, но тот не сдвинулся с места. Тогда Хиромицу в шутку соединил правую руку с левой, делал вид, словно бы тянет изо всех сил. Но похоже было, что ему трудно. Корэтоо сказал:

– Ладно, хватит.

И Корэнари отпустил руку.

Хиромицу молвил:

– Что это за способ состязания? Победителя так мы не определим. Нужна настоящая схватка.

Отошёл в тёмный угол, завязал рукава сзади¹², подтянул повыше завязки штанов, выбежал в сад и крикнул:

– Спускайся сюда! Спускайся!

Корэнари смотрел на это и почтительно ждал. Корэтоо повторил:

– Раз он так говорит, скорее спускайся и схватись с ним.

¹² Способ подготовиться к работе, драке и т.п., когда человек одет в японское нарядное платье, широкое и затрудняющее движения. Верхняя подпоясанная одежда стягивается с плеч, рукава завязываются узлом сзади.

Корэнари тоже отошел в темный угол, потуже перевязал пояс, спустился во двор, встал лицом к лицу с противником. Обликом он выделялся из толпы, силой превосходил других людей, обличем был подобен царю демонов, будто бы вдруг сюда явился один из Силачей¹³. Хиромицу тоже повернулся к супостату и тоже выглядел безупречно.

Все начиная с хозяина дома глядели во все глаза, волновались и перешептывались. Корэнари немного приблизился, схватил Хиромицу за руку и мощно потянул на себя, тот упал и перекувырнулся. Все чрезвычайно удивились.

Хиромицу тут же встал:

– Это не считается. Давай ещё раз.

И бегом бросился вперёд. Корэнари снова взглянул на отца и на встречу противнику не двинулся. Корэтоо крикнул:

– Давай сейчас же вперёд, испытай его!

Корэнари снова схватил руку Хиромицу, резко толкнул назад и тут же повалил, на сей раз тот упал на спину.

Чуть помедлив, Хиромицу поднялся, надел шапку, что свалилась у него с головы, преклонил колени перед господином [Нагадзанэ], пролил частые слёзы и сказал:

– Нынче я был в твоём доме в последний раз!

И выбежал вон, и вскоре постригся в монахи.

Когда об этом услышал государь-монах [Сиракава], то молвил:

– Это никуда не годится! Что до людей, кто продвигается в мастера борьбы, до их свитских и тому подобного, то победителя нелегко определить даже при дворе. Что уж тут говорить! На моих состязаниях такое было бы пределом неприличия!

Так господин Нагадзанэ огорчил государя-монаха (рассказ 3–10).

Вероятно, раздражение государя вызвано тем, что его приближённый позволил борцам у себя в усадьбе мериться силой всерьёз и тем поставил под сомнение итоги придворных состязаний, где награды распределялись согласно множеству политических соображений, не связанных с самой борьбой сумо.

¹³ *Рикиси*, речь идёт об Алмазных силачах, *Конго*:-*рикиси*, они же Человеколюбивые государи, *Нио*:, божества-защитники, чьи изваяния помещают у входа в буддийский храм. Алмазных силачей изображают могучими, в грозных позах и со свирепыми лицами.

* * *

Следующие шесть рассказов посвящены тому, как умные люди даже под невзрачным обликом видят выдающегося человека и оказывают ему подобающее уважение. Первый такой пример – случай из жизни Фудзивара-но Ясумасы, наместника провинции Танго (ср. выше). По пути из Столицы к месту службы Ясумаса встречает на дороге седовласого всадника. Тот отдыхает, не слезая с седла, и никого не замечает. Стража наместника собирается уже проучить старика за неучтивость, но Ясумаса её останавливает. Перед нами великий воин! – говорит он, – это видно по посадке и повадке. Вскоре Ясумаса узнаёт, что встретился ему не кто иной как Тайра-но Мунэёри (ум. 1011), знаменитый военачальник на покое.

В рассказе 3–12 упомянуты Гао-цзу, основатель китайской династии Хань, и Сян Юй, его соратник, а потом соперник. Оба они вошли в историю как образцы воинской доблести, как противники, уважавшие друг друга. Поразительно и поучительно, что Гао-цзу победил Сян Юя и стал правителем – но погиб от шальной стрелы, когда замирал мятеж своего родича-предателя, которого презирал.

Ни в каком деле не надо презирать людей. Вообще говоря, даже у мудреца среди десяти тысяч мыслей попадается одна глупая. И у дурака на тысячу глупостей попадается одна достойная мысль. И ту одну мысль из тысячи надо принять, и ту одну из десяти тысяч надо отвергнуть (рассказ 3–12).

Ниже составитель «Сборника» приводит старинные изречения и примеры насчет того, что надо прислушиваться к словам простых людей. Как сказано в китайской «Книге песен»: «Древний народ говорил, что разумен лишь тот, Кто и у сборщика сучьев советы берёт»¹⁴. Древнейший Жёлтый государь, согласно книге «Чжуан-цзы», советовался с мальчишкой-табунщиком, как управлять Поднебесной. «Среди разговоров на улице и пересудов на перекрестке¹⁵ непременно звучит что-то, что полезно услышать».

В Японии XIII в. лучшими временами японской истории, самыми мирными и просвещёнными, считались первые два десятилетия X в., правление государя Дайго, и 950-е гг., когда правил его сын Мурака-

¹⁴ «Великие оды», II, 10, пер. А. Штукина.

¹⁵ Кит. *цзетань сянио*, яп. *гайдан ко:сэцу*, выражение, вероятно, восходит к

ми. В рассказе 3–13 государь Мураками расспрашивает пожилого дворцового слугу: какие придворные обычаи изменились сейчас по сравнению с тем, что было при моём отце? Слуга затрудняется с ответом, заверяет, что всё идёт как прежде, но в итоге говорит: раньше выносили меньше факелов, когда объявляли новые назначения чиновников на должности. Государь, тронутый его словами, распоряжается восстановить прежний распорядок.

Не столь безусловная, и всё же добрая слава принадлежит чуть более поздней поре, когда дела правления в Японии вершил канцлер Фудзивара-но Митинага (966–1028); его блестящий век отражен в «Записках у изголовья», «Дневнике Мурасаки-сикибу», в «Великом зеркале» и других самых знаменитых произведениях японской классической словесности. В рассказе 3–14 говорится о том, как Митинага умел распознавать дарования в людях. Канцлер едет по делам; впереди него чья-то вьючная лошадь мешает проезду. Оказывается, мальчик-погонщик на ходу читает книгу, оттого и не следит за дорогой. Канцлер вглядывается в его лицо, понимает, что мальчик весьма смышлён, и распоряжается, чтобы его взял в ученики придворный учёный. Позже мальчик станет приёмным сыном учителя, получит имя Ооэ-но Токимунэ, сделает карьеру, прославится как знаток китайских наук, в том числе даосских способов продления жизни, и доживёт до глубокой старости (скончался Токимунэ во второй половине XI в., когда расцвет дома Фудзивара уже миновал).

Рассказ 3–15 из всех, вошедших в третий раздел «Сборника наставлений», привлёк наибольшее внимание исследователей¹⁶. Герои его – монах и девица-куртизанка, его обсуждают в исследованиях по гендерной проблематике, а также при сопоставлении буддийского и христианского отношения к «падшим».

Монах Сёку (917–1007) прилежно читает сутры, молясь о том, чтобы однажды увидеть во плоти бодхисаттву по имени Всеобъемлющая Мудрость (яп. Фугэн, санскр. Самантабhadра) – милосердного заступника всех тех, кто чтит «Лotosовую сутру». И вот, однажды, задремав над книгой, он слышит слова: отправляйся в такой-то весёлый дом в местности Кандзаки и там увидишь бодхисаттву. Про-

«Обзору трёх царств» (кит. «Саньго-чжи»), III в., «Обзор царства Вэй», 19, 2).
¹⁶ См.: *Marra M.* Representations of Power: The Literary Politics of Medieval Japan. Honolulu, 1993; *Kawashima T.* Writing Margins: The Textual Construction of Gender in Heian and Kamakura Japan. Cambridge, Mass., 2001.

снувшись, он находит услышанное странным, но следует совету, приходит в указанное место, видит пирующих гуляк и хозяйку. Та поёт песню:

В Муродзуми, что в Суо,
 Вода для омовения рук
 Даже в безветрие
 Колеблется волнами.

Муродзуми – побережье в краю Суо, воспетое японскими поэтами. «Вода для омовения рук» – *митараи*; возможно, имеется в виду ёмкость для воды при входе в храм или святилище, а возможно, Митараи здесь – название места.

Монах всматривается и видит на месте хозяйки Фугэна верхом на белом слоне с шестью бивнями. Сияние от лица бодхисаттвы озаряет всё вокруг, «освещает монахов и мирян, знатных и простых, мужчин и женщин». Фугэн произносит такие слова:

В море великом, что не волнуется,
 отмеченное истинным знаком,
 Даже когда не дуют
 ветра пяти помрачений и шести желаний,
 Волны истинной сущности следуют связи причин,
 и нет такого часа, чтобы они не вздымались.

В этих стихах кратко выражена основная мысль «Лотосовой сутры». Непостоянный мир, где бесчисленные существа рождаются, живут, умирают и рождаются снова, подобен «великому морю». Этот мир отмечен «истинным знаком», «истинным свойством», *дзиссо*., всё в нём имеет ту же природу, что и у будды, и поэтому всё по сути вечно, не подвержено «волнению». Но и когда нет основы для «волнения», страдания – то есть нет «пяти помрачений», *готин* (по числу органов чувств) и «шести желаний», *рокуёку* (неутолимых стремлений к удовольствиям пяти чувств и ума), – даже тогда на уровне «истинной сущности», *синнё*, в мире всегда есть движение, обусловленное по закону воздаяния, сообразное «связи причин», *дзуйэн*. Иначе говоря, даже просветлённый будда «движется», действует в непостоянном мире, а значит, просветление и милосердие будды в этом мире присутствуют всегда и всюду.

Слыша это, монах не смог сдержать слёз. Когда он открыл глаза и осмотрелся, то по-прежнему увидел перед собой облик женщины,

певшей песню: «В Муродзуми, что в Суо...». А когда закрыл глаза, то ему опять явился образ бодхисаттвы, что возвещает учение во вратах Закона.

Досточтимый несколько раз почтительно поклонился и в слезах двинулся было восвояси, но вдруг хозяйка встала с места, подошла прямо к нему и сказала:

– Не нужно этого рассказывать другим.

И тут же упала замертво. Чудесное благоухание наполнило воздух, чрезвычайно приятное. Когда хозяйка скоропостижно скончалась, веселье тут же прекратилось, слезам сострадания не было конца.

Досточтимый всё глубже тонул в слезах и побрёл в обратный путь, не разбирая дороги.

Эта хозяйка – из разряда тех женщин, кто предается плотским страстям; кто бы мог подумать, что она была превращённым телом бодхисаттвы в условном обличии? Благодаря милосердным обетам будд и бодхисаттв и их уловкам, служащим для руководства живыми существами, разделяются всевозможные обличия, и для того пути, на который они указывают, не важно, что человек ничтожен (рассказ 3–15).

Весь рассказ о монахе Сёку и девице из Кандзаки похож на другую, ещё более знаменитую историю: о монахе Сайгё: (1118–1190) и девице из Эгути. В ней дева веселья также оказывается «условным обличием» бодхисаттвы Фугэна; эта история стала основой для пьесы театра Но «*Эгути*» и ее многочисленных переложений.

Ниже в «Сборнике» в рассказе 3–15 говорится, как двое современников Сёку, монахи-книжники Гэнсин и Какуун, приходят к нему побеседовать о Законе Будды. Они спрашивают, обретет ли спасение тот, кто подвижничает в одиночку, лишь для себя; Сёку отвечает: может, да, а может, и нет, это не важно. Гости говорят: мы посетили тебя, потому что здесь, в уединении, тебе не с кем заняться толкованием учения. «Это учение мне открывает и разъясняет Всеобъемлющая Мудрость», – говорит Сёку, и гости восхваляют его как живого будду, то есть, в свою очередь, преодолевают в себе презрение книжников к скромному отшельнику.

* * *

Заключительный рассказ этого раздела перечисляет выдающихся людей Японии, вышедших из низов. Простым крестьянином по рождению был знаменитый подвижник, монах Гёки (668–749); он обошёл всю Японию, побуждая жителей строить мосты, дороги и другие общепользные сооружения. В семье ссыльного в дальнем захолустье родился Кукай (774–835), другой знаменитый монах, чудотворец, поэт и каллиграф, основатель множества храмов по всей стране. Два выходца из незнатных чиновничьих семей благодаря дарованиям и усердию достигли высших должностей: Великий министр Киби-но Макиби в VIII в. и Левый министр Авата-но Арихира в X в. И в Китае в древности бывало так, что простолюдины становились ближайшими советниками государей или даже государями. Случается, что в правящей семье рождаются такие изверги, как последние цари китайских династий Ся и Инь: оба правили столь жестоко и безрассудно, что в итоге лишились власти. А бывает, что в самых бедных семьях рождаются такие даровитые люди, какими были ученики Конфуция.

По всем примерам можно понять: имея дело с людьми, не надо презирать их по разряду, а надо ценить их сердце. Когда думаешь: «Простой человек не обязательно глуп», – получается согласно этим словам.

А ещё: «Для кого дело в должности, а не в человеке, тех людей называют маленькими. Если маленький человек занял должность, то порой служит так, что лучше бы она пустовала», – так говорят. Поистине, даже если у человека много поколений предков все происходят из дома Чистых цветов [= из рода Фудзивара], но если он по способностям не годится, ему трудно бывает принять родовое наследство. «Маленьким человеком» называют не того, кто молод по годам, а того, кто глуп по дарованиям и низок по разумению.

Ещё говорят: «У кого есть путь и Доблесть, того называют Сыном Неба, а у кого нет Пути и Доблести, того называют маленьким человеком». Допустим, кто-то правит страной, но если его помыслы глупы, то его неизбежно назовут маленьким человеком. Вообще, если кого-то считают выдающимся мудрецом, то не бывает, чтобы его почитали случайно. А если кто-то обычный человек, то нужно сомневаться: точно ли он непременно ошибается.

Но оставим людские дела. Те китайские государи, кто презирал богов земных и небесных, не считался с ними, долго не царствовали. Те сановники нашей страны, кто легкомысленно относился к Закону Будды, отступал от него, не избежали бедствий от Неба. Что уж и говорить об обычных людях!

Рассуждения о «маленьком человеке», кит. *сяожэнь*, отсылают к «Беседам и суждениям» Конфуция и к традиции толкований этого текста. Уважая разделение людей на низших и высших, конфуцианец должен помнить, что по сути мелким человеком может оказаться и правитель, а великим – безвестный простолюдин. Человеческая «малость», «ограниченность», состоят в том, чтобы придавать слишком много значения славе и корысти, в конечном счете – слишком держаться за место в иерархии (считать, будто «дело в должности, а не в человеке»); тогда, сколь бы высоким ни было место, человек на нём оказывается «мелким». Такова обычная точка зрения, и составитель «Сборника» не оспаривает её. Показательно, однако, что он здесь ни разу не упоминает то понятие, которому обычно противопоставляется *сяожэнь*, – понятие «благородный муж», кит. *цзюньцзы*. Для составителя «Сборника» два требования жёстко не связаны между собой: не пренебрегать простыми людьми, но презирать саму ограниченность; не искать чинов и почестей, но самому стараться соответствовать высоким меркам благородства. Скорее, здесь проводится правило терпимости: кто мал, а кто велик, так или иначе выясняется в отношениях между людьми, но никому из нас незачем выставлять себя на посмешище, пытаясь возвыситься за счёт ближних.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

Записки без названия (*Мумё: дзо:си*) / Пер. со старояп., пред. и комм. Ю.Е. Гвоздиковой // *Orientalia et Classica*: Труды Института восточных культур и античности РГГУ. Вып. XVI. История и культура традиционной Японии / Под ред. И.С. Смирнова, отв. ред. А.Н. Мещеряков. М.: РГГУ, 2008. С. 191–392.

Дзиккинсё / Под ред. Асами Кадзухико // Синхэн нихон котэн бунгаку дзэнсю [Полное собрание памятников японской классической литературы. Новая серия]. Т. 51. Токио: Сёгаккан, 1997.

Kawashima T. Writing Margins: The Textual Construction of Gender in Heian and Kamakura Japan. Cambridge, Mass.: Harvard University Asia Center, 2001.

Сутра о бесчисленных значениях. Сутра о Цветке Лотоса Чудесной Дхармы. Сутра о постижении деяний и Дхармы бодхисаттвы Всеобъемлющая Мудрость / Издание подготовил А.Н. Игнатович. М.: Ладомир, 1998.

Marra M. Representations of Power: The Literary Politics of Medieval Japan. Honolulu: University of Hawaii Press, 1993.

Мэн-цзы / Предисловие Л.Н. Меньшикова. Перевод с китайского, указатели В.С. Колоколова. СПб.: Петербургское востоковедение, 1999.

Трубникова Н.Н., Бурькина А.П. Бодхисаттва Каннон со спутниками из храма Киёмидзу // Культура форма. К 60-летию А.Л. Доброхотова: сборник научных трудов / Под ред. И.А. Болдырева. М.: ГУВШЭ, 2010. С. 313–341.

Трубникова Н.Н. «Равные помыслы»: истории о дружбе в японской словесности (по «Сборнику наставлений в десяти разделах») // Человек. 2015. № 6. С. 142–160.

Трубникова Н.Н., Бабкова М.В. Обновление традиций в японской религиозно-философской мысли XII–XIV вв. М.: Политическая энциклопедия, 2014.

Trubnikova Nadezhda Nikolaevna

DSc in Philosophy, Deputy Chief Redactor, Voprosy Filosofii Journal, Russia, Moscow, 117997, Profsoyuznaya Str., 90; Senior Researcher, School of Actual Studies in Humanities RANEPА, Russia, Moscow, 119571, Prospect Vernadskogo, 82; Professor, The Institute of Asian and African Studies, Lomonosow Moscow State University, Russia, Moscow, 125009, Mokhovaya Str., 11. E-mail: trubnikovann@yandex.ru.

No Contempt to Human Affairs: Confucianism in Japan in 13th Century and the “Mean Man” Problem

In Japan, we find Confucian teaching presented, among others, in the texts of “popular” genre of philosophy, addressed not to learned, but to young people. The purpose of such texts is to introduce into Chinese and Japanese classics. One of them, Jikkinshō (“Collected admonitions in ten sections”, 1252) includes instructive stories about Confucian, Buddhist and other maxims useful in everyday life. The paper deals with two sections of Jikkinshō (2 and 3) recounting examples of arrogance (jp. kyōman) and scorn (jp. bu/anadoru). What makes a human person “great” or “mean”? How can we separate a proper, decent behavior from arrogant, where lies the boundary between the respect for social hierarchy and the contempt for others? Why is it dangerous to underestimate others? In Jikkinshō, these practical moral problems are considered on examples from stories of famous people of China and Japan. The article proposes partial translation of Jikkinshō (sections 2 and 3).

Keywords: Japanese thought, Confucianism, Buddhism, Jikkinshō.

ФИЛОСОФИЯ НОВОГО ВРЕМЕНИ

Беседин А.П.

кандидат философских наук, ассистент кафедры истории зарубежной философии философского ф-та МГУ им. М.В. Ломоносова; 119991, ГСП-1, г. Москва, Ленинские горы, Московский государственный университет им. М.В. Ломоносова, учебный корпус «Шуваловский». E-mail: artbesedin@hotmail.com.

Моральная философия Беркли и ее развитие

Аннотация. В статье рассматривается моральная философия Джорджа Беркли на разных этапах ее развития. Становление моральных взглядов Беркли пришлось на период написания записных книжек 1707–1708 гг. В этих рукописях Беркли предстает этическим эгоистом, однако фрагменты записных книжек, посвященные этической проблематике, слишком малочисленны, чтобы можно было реконструировать ранние взгляды Беркли целиком. В статье анализируются зрелые взгляды Беркли в работах 1712–1713 гг. В связи с этими работами поднимается вопрос о принадлежности Беркли к утилитаристской этической традиции или к сторонникам теории естественных законов. Приводятся аргументы в пользу второго варианта. В работах Беркли вопросы морали тесно переплетаются с темами социальной философии, поэтому можно говорить о единой этико-социальной теории Беркли. Дальнейшее развитие этической философии Беркли рассматривается на примере работ 1721–1732 гг. Исследуются представления Беркли о свободе воли и ответственности.

Ключевые слова: Джордж Беркли, моральная философия, социальная философия, утилитаризм, британский эмпиризм.

Моральная философия была одним из важнейших предметов философского интереса Джорджа Беркли. О важности этой проблематики для Беркли можно судить по его словам в последнем параграфе «Трактата о принципах человеческого знания», где он сообщает, что главной задачей его трудов было побудить читателя к размышлению о Боге и о нашем долге (РНК 156).¹ Беркли отмечал, что одна из це-

¹ При цитировании работ Беркли будут использоваться следующие сокращения: РНК30 – «Трактат о принципах человеческого знания» (Principles of Human Knowledge), § 30 по изданию: *Беркли Дж.* Сочинения. М.: Мысль, 1978;

лей его философствования – «содействовать восстановлению на всем свете искаженного чувства добродетели». ² Хотя достижению этой цели должны были способствовать и опубликованные работы Беркли по имматериализму, рукописные записные книжки Беркли свидетельствуют о том, что он планировал посвятить моральной философии вторую часть своего «Трактата о принципах человеческого знания». Намек на вторую часть работы содержится в § 144, где Беркли пишет: «Но ничто, кажется, не способствовало в такой мере вовлечению людей в споры и ошибки относительно природы и деятельности духа, как обычай употреблять, говоря об этих вещах, термины, заимствованные от идей ощущений. ... Отсюда вытекает бесчисленное множество сомнений и погрешностей, которые имеют вредные последствия для нравственности. ... Но затруднения, вытекающие отсюда, требуют более специального рассмотрения, чем то, которое соответствует цели настоящего трактата». Как известно, вторая часть «Трактата» так и не была опубликована, и во втором издании работы (1734) Беркли изъял из § 144 упоминание о необходимости специального рассмотрения вопросов морали. ³

Хотя Беркли и не написал систематического трактата по этике, из этого не следует, что философ совсем отказался от публикации своих этических взглядов. Они изложены во многих других его работах по моральной философии, которые составляют значительную часть корпуса текстов Беркли. Во-первых, это упомянутые выше записные книжки. Эти рукописи нельзя, строго говоря, назвать произведением Беркли, поскольку они содержат отрывочные записи, никогда не предназначавшиеся для публикации. Однако написанные в 1707–1708 гг. (т. е. еще до выхода основных работ Беркли) записные книжки дают нам неоценимую возможность исследовать ранние взгляды философа и становление его зрелой философии. Во-вторых, это произведения 1712–1713 гг.: «Пассивное повиновение» (1712) и эссе в газете «Гардиан» (1713). Эти работы интересны нам в наибольшей степени, поскольку их публикация приходится на тот период, когда Беркли выпустил в свет первую часть «Трактата» и собирался опубли-

N852 – записные книжки (notebooks), фрагмент 852 по изданию *Berkeley G. Philosophical Commentaries* / Ed. by G.H. Thomas. Alliance: Mount Union College, 1976; PO25 – «Пассивное повиновение» (On Passive Obedience), § 25 по изд.: *Беркли Дж. Алкифрон* / Пер. Пер. А.А. Васильева. СПб.: Алетейя, 2000.

² *Беркли Дж.* Сочинения. М.: Мысль, 1978. С. 254.

³ *Berkeley G. Philosophical Writings* / Ed. D.M. Clark. Cambridge, 2008. P. 145n.

ликовать вторую. Можно предположить, что именно в них, по крайней мере отчасти, содержатся те этико-социальные идеи, которые Беркли собирался представить на суд публики во второй книге «Трактата». В-третьих, это произведения Беркли 1720–1730-х гг.: «Опыт к предотвращению гибели Великобритании» (1721), «Алкифрон, или Мелкий философ» (1732), «Вопрошатель» в трех частях (1735, 1736, 1737).

Исследованию моральной философии Беркли уделяется несоизмеримо меньше внимания, чем изучению его метафизики и теории познания. Единственная книга, специально посвященная моральной философии Беркли, была выпущена в 1969 г. Полом Олскампом.⁴ В 1989 г. Стивен Кларк собрал в одном томе наиболее значимые статьи по моральной философии Беркли с 1890 по 1977 гг.⁵ Их набралось всего двенадцать. Ситуация начала исправляться с середины 80-х гг. XX в., когда возрос интерес к Беркли как к ирландскому мыслителю⁶ и предшественнику утилитаризма.⁷ Вопрос о развитии моральной философии Беркли затрагивался некоторыми исследователями: в 1915 г. Дж. Джонстон опубликовал статью, специально посвященную этой теме.⁸ Д. Лири также обсуждает этот вопрос.⁹ Особого внимания заслуживает книга Д. Флейга 2014 г., в которой автор отводит значительное место рассмотрению моральной и политической философии Беркли в ее развитии.¹⁰

⁴ *Olscamp P.* The Moral Philosophy of George Berkeley. The Hague, 1969.

⁵ Money, Obedience, and Affection. Essays on Berkeley's Moral and Political Thought / Ed. Stephen R.L. Clark. New York, 1989.

⁶ Например, *Warnock G.J.* On Passive Obedience // History of European Ideas. 1986. №6. P. 555–562; *Berman D.* Berkeley and Irish Philosophy. London: Continuum, 2005; *Breuninger S.C.* Recovering Bishop Berkeley: Virtue and Society in the Anglo-Irish Context. New York, 2010.

⁷ Например, *Häyry M. and Häyry H.* Obedience to Rules and Berkeley's Theological Utilitarianism // Utilitas. 1994. № 2. P. 233–242; *Darwall S.* Berkeley's Moral and Political Philosophy // The Cambridge Companion to Berkeley / Ed. K.P. Winkler. Cambridge, 2005; *Heydt C.* Utilitarianism before Bentham // The Cambridge Companion to Utilitarianism / Ed. B. Eggleston and D.E. Miller. New York, 2014.

⁸ *Johnston G.A.* The Development of Berkeley's Ethical Theory // Money, Obedience, and Affection. P. 67–78.

⁹ *Leary D.E.* Berkeley's Social Theory: Context and Development // Journal of the History of Ideas. 1977. № 4. P. 635–649.

¹⁰ *Flage D.E.* Berkeley. Cambridge, 2014.

Ранние этические взгляды Беркли

Записные книжки Беркли, называемые также философскими заметками или дневниками, содержат 888 фрагментов, которые были систематизированы им самим. Беркли использовал эти записи как инструмент при подготовке своих работ и для удобства ввел специальную систему обозначений. Каждый фрагмент в записных книжках он пометил знаком, относящим его к той или иной рубрике, или крестом, означающим, что философ отказался от этого фрагмента. Всего в записных книжках присутствует 49 записей, обозначенных знаком «Mo» – моральная философия. Именно эти фрагменты отражают самые ранние этические представления Беркли.

Отрывочный стиль записных книжек накладывает свой отпечаток и на заметки Беркли о морали: из отдельных частей не складывается единая система. Однако, в отличие от заметок по другим темам, записи по моральной философии в основном не противоречат друг другу, поэтому можно выделить некоторые их основные черты. Молодой Беркли называет мораль одним из трех видов полезного знания: «Три рода полезного знания: о сосуществовании, которое будет рассмотрено в наших 'Принципах естественной философии', об отношениях в математике, и об определениях, импликациях, или о словах (которое, возможно, не отличается от [знания] об отношениях) в морали» (N853). Сравнение знания о морали с математикой проходит через все философские дневники Беркли. Как и математика, моральная философия изучает знаки – слова, как и в математике, в морали мы можем приводить строгие доказательства. «Причина, по которой мы можем так хорошо доказательно рассуждать о словах, – пишет Беркли, – состоит в том, что слова совершенно произвольны и [находятся] в нашей власти, созданы по нашей прихоти» (N732). Это вовсе не означает, что в сфере моральной философии можно как угодно жонглировать понятиями. Сравнение с математикой наводит на мысль, что в этой области также необходимо установить бесспорные основополагающие принципы и дедуктивно выводить из них всю систему морали. Но Беркли не обсуждает этот вопрос специально. В подтверждение этой гипотезы можно привести один фрагмент: «Бог должен быть почитаем. Это может быть легко доказано, если выяснить значение слов 'Бог', 'почитать', 'должен'» (N705). В этой заметке Беркли приводит в пример моральный принцип, который должен

представлять собой аналитическое положение, истинность которого зависит только от значения входящих в него слов.

Д. Флейг указывает,¹¹ что в своей интерпретации моральной философии как строгой доказательной дисциплины Беркли следует за Локком, который неоднократно подчеркивал, что «в нравственности доказательство возможно точно так же, как и в математике».¹² Влияние Локка на Беркли в этом вопросе бесспорно. Однако сам Локк, отстаивавший такой взгляд на моральную философию в четвертой книге «Опыта о человеческом разумении», впоследствии, похоже, отказался от этой теории.¹³ Как и Локк, Беркли не приводит развернутых доказательств отдельных моральных положений. Можно заключить, что одной из черт моральной философии Беркли в записных книжках является постулирование доказуемости положений с моральным содержанием.

Ранние этические взгляды Беркли были гедонистическими. В нескольких фрагментах Беркли отождествляет высшее благо с чувственным удовольствием (наслаждением): «Чувственное удовольствие – это *Summum Bonum*. Это великий принцип морали. Это, если правильно понять учения, даже самые суровые [учения] евангелия, может быть доказано» (N769). Несколькими заметками далее Беркли возвращается к теме чувственных наслаждений и отождествляет их с добром: «Чувственное удовольствие как удовольствие – это добро и желаемое мудрым человеком. Но если оно презирается, то не как удовольствие, а как страдание или причина страдания. Или (что то же самое) утрата большего удовольствия» (N769). Философские дневники Беркли не содержат и намек на то, что под наслаждением Беркли подразумевает что-то, кроме чувственного удовольствия. Только к концу записных книжек Беркли немного конкретизирует свое понимание удовольствий, подразделяя их на два класса: «Есть два рода удовольствия: одним предназначено быть стимулом или побуждением к чему-то другому, к чему они имеют видимое отношение и подчинение, другим же нет. Так удовольствие приема пищи относится к первому роду, музыка – ко второму. Вторые могут служить для отдыха, первые – только для своей цели» (N852). Несмотря на такое уточ-

¹¹ Flage D.E. Berkeley. P. 142.

¹² Локк Дж. Соч.: В 3 т. Т. 2. М., 1985. С. 122. См. также с. 27, 43, 44.

¹³ Wilson C. The Moral Epistemology of Locke's *Essay* // The Cambridge Companion to Locke's *Essay concerning Human Understanding* / Ed. L. Newman. Cambridge, 2007. P. 398–405.

нение – разведение служебных «низменных» и самодостаточных «возвышенных» удовольствий, – он приводит в пример два рода чувственных наслаждений, что подтверждает гипотезу о том, что в записных книжках Беркли сводил все удовольствия к чувственным.

Другой важный гедонистический аспект ранних воззрений Беркли – это признание им наслаждения не только высшим благом, но и главным мотивом человеческих действий. Беркли пишет: «Я не признаю различия, которое делают между выгодой и удовольствием» (N541); «Я никогда бы не стал порицать человека за действие, соответствующее [его] интересу. Глуп тот, кто действует в соответствии с другим принципом. Непонимание этих вещей имеет вредные последствия для морали» (N542). Беркли не просто констатирует, что собственный интерес движет поведением людей, а признает его нормативным принципом морали. Обращая внимания на этот аспект записных книжек, Д. Флейг отмечает, что «Беркли, по меньшей мере, проявлял интерес к этическому эгоизму».¹⁴ Действительно, Беркли постулирует приоритет индивидуального интереса, не упоминая ни интересов других людей, ни общества. Поэтому раннюю моральную философию Беркли можно охарактеризовать как этический эгоизм.

Кроме этих особенностей ранних взглядов Беркли, необходимо отметить два метафизических тезиса, важных с точки зрения моральной философии: «Два великих принципа морали – бытие Бога и свобода человека – должны быть рассмотрены в начале второй книги» (N508). Из записных книжек не ясно, как гедонизм Беркли должен был согласовываться с тезисом о существовании Бога. Этот вопрос затрагивается в другом тексте Беркли – проповеди «О бессмертии», прочитанной в церкви дублинского Тринити-колледжа 11 января 1708 года. Дошедший до нас черновик проповеди содержит аргумент в пользу христианской религии, повторяющий логику аргумента-пари Паскаля: «[Я] уверен, что среди нас нет таких, кто не считал бы по крайней мере возможным, что евангелие может быть как истинным, так и ложным. Я убежден, ни один человек не сказал бы, что шансы противоположной стороны [что евангелие ложно] – два к одному. Но когда на кону наша жизнь и бессмертие, мы должны играть нашу роль со страхом и трепетом, хотя бы вероятность того, что в конце мы будем обмануты, была сто к одному. Тем более, если есть малейшая перспектива выиграть столь достойный приз, а она есть, чего не могут

¹⁴ Flage D.E. Berkeley. P. 143.

отрицать даже самые пакостные вольнодумцы и отъявленные атеисты. ... Отсюда необходимо следует, что ... мы должны сделать жизнь и бессмертие нашей главной заботой». ¹⁵ Достойное вознаграждение – это райские удовольствия, которые Беркли неоднократно упоминает в проповеди. При помощи этого аргумента Беркли показывает, что для человека, руководствующегося только собственным интересом и стремящегося к максимизации удовольствия, разумно соблюдать заповеди христианства, чтобы добиться максимально возможного удовольствия. Этические нормы, которые, как кажется, нарушают принцип эгоизма, ставятся в зависимость от христианства, то есть, в конечном итоге, от тезиса о существовании Бога. Например, хотя забота о ближнем может противоречить некоторым моим личным интересам, я должен соблюдать это правило, пренебрегая моими нынешними интересами, чтобы добиться райских удовольствий. Таким образом, ранняя этическая теория Беркли приобретает черты рационального эгоизма.

Другим условием существования морали Беркли считает свободу человека. Учение Беркли о свободе воли можно отнести к теориям агентной причинности. ¹⁶ В его метафизике отношения между вещами не предполагают «отношения причины к следствию, а только метки или знака к вещи обозначаемой» (РНК65). Истинной причиной вещей может быть только дух, который не предопределен к действию ничем, кроме своей свободной воли. Божественный дух абсолютно свободен и даже законы природы он устанавливает по своему усмотрению: «Я не считаю, что вещи случаются по необходимости; никакие две идеи не соединены необходимо. Все это результат свободы, то есть волеизъявления» (N884). Конечный человеческий дух свободен в двух аспектах: он может производить идеи воображения (РНК28) и движения тела (РНК147). Говоря, что свобода человека – это «великий принцип морали», Беркли, по-видимому, имеет в виду, что только свободный субъект может нести моральную ответственность за совершаемые им поступки. И в философской системе Беркли человек оказывается именно таким свободным агентом. ¹⁷ Таким образом, в

¹⁵ *Berkeley G.* The works of George Berkeley, Bishop of Cloyne: in 9 vols. / Ed. A. Luce and T.E. Jessop. Vol. 7. London, 1955. P. 12–13.

¹⁶ *Clarke R. and Capes J.* Incompatibilist (Nondeterministic) Theories of Free Will // The Stanford Encyclopedia of Philosophy / Ed. E.N. Zalta. URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/spr2014/entries/incompatibilism-theories/>>.

¹⁷ Подробнее взгляды Беркли на свободу воли рассмотрены М. Хайтом в:

ранней моральной философии Беркли гедонистические и эгоистические тенденции сочетались с утверждением о тесной связи морали и религии и с тезисом о свободе человека как необходимом условии его моральной ответственности.

Моральная философия в «Пассивном повиновении»

В работах 1709–1710 гг. – «Опыте новой теории зрения» и «Трактате о принципах человеческого знания» – Беркли почти не касается этики. Он возвращается к ней в работе 1712 г. «Пассивное повиновение», основанной на трех проповедях в церкви Тринити-колледжа. По замыслу Беркли эта работа должна показать, «что верховная гражданская власть, существующая в каком угодно государстве, требует безусловного и неограниченного подчинения» (РО2). Доктрина пассивного повиновения, конечно, не была создана Беркли. Она существовала в англиканстве, по крайней мере, с начала XVII в. – со времени правления Карла I. В первой половине XVII в. она ассоциировалась с теорией божественного права монархов, и во времена Английской революции эту доктрину отстаивал архиепископ Ашшер, утверждавший, что неповиновение королю является преступлением против Бога.¹⁸

Однако работа Беркли 1712 г. выглядела не просто как защита одного из тезисов англиканской церкви. После реставрации монархии в 1660 г. доктрина пассивного повиновения была взята на вооружение непопулярным королем Яковом II, и после его свержения это учение рассматривалось как один из аргументов против легитимности Славной революции. В начале XVIII в. высказаться в поддержку учения о пассивном повиновении значило объявить себя якобитом, т. е. противником правящего монарха. Именно так работа Беркли была воспринята современниками, и это негативно сказалось на его карьерном продвижении: Д. Берман доказывает, что из-за подозрений в якобит-

Hight M. Berkeley on the Difference between Brutes and Men // Berkeley's Lasting Legacy / Ed. T. Airaksinen and B. Belfrage. Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing, 2011. P. 211–216.

¹⁸ *Warnock G.J. On Passive Obedience // History of European Ideas. 1986. № 6. P. 555; Dalberg-Acton, J.E.E. The History of Freedom and other Essays. New York: Cosimo, 2007. P. 47; Breuninger S.C. Recovering Bishop Berkeley: Virtue and Society in the Anglo-Irish Context. New York: Palgrave Macmillan, 2010. P. 72–77.*

стве Беркли не получил место настоятеля прихода Св. Павла в Дублине, на которое претендовал.¹⁹ Исследование политических взглядов Беркли не входит в задачи данной статьи, поэтому «Пассивное повиновение» будет рассматриваться исключительно как теоретическая работа.

В «Пассивном повиновении» Беркли обращается к новому для него вопросу об обосновании необходимости следования моральным правилам. В этом отношении правило подчинения гражданской власти – это лишь пример, на котором автор строит свою аргументацию: «[Н]ас, я надеюсь, извинят, если в рассуждении о пассивном повиновении, желая заложить более глубокий фундамент для этой обязанности, мы исследуем происхождение, природу и принудительную силу моральных обязанностей в целом, а также те критерии, по которым их можно определить» (PO4). Рядом с правилом пассивного повиновения Беркли упоминает и другие: «не преступай клятвы», «не прелюбодействуй», «не укради» (PO15).

В работе 1712 г. мы встречаем некоторые черты ранней моральной философии Беркли. В частности, он не отказывается от идеи, что предложения с моральным содержанием могут быть доказаны путем дедукции. В PO4 Беркли отмечает, что среди философов нет согласия относительно «способов открытия» моральных законов. Он перечисляет четыре известных ему способа: «[Н]екотрые рекомендуют искать их среди божественных идей, другие – в понятиях, запечатленных от рождения в человеческих умах; иные видят их источник в авторитете ученых людей и во всеобщем согласии народов, и, наконец, некоторые утверждают, что открыть их можно только с помощью логических заключений разума» (PO4). Поскольку первые три метода, по мнению Беркли, «подвержены серьезным затруднениям», он избирает четвертый путь.

Другой особенностью ранних взглядов Беркли, перешедшей в «Пассивное повиновение», является утверждение, что индивидуальный интерес – это главный мотив человеческого поведения: «Поскольку себялюбие является самым универсальным и наиболее глубоко запечатленным в наших душах принципом, то для нас вполне естественно относиться к вещам сообразно тому, насколько они способны увеличить или уменьшить наше собственное счастье, и на-

¹⁹ *Berman D.* Berkeley: Idealism and the Man. Oxford: Clarendon Press, 1994. P. 81–85.

зывать их соответственно благом или злом» (PO5). Но в «Пассивном повиновении» Беркли делает из этого положения выводы, к которым не приходит в записных книжках: «[С]овокупные деяния отдельных лиц должны обеспечить не частное благо того или иного человека, той или иной страны или эпохи, но общее благополучие всех людей, всех стран и всех веков» (PO7). Данный тезис уже не совместим с этическим эгоизмом. Беркли перешел на позиции другой теории, и среди исследователей нет единого мнения, что это за теория. Основными вариантами являются утилитаризм и теория естественных законов.

Начальные параграфы «Пассивного повиновения» действительно дают основания для утилитаристской трактовки. В параграфах PO5-7 Беркли утверждает, что в интересах каждого отдельного человека действовать так, чтобы польза для человечества от его действий была максимальной. Далее он продолжает рассуждать в утилитаристском ключе: «Благополучие человечества не может быть достигнуто иначе, как одним из следующих способов: либо, первое, без принудительной силы каких-либо универсальных законов морали, лишь вменив в обязанность каждому человеку в любом отдельном случае принимать в расчет общее благо и всегда совершать то, что в данное время и при данных условиях кажется ему наиболее полезным для общего блага; либо, второе, сделав обязательным соблюдение определенных, твердо установленных законов, которые при повсеместном и постоянном установлении обладают по самой природе вещей внутренней способностью обеспечить общее благо человеческого рода» (PO8). В этом параграфе, как считают сторонники утилитаристской интерпретации, Беркли вводит разделение между двумя формами утилитаризма: утилитаризмом действий и правил. С. Даруолл отмечает, что Беркли – первый философ, который вводит это различие.²⁰ В PO9 Беркли приводит два возражения против первой возможности – утилитаризма действий: «Во-первых, отсюда следует, что самые добропорядочные люди ввиду недостатка рассудительности и самые мудрые люди по причине неведения всех скрытых обстоятельств и последствий определенного действия могут очень часто приходиться в недоумение, не зная, как следует поступить... Во-вторых, если держаться этого метода, то отсюда вытекает, что мы не способны иметь верного и надеж-

²⁰ *Darwall S. Berkeley's Moral and Political Philosophy // The Cambridge Companion to Berkeley. P. 327.*

ного критерия, сопоставляя с которым поступки других людей, мы могли бы называть их хорошими или плохими» (PO9). Таким образом, Беркли отдает предпочтение второму варианту – утилитаризму правил.

В «Пассивном повиновении» Беркли неоднократно подчеркивает связь интереса людей и Божественной воли: «[В]о всяком практическом положении, которое после беспристрастного и всестороннего изучения человеческих страстей, интересов и отношений покажется истинному разуму имеющим очевидную и необходимую связь с общим благом, нужно видеть предписание Божьей воли» (PO11). Эта связь утилитарных правил и Божественных предписаний дает основание некоторым исследователям утверждать, что Беркли отстаивал теорию, называемую «теологический утилитаризм».²¹ Однако введение этого термина не спасает сторонников утилитаристской трактовки Беркли от главного аргумента против них: польза от соблюдения моральных правил, приносимая человечеству, не является главным обоснованием необходимости их соблюдения. «Что делает любое моральное правило обязательным, – пишет Ч.Д. Брод, – так это то, что Бог приказал нам действовать в соответствии с ним, и то, что мы, будучи Его творениями, должны подчиняться приказам нашего создателя. Следовательно, учение Беркли в корне отличается от обычного утилитаризма».²² К тому же, после PO11 Беркли не возвращается к утилитаристской линии аргументации, а избирает другой путь.

Теория естественных законов, составляющая конкуренцию утилитаризму в интерпретации «Пассивного повиновения», имеет более существенное текстуальное обоснование. Беркли сам указывает на важность этой теории в подзаголовке своей работы: «Пассивное повиновение, или христианская доктрина несопротивления высшей власти, доказанная и подтвержденная в соответствии с принципами Закона природы».²³ В самом тексте работы Беркли переходит к обсуждению законов природы сразу после «утилитаристских» параграфов PO5-11. В PO12 Беркли пишет: «Подобные положения [правила морали] называются законами природы, поскольку они универсальны и

²¹ Häyry M., Häyry H. Obedience to Rules and Berkeley's Theological Utilitarianism // *Utilitas*. 1994. №2. P. 233–242.

²² Broad C.D. Berkeley's Theory of Morals // *Money, Obedience, and Affection*. P. 78.

²³ Berkeley G. The works of George Berkeley, Bishop of Cloyne. Vol. 6. London, 1953. P. 15.

их обязательность имеет своим источником не какое-либо гражданское установление, но непосредственно волю Творца природы» (РО12). Текст работы в дальнейшем не оставляет никаких сомнений в ложности утилитаристской интерпретации: «[3]законом что-либо становится не просто оттого, что способствует общему благу, но потому, что устанавливается Божьей волей» (РО31). Таким образом, при этой альтернативной интерпретации оказывается, что моральные правила должны соблюдаться потому, что они являются естественными законами.

Конечно, правило повиновения гражданским властям – это не такой же закон природы, как, к примеру, закон гравитации. Беркли отмечает, что слова «закон природы» «означают либо правило, или предписание, призванное руководить произвольными поступками разумных деятельных существ, и при таком толковании заключают в себе понятие долга; либо используются для обозначения любого общего правила, которое, как мы замечаем, имеет силу в произведениях природы независимо от человеческой воли, и в этом смысле никакого долга не подразумевают» (РО33). Таким образом, правила морали выделяются Беркли в особый класс законов. Если рассматривать Беркли как представителя традиции философии естественных законов, то нужно отметить его важное отличие от других ее представителей. Для Гроция и Пуфендорфа, для Гоббса и Локка принцип самосохранения – важнейший естественный закон. Беркли же категорически отрицает, что этот принцип вообще является законом природы, потому что «из него вытекает, будто ради сохранения своей жизни человек вправе совершить любой грех, а большей нелепости нельзя и придумать» (РО33). Мораль по Беркли никак не связана с принципом самосохранения.

В РО4 Беркли пообещал читателю, что он будет строить свою теорию на основании «логических заключений разума». Далее он действительно предлагает дедуктивное рассуждение, подтверждающее, что моральные нормы являются законами природы. Он исходит из утверждения о существовании Бога (РО6). Далее Беркли заключает, что все установленные «законодателем вселенной» правила являются законами природы (РО6). В следующем параграфе Беркли приходит к выводу, что все законы природы, поскольку они созданы всеблагим Богом, служат благу, но не его собственному, а благу его творений (РО7). «А следовательно, во всяком практическом положении, которое после беспристрастного и всестороннего изучения чело-

веческих страстей, интересов и отношений покажется истинному разуму имеющим очевидную и необходимую связь с общим благом, нужно видеть предписание Божьей воли» (PO11). А предписания Бога – это и есть законы природы в первом из двух смыслов, упоминавшихся выше. Это доказательство опирается на утверждение о существовании Бога, просто постулируемое Беркли. Введение этой посылки, как может показаться, ослабляет силу аргумента, но бытие Бога, как считал Беркли, было доказано им в «Трактате о принципах человеческого знания» (1710), поэтому использование этого тезиса в «Пассивном повиновении» должно быть вполне оправдано. Это теистическое рассуждение Беркли детально рассмотрено другими авторами,²⁴ а в данной статье хотелось бы обратить внимание на другой аргумент Беркли.

Этико-социальная теория Беркли

В «Пассивном повиновении» Беркли предлагает еще один дедуктивный аргумент в пользу того, что правило повиновения гражданской власти является законом природы: «[В] человеческом роде заложено естественное расположение, или стремление к общественной жизни. Я называю его естественным потому, что оно с необходимостью вытекает из различий между человеком и животным: ведь свойственные человеку потребности, склонности, способности и дарования созданы и рассчитаны именно для этого состояния – и в такой мере, что вне его человек не сможет жить в условиях, сколько-нибудь соответствующих его природе. А поскольку узы и скрепы общества – это подчинение его законам, то отсюда ясно следует, что данная обязанность [повиновение гражданским законам] на равных правах может считаться законом природы» (PO25). Это полноценное доказательство тезиса Беркли обычно упускается комментаторами, хотя оно представляет значительный интерес.

Данное рассуждение, в отличие от предыдущего теистического доказательства, не опирается на посылку о существовании Бога. Главный тезис Беркли в этом доказательстве – это утверждение природной социальности человека. Даже свободомыслящие философы –

²⁴ Häyry M. Passive Obedience and Berkeley's Moral Philosophy // Berkeley Studies. Vol. 23, 2012. P. 3–14; Olscamp P. The Moral Philosophy of George Berkeley. The Hague, 1969. P. 58.

главные оппоненты Беркли – не стали бы оспаривать это положение. Далее Беркли рассуждает так: общество существует по определенным законам, и если эти законы не будут соблюдаться, то общество погибнет. Поскольку социум – это естественное образование, то и его законы являются естественными – законами природы. А соблюдение этих законов – это залог существования общества, то есть поддержания условий жизни, соответствующих природе человека. Совокупность всех таких правил Беркли называет Законом Природы: «Закон Природы есть совокупность таких правил, или заповедей, которые, если каждое из них будет соблюдаться всеми людьми, во всяком месте и во всякое время, непременно обеспечат благополучие рода человеческого, насколько оно вообще может быть достигнуто через человеческие деяния» (РО15). Таким образом, правило повиновения властям оказывается условием благоденствия общества, поэтому оно является естественным законом и должно соблюдаться всеми людьми, во всех обществах и во все времена.

Этико-социальная концепция Беркли находит свое развитие в эссе в газете «Гардиан» №126 (1713). В 1713 г. Беркли на короткое время отправляется в Лондон для публикации «Трех разговоров между Гиласом и Филонусом». В Англии он знакомится с Ричардом Стилом, издававшим до этого журнал «Татлер», и заводит с ним дружбу. Беркли быстро оказывается вовлеченным в новое литературное предприятия Стила – ежедневную газету «Гардиан», в которой ирландский философ в 1713 г. опубликовал тринадцать или четырнадцать статей. Эссе в «Гардиан» № 126, как и все остальные статьи в этой газете, было опубликовано анонимно. Разные редакторы публиковали его под разными названиями. В данной работе будет использоваться название, данное эссе его первым издателем Дж. Фрейзером: «О духовном притяжении».²⁵

В этом эссе Беркли по аналогии с силой гравитации в физическом мире заключает о существовании силы духовного притяжения между людьми: «[В] Духах или Умах людей мы можем наблюдать действие похожего принципа притяжения, благодаря которому люди собираются в сообщества, клубы, семьи, дружеские компании и другие группы. ... [В]заимодействие не выражается в слиянии или прибли-

²⁵ Подробнее об эссе Беркли в «Гардиан» см. *Беседин А.П.* Предисловие к переводу эссе Дж. Беркли 'О духовном притяжении' // Историко-философский альманах. Вып. 4. М., 2012. С. 119.

жении [физических] тел, пока они удерживаются за счёт разнонаправленных воздействий других объектов, но первые непременно бы взаимно приблизились и соединились, если б не существовало вторых. То же сохраняется в отношении человеческой души, чья привязанность к людям далёким делается незначительной за счёт более сильной привязанности к тем, с кем имеются более близкие отношения. Но если их нет, постепенно начинает проявляться тенденция, скрытая до этого». ²⁶ По замечанию американского социолога Гарри Барнса, эссе «О духовном притяжении» – это «одно из самых стимулирующих к размышлению эссе в истории социальной философии. Это, возможно, первая попытка проинтерпретировать социальные процессы в терминах законов ньютоновской механики». ²⁷ Несмотря на столь лестную оценку Барнса, это эссе редко упоминается даже в специальных публикациях по философии Беркли.

Духовное притяжение, как и гравитационное взаимодействие между телами, объясняется Беркли вполне в духе имматериализма: «Взаимное притяжение тел не может быть объяснено иначе, как непосредственной волей Бога, который никогда не прекращает приводить в движение и направлять каждое своё творение соответствующим способом. Так же и обоюдное притяжение человеческих духов не может быть объяснено какой-либо иной причиной». ²⁸ Здесь, как и в «Пассивном повиновении» Беркли провозглашает Бога законодателем природы, как в сфере взаимодействия физических тел, так и в области отношений между людьми.

Закон духовного притяжения подобен ньютоновскому закону гравитации в одном важном аспекте: он «открывается» Беркли на основании наблюдения. Это, по крайней мере в идеале, эмпирический закон, действия которого мы наблюдаем повсеместно. Для введения этого принципа как закона природы Беркли не нуждается в тезисе о существовании Бога, хотя далее он и объясняет эффекты закона духовного притяжения прямым действием Божественной воли. Такое объяснение вполне соответствует не только метафизике самого Беркли, ²⁹ но и взглядам других философов начала XVIII в. Например,

²⁶ Беркли Дж. О духовном притяжении // Историко-философский альманах. Вып. 4. М., 2012. С. 123–124.

²⁷ Barnes H.E. An Introduction to the History of Sociology. Chicago, 1948. P. 52.

²⁸ Беркли Дж. О духовном притяжении. С. 124.

²⁹ Законами природы Беркли называл «те твердые правила и определенные методы, коими дух, от которого мы зависим, порождает или возбуждает в нас

С. Кларк в переписке с Лейбницем отмечал: «Придать Солнцу (или Земле) регулярное движение – это мы называем “естественным”; остановить же его на один день – это мы называем “сверхъестественным”, но одно не требует от Бога большей мощи, чем другое; а для Бога и то, и другое в равной мере естественно и сверхъестественно».³⁰ Философы рубежа XVII–XVIII вв. часто объясняли дальное действие прямым вмешательством Бога.

Сила духовного притяжения обеспечивает существование общества. В каждом отдельном человеке эта сила реализуется в форме привязанности к другим людям, с каждым из которых мы связаны, по словам Беркли, «невидимой цепочкой». Таким образом, Беркли переходит от обсуждения социального уровня к индивидуальному: «Как сила тяготения в телах является наиболее общим принципом, производящим бесчисленное количество действий, так и соответствующие общественные склонности в человеческой душе есть удивительный источник и двигатель моральных поступков».³¹ Духовное притяжение называется Беркли источником чувства человечности. Оно заставляет нас «заботиться о будущих поколениях и совершать жертвы ради тех, кого еще нет на свете, и от кого, следовательно, мы не можем ожидать вознаграждения».³² Тех людей, которым это чувство не присуще, Беркли называет «чудовищами или ненормальными созданиями».³³

Из этого Беркли делает два главных вывода: «Во-первых, склонности человека к общественной жизни безусловно необходимы для благоденствия общества. Долг и интерес каждого человека – лелеять и совершенствовать их для пользы человечества. ... Во-вторых, христианская религия получает замечательное подтверждение своего божественного происхождения, так как считает милосердие добродетелью, превосходящей все остальные. Различные философские школы и религиозные секты выделяются различными правилами и заповедями, заповедь нашего Господа: “Люби ближнего как самого себя. По тому узнают все, что вы Мои ученики, если будете иметь любовь между собою”».³⁴ Таким образом, Беркли связывает воедино три важнейших сферы человеческой жизни: социум, мораль и религию.

идеи ощущений» (РНК30).

³⁰ Лейбниц Г.В. Соч.: В 4 т. Т. 1. М., 1982. С. 440.

³¹ Беркли Дж. О духовном притяжении. С. 124.

³² Беркли Дж. О духовном притяжении. С. 124.

³³ Беркли Дж. О духовном притяжении. С. 125.

³⁴ Беркли Дж. О духовном притяжении. С. 125.

Один и тот же закон духовного притяжения оказывается и законом общества, и правилом морали, и заповедью христианства.

В «Духовном притяжении» Беркли использует тот же словарь, что и в «Пассивном повиновении». Он указывает, что целью соблюдения заповеди «Люби ближнего как самого себя» является благоденствие всего человечества. Беркли упоминает интерес человека, как один из мотивов его поведения, то есть проводит утилитаристскую линию аргументации. Однако, как и в работе 1712 г., эта линия не является главной. По-прежнему главным мотивом моральных поступков человека должен быть долг перед Создателем, «который направляет человеческий род к общему благу».³⁵ Эссе «О моральном притяжении» не укладывается в утилитаристскую трактовку Беркли, но полностью соответствует интерпретации его моральной философии как теории естественных законов.

Философия Беркли в «Пассивном повиновении» и эссе «О духовном притяжении» является не просто этической или социальной теорией, а именно этико-социальной доктриной. Беркли подчеркивает тесную связь между моралью и социальностью человека. Как третий компонент к этой связке можно добавить религию. Ни одна из этих сфер человеческой жизни не может, по Беркли, существовать отдельно от других. Беркли доказывает это, демонстрируя, что и мораль, и общество, и религия имеют общие законы. Таковы, например, законы духовного притяжения и закон повиновения властям. Каждый закон может рассматриваться с одной из трех точек зрения. С социальной – как условие существования общества; с моральной – как принцип, способствующий продвижению индивидуального интереса человека; с религиозной – как заповедь Бога. Именно поэтому в «Пассивном повиновении» Беркли постоянно перескакивает с обсуждения морали на рассмотрении вопросов веры, а потом к обсуждению связи закона повиновения и общества.

Поскольку закон пассивного повиновения в работе 1712 г. был примером, на котором Беркли строил свою теорию, этико-социальная интерпретация может быть распространена и на другие правила морали, упоминаемые Беркли: «не преступай клятвы», «не прелюбодействуй», «не укради».

³⁵ Беркли Дж. О духовном притяжении. С. 125.

Дальнейшее развитие моральной философии Беркли

К 1713 году – времени написания статей в «Гардиан» – этические взгляды Беркли значительно усложнились по сравнению с его воззрениями периода философских заметок. Если во время написания записных книжек Беркли считал, что все удовольствия сводятся к чувственным, то в эссе в «Гардиан» он выделяет и интеллектуальные удовольствия.³⁶ «В градации удовольствия, – пишет Беркли, – низшую ступень занимают чувственные наслаждения . . .; они прокладывают путь возвышенным удовольствиям разума, которые открывают нам замысел, устройство, соединение и гармонию вещей, и наполняют разум размышлениями об интеллектуальной красоте, порядке и истине».³⁷ Помимо этого деления удовольствий Беркли вводит еще одно: на подлинные и воображаемые. «Подлинными называю я те удовольствия, которые, не завися от моды или прихоти какой-либо отдельной эпохи или нации, свойственны человеческой природе в целом и были определены Провидением в качестве награды за то, что мы используем наши способности в соответствии с их назначением. Воображаемые удовольствия – это те, которые, не будучи по своей природе пригодны для того, чтобы доставлять наслаждение нашим душам, предполагают какой-то особый вкус, или каприз, случайным образом возобладавший среди определенного разряда людей, благодаря чему они и получают способность нравиться».³⁸ Таким образом, в статьях в «Гардиан» Беркли вводит деление удовольствий по двум признакам.

Беркли отдает предпочтение определенному роду удовольствий. Естественные удовольствия превосходят воображаемые, а в приведенной выше цитате упоминалось, что интеллектуальные удовольствия стоят выше чувственных, при этом вторые должны быть подчинены первым: «Из чувственных же удовольствий надлежит считать

³⁶ Джонстон обращает внимание на эту перемену во взглядах Беркли: *Johnston G.A. The Development of Berkeley's Ethical Theory // Money, Obedience, and Affection. Essays on Berkeley's Moral and Political Thought / Ed. Stephen R.L. Clark. New York, 1989. P. 75.*

³⁷ *Berkeley G. The works of George Berkeley, Bishop of Cloyne. Vol. 7. London, 1955. P. 203.*

³⁸ *Беркли Дж.* Алкифрон. СПб.: Алетейя, 2000. С. 291.

естественными лишь те, что подчиняются законам разума». ³⁹ В эссе в «Гардиан» Беркли продолжает развивать гедонистические аспекты своей моральной философии, однако, уже на новом уровне. В эссе «Удовольствия подлинные и воображаемые» Беркли, как философ нового XVIII в., демонстрирует эстетическое отношение к природе: «Разнообразные вещи, из которых состоит мир, созданы природой лишь для того, чтобы доставлять удовольствие нашим чувствам, а поскольку лишь это одно делает их желанными для неиспорченного вкуса, то сказать, что человек владеет этими предметами согласно с природой можно лишь тогда, когда он достигает тех наслаждений, дарить которые природа их предназначила». ⁴⁰ Поэтому эстетическое удовольствие от созерцания красоты природы является в полной мере естественным.

Если в записных книжках Беркли признает все удовольствия высшим благом, то, в соответствии с его позицией в эссе в «Гардиан», благом могут быть только естественные удовольствия, поскольку, стремясь к воображаемым наслаждениям, человек «становится творцом своих собственных несчастий, данных в наказание за то, что он отступил от установленной природой меры». ⁴¹ В дальнейшем Беркли смог на деле убедиться в том вреде, который воображаемые удовольствия несут для общества.

В 1721 г. Беркли публикует «Эссе к предотвращению гибели Великобритании». Написание «Эссе» было связано с разорением в 1720 г. «Компании южных морей», которое стало проявлением первого в Европе биржевого кризиса, ударившего также по Франции и Голландии, и сильно понизившего кредитоспособность Великобритании. «“Эссе” Беркли, – пишет современный исследователь Беркли П. Келли, – должно было продемонстрировать, что страна может быть только ослаблена финансовой системой, отделяющей богатство и благополучие от торговли, производства и труда. В нем директора Компании южных морей обвинялись в преднамеренно спланированном разрушении собственной страны, а также заявлялось, что только с возвращением к религии, экономности, трудолюбию и гражданственности можно надеяться избежать катастрофы». ⁴²

³⁹ Беркли Дж. Алкифрон. С. 292.

⁴⁰ Беркли Дж. Алкифрон. С. 292.

⁴¹ Беркли Дж. Алкифрон. С. 292.

⁴² Kelly P. Berkeley's Economic Writings // Cambridge Companion to Berkeley. P. 342.

Причиной разразившегося экономического кризиса Беркли считал разложение нравов в Британии: «Предприятие Южных Морей, каким бы оно ни было, не является изначальным злом или причиной наших несчастий; оно естественный результат тех принципов, которые усердно пропагандировались на протяжении многих лет». ⁴³ Это привело к неумеренности людей, которые стали стремиться к роскоши и мнимым наслаждениям. Однако сложившаяся катастрофическая ситуация может быть преодолена, если мы «вместо мошенничества и игры на бирже обратим наши мысли к трудолюбию и умеренному образу жизни». ⁴⁴ В «Эссе к предотвращению гибели Великобритании» Беркли впервые в неявной форме формулирует свой тезис, что основу богатства нации составляет труд. Позже этот тезис будет явно высказан в главной экономической работе Беркли «Вопрошателя»: «Разве не было бы ошибочным думать, что земля сама по себе есть богатство? И разве мы не должны рассматривать прежде всего трудовую деятельность народа как то, что образует богатство и делает богатством даже землю и серебро, которые не имели бы никакой стоимости, если бы они не были средствами и стимулами к трудовой деятельности?» ⁴⁵ Стоит отметить, что данная позиция Беркли имеет не экономическое, а этическое происхождение: Беркли видел причины экономических кризисов в разложении нравов, а не в сфере экономики, поэтому для их преодоления и избегания он предлагал средства к возрождению морали. Например, пропаганду трудолюбия и умеренности.

Эссе «К предотвращению гибели Великобритании» пропитано разочарованием в Старом свете. Примерно со времени его написания Беркли обращает свой взор в сторону Нового света и начинает разрабатывать свой проект колледжа на Бермудских островах. В 1728 г. он отплывает в Америку, где на некоторое время селится на Род-Айленде в ожидании обещанной Парламентом финансовой помощи. На Род-Айленде, пользуясь обилием свободного времени, Беркли пишет свое самое большое и отточенное в литературном плане произведение – «Алкифрон, или Мелкий философ» (1732). Под «мелкими философами» Беркли понимает свободомыслящих философов – Толанда, Коллинза, Шефтсбери, Мандевиля. В семи диалогах Беркли

⁴³ *Berkeley G.* The works of George Berkeley, Bishop of Cloyne. Vol. 6. London, 1953.

⁴⁴ *Berkeley G.* The works of George Berkeley. Vol. 6.

⁴⁵ *Беркли Дж.* Сочинения. М.: Мысль, 1978. С. 512.

обсуждает множество философских вопросов, некоторые из которых никогда не затрагивались им в опубликованных ранее работах. Значительная часть произведения посвящена проблемам этики.

Семь диалогов «Алкифрона» во многом воспроизводят положения более ранней моральной философии Беркли. В особенности это касается его взглядов, изложенных в эссе в «Гардиан». Пересечение эссе и семи диалогов столь велико, что А. Люс отметил: «Я допускаю, что когда Беркли писал “Алкифрон” под Отвесными Скалами на берегу Ньюпорта, он имел под рукой экземпляр “Гардиан”». ⁴⁶ Люс даже делает подборку фрагментов, которые почти дословно совпадают в «Гардиан» и «Алкифроне». Однако в работе 1732 есть, по крайней мере, одно место, которое (на первый взгляд) не соответствует этико-социальной теории Беркли 1712-1713 гг.

В третьем диалоге устами Алкифрона Беркли говорит: «Чтобы распознать и одобрить прекрасное, никакие аргументы не нужны: оно поражает нас с первого взгляда и влечет к себе без всяких причин. И подобно тому, как эта красота обнаруживается в форме и очертаниях предметов телесных, точно также существует сходная с ней красота иного рода – порядок симметрия и привлекательность в моральном мире. И если глаз воспринимает первую, то душа посредством некоего внутреннего чувства воспринимает вторую... В той или иной мере этот вкус или это чувство свойственны всякому сознанию, наделенному разумом. Все разумные существа по природе социальны. Естественные привязанности влекут их друг к другу, а взаимная симпатия объединяет их в семьи, клубы, партии и государства». ⁴⁷ Похоже, что в этом фрагменте Беркли излагает свои представления о социальности человека, основанной на законе духовного притяжения. Но этот монолог вкладывается в уста свободомыслящего философа Алкифрона и на последующих страницах оспаривается проponentом Беркли Ефранором! На основании этого можно прийти к заключению, что в «Алкифроне» Беркли отказался от своей этико-социальной концепции.

Однако в первом диалоге Ефранор, защищающий позицию Беркли, говорит следующее: «Но не вытекает ли отсюда, что мудрец, стремясь к собственному благу, должен иметь в виду и принимать в расчет благо других людей? ... А между тем взаимные привязанности, соединяющие людей, чувство симпатии, способность переживать

⁴⁶ Luce A. Berkeley's essays in "The Guardian" // Mind. 1943. Vol. 52. № 207. P. 254.

⁴⁷ Беркли Дж. Алкифрон. СПб., 2000. С. 81.

чужую боль и удовольствие, – все это всегда считалось ясным доказательством данной истины». ⁴⁸ В этом фрагменте Ефранор высказывает те же мысли, что позже выскажет Алкифрон, и можно сделать вывод, что Беркли противоречит сам себе.

Для того чтобы преодолеть эти трудности, нужно рассмотреть ответ Ефранора Алкифрону в третьем диалоге. Ефранор подтверждает свои собственные слова из первого диалога: «В том, что люди имеют от природы известные инстинкты, чувства и страсти, делающие их привлекательными и полезными друг для друга, я убежден вполне. Таковы страдание и к несчастным, нежность к потомству, привязанность к друзьям, соседям, отечеству». ⁴⁹ Ефранор не оспаривает здесь положения Алкифрона о взаимном притяжении людей друг к другу, объект его критики находится в другом месте: «Эти чувства запечатлены в человеческой душе, а с ними и другие страсти, антипатии и желания, причем некоторые из них оказываются сильнее и берут верх в одной душе, а другие – в другой. И поэтому не кажется ли вам, что следовать личным склонностям и внутреннему чувству значит избрать весьма ненадежный принцип для нравственного поведения? ... А не вытекает ли отсюда, что люди выберут добродетель и долг скорее всего тогда, когда станут руководствоваться разумом?» ⁵⁰ Таким образом, Ефранор утверждает недостаточность только индивидуального морального чувства для нравственного поведения человека.

Если в третьем диалоге Ефранор выражает точку зрения Беркли, то Алкифрон отстаивает взгляды Шефтсбери. Энтони Эшли Купер в одном важном аспекте является союзником Беркли: «[О]бщество, – пишет Шефтсбери, – неизбежно и естественно для него [человека], и без общества и союза с людьми человек не может существовать и никогда не существовал». ⁵¹ Но как свободомыслящий философ Шефтсбери противостоит Беркли в другом: религия не необходима для существования морали и общества. Беркли видел корень этого убеждения в тезисе о достаточности естественного морального чувства для существования морали и общества. И критика Беркли направлена именно против этого пункта: моральное чувство, возможно, и необходимо для существования общества, но недостаточно для его благо-

⁴⁸ Беркли Дж. Алкифрон. С. 39.

⁴⁹ Беркли Дж. Алкифрон. С. 83.

⁵⁰ Беркли Дж. Алкифрон. С. 83.

⁵¹ Шефтсбери. Эстетические опыты. М., 1974. С. 161.

денствия. Для того чтобы добиться благополучия человечества, нам нужно опираться на моральные законы, открываемые разумом, который в конечном итоге обосновывает их не только природой человека или пользой, но и через обращение к Божественной воле. А это именно то, что Беркли отстаивает в «Пассивном повиновении».

Заключение

Моральная философия Джорджа Беркли прошла несколько этапов развития. В период ее формирования в записных книжках 1707–1708 гг. выделяются некоторые ее основные черты, такие как гедонизм, который будет присущ воззрениям Беркли на всех этапах. Однако на заре своего творчества Беркли придерживался теории этического эгоизма, которая позже была им отвергнута. В работах 1712–1713 гг. Беркли формулирует положения своей зрелой моральной философии. Усложняются его представления об удовольствии, о благе, он обращается к вопросу об обосновании необходимости следования моральным правилам. В это время формируется его этико-социальная теория. В начале 20-х гг. XVIII в. Беркли получает возможность на практике убедиться в истинности своих взглядов: тяжелый экономический кризис стал, по его мнению, результатом разложения нравов и стремления к мнимым удовольствиям. В работе 1732 г. «Алкифрон» Беркли продолжает развивать свою этико-социальную теорию в полемике со свободомыслящими философами, в частности с Шефтсбери. Наследие моральной философии Беркли еще предстоит оценить по достоинству. Хотя сам Беркли, как мы пытались показать, не был утилитаристом, он по праву может считаться одним из ранних предшественников этой теории, проработавших ее в некоторых деталях.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

- Беркли Дж.* Сочинения. М.: Мысль, 1978. – 560 с.
- Беркли Дж.* Алкифрон, или Мелкий философ. Работы разных лет. СПб.: Алетейя, 2000. – 427 с.
- Беркли Дж.* О духовном притяжении // Историко-философский альманах. Вып. 4. М., 2012. С. 123–125.
- Беседин А.П.* Предисловие к переводу эссе Дж. Беркли ‘О духовном притяжении’// Историко-философский альманах. Вып. 4. М., 2012. С. 199–122.
- Лейбниц Г.В.* Сочинения: В 4 т. Т. 1. М.: Мысль, 1982. – 636 с.

- Локк Дж.* Сочинения: В 3 т. Т. 2. М.: Мысль, 1985. – 560 с.
- Шефтсбери.* Эстетические опыты. М.: Искусство, 1974. – 544 с.
- Barnes H.E.* An Introduction to the History of Sociology. Chicago: University of Chicago Press, 1948.
- Berkeley G.* Philosophical Commentaries / Ed. by G.H. Thomas. Alliance: Mount Union College, 1976.
- Berkeley G.* Philosophical Writings / Ed. D.M. Clark. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.
- Berkeley G.* The works of George Berkeley, Bishop of Cloyne: in 9 vols. / Ed. A. Luce and T.E. Jessop. Vol. 6. London: Thomas Nelson, 1953.
- Berkeley G.* The works of George Berkeley, Bishop of Cloyne: in 9 vols. / Ed. A. Luce and T.E. Jessop. Vol. 7. London: Thomas Nelson, 1955.
- Berkeley G.* Philosophical Commentaries / Ed. by G.H. Thomas. Alliance: Mount Union College, 1976.
- Berkeley G.* Philosophical Writings / Ed. D.M. Clark. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.
- Berman D.* Berkeley and Irish Philosophy. London: Continuum, 2005.
- Berman D.* Berkeley: Idealism and the Man. Oxford: Clarendon Press, 1994.
- Breuninger S.C.* Recovering Bishop Berkeley: Virtue and Society in the Anglo-Irish Context. New York: Palgrave Macmillan, 2010.
- Broad C.D.* “Berkeley’s Theory of Morals” // Money, Obedience, and Affection. Essays on Berkeley’s Moral and Political Thought / Ed. Stephen R.L. Clark. New York: Garland Publishing, 1989. P. 2-16.
- Clarke R. and Capes J.* Incompatibilist (Nondeterministic) Theories of Free Will // The Stanford Encyclopedia of Philosophy / Ed. E.N. Zalta. URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/spr2014/entries/incompatibilism-theories/>>.
- Dalberg-Acton J.E.E.* The History of Freedom and other Essays. New York: Cosimo, 2007.
- Darwall S.* Berkeley’s Moral and Political Philosophy // The Cambridge Companion to Berkeley / Ed. K.P. Winkler. Cambridge: Cambridge University Press, 2005. P. 311–338.
- Flage D.E.* Berkeley. Cambridge: Polity Press, 2014.
- Häyry M. and Häyry H.* Obedience to Rules and Berkeley’s Theological Utilitarianism // Utilitas. 1994. № 2. P. 233–242.
- Häyry M.* Passive Obedience and Berkeley’s Moral Philosophy // Berkeley Studies. 2012. Vol. 23.
- Heydt C.* Utilitarianism before Bentham // The Cambridge Companion to Utilitarianism / Ed. B. Eggleston and D.E. Miller. New York: Cambridge University Press, 2014.
- Hight M.* Berkeley on the Difference between Brutes and Men // Berkeley’s Lasting Legacy / Ed. T. Airaksinen and B. Belfrage. Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing, 2011. P. 3–14.
- Johnston G.A.* The Development of Berkeley’s Ethical Theory // Money, Obedience, and Affection. Essays on Berkeley’s Moral and Political Thought / Ed. Stephen R.L. Clark. New York: Garland Publishing, 1989. P. 67–78.

Kelly P. Berkeley's Economic Writings // Cambridge Companion to Berkeley. Cambridge: Cambridge University Press, 2005. P. 339–368.

Leary D.E. Berkeley's Social Theory: Context and Development // Journal of the History of Ideas. 1977. № 4. P. 635–649.

Luce A. Berkeley's Essays in "The Guardian" // Mind. 1943. Vol. 52. № 207. P. 247–263.

Money, Obedience, and Affection. Essays on Berkeley's Moral and Political Thought / Ed. Stephen R.L. Clark. New York: Garland Publishing, 1989.

Olscamp P. The Moral Philosophy of George Berkeley. The Hague: Nijhoff, 1969.

Warnock G.J. On Passive Obedience // History of European Ideas. 1986. № 6. P. 555–562.

Wilson C. The Moral Epistemology of Locke's Essay // The Cambridge Companion to Locke's "Essay concerning Human Understanding" / Ed. L. Newman. Cambridge: Cambridge University Press, 2007. P. 381–405.

Besedin Artem Petrovich

PhD in Philosophy, Assistant Lecture at the Department of World Philosophy, Philosophical Faculty of Lomonosov Moscow State University. 119991, GSP-1, Moscow, Lenin Hills, Moscow State University, Training and Research Corps "Shuvalov". E-mail: artbesedin@hotmail.com.

George Berkeley's Moral Philosophy and Its Development

Summary. In the article, the stages of the development of George Berkeley's moral philosophy are examined. Berkeley's views on moral philosophy were formed in 1707–1708, in his notebooks. In this manuscript, Berkeley appears as an ethical egoist. However, the fragments discussing ethical problems are too scanty to restore the whole picture of Berkeley's early views. In the paper, formed Berkeley's position presented in the works of 1712–1713 is analyzed. The question of attributing Berkeley to the utilitarian or natural law tradition is raised. The author argues for the latter. In Berkeley's work, moral issues are blended with some topics of social philosophy, that's why his theory may be called an ethico-social doctrine. The further development of Berkeley's moral philosophy is analyzed on the ground of his works of 1721–1732. Berkeley's views on free will and moral responsibility are examined.

Keywords: George Berkeley, moral philosophy, social philosophy, utilitarianism, British empiricism.

Аронсон Д.О.

кандидат философских наук, научный сотрудник Института философии Российской академии наук, сектор истории западной философии; Россия, 119019, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1. E-mail: daaronson@yandex.ru.

Философия без умозрения: кантовский ответ Энесидему

Аннотация: Критика систем И. Канта и К.Л. Рейнгольда в сочинении «Энесидем, или Об основаниях разработанной в Йене господином профессором Рейнгольдом элементарной философии» (1792) Шульце-Энесидемом произвела большое впечатление на современников и стимулировала развитие идеализма, романтизма и некоторых менее заметных течений в немецкой философии рубежа XVIII–XIX вв. При этом сам Кант на эту критику фактически никак не отреагировал. Тем не менее, как показано в данной статье, в поздние годы Кант выработал такое понимание собственной философии, которое позволяет снять значительную часть аргументов Шульце-Энесидема и может рассматриваться как альтернатива как идеалистическому, так и романтическому развитию кантовских идей.

Ключевые слова: Кант, Рейнгольд, Шульце, «Энесидем», трансцендентальный идеализм, скептицизм, вечный мир, рефлектирующее суждение, потребность разума.

«[Энесидем] низверг в моих глазах Рейнгольда, заставил меня с подозрением смотреть на Канта и разрушил всю мою систему до самого основания»

«Философия Канта вообще верная; но только в своих результатах, а не в своих основаниях. Все больше удивляюсь этому неповторимому мыслителю; думаю, у него есть некий гений, который открывает ему истину, не показывая ее оснований!»

Фихте И. Г. Письмо к Г. Штефани, декабрь 1793 г.¹

В 1792 году появилась книга, автор и место издания которой не были указаны. Книга называлась «Энесидем, или Об основаниях разработанной в Йене господином профессором Рейнгольдом элементарной философии» и имела подзаголовок: «с защитой юмовского

¹ *Fichte H.I.* Johann Gottlieb Fichte's Leben und literarischer Briefwechsel. Bd. 2. Sulzbach, 1831. S. 393–394.

скептицизма от ложных притязаний критики разума». От лица персонажа по имени Энесидем автор книги приводил аргументы как против кантовской «критики разума», так и против «элементарной философии» К.Л. Рейнгольда. Книга произвела большое впечатление на современников. Она сыграла ключевую роль в формировании системы молодого И.Г. Фихте и повлияла на таких разных мыслителей как Я.Ф. Фриз, Ф.И. Нитхаммер, А. Шопенгауэр, сам Рейнгольд и – по крайней мере опосредованно – Ф. Шлегель и Новалис.

Как ни парадоксально, мыслители, зачастую откровенно антагонистичные друг другу, не только были одинаково впечатлены аргументами Энесидема, но отчасти и взяли их на вооружение. Фихте эти аргументы убедили, что нужно искать новое основоположение философии, которое сделает ее, наконец, строгой наукой. П. Фейербаха и Нитхаммера (а вслед за ним – Ф. Шлегеля и Новалиса) они наоборот привели к мысли, что сама задача поиска и познания первого основоположения в философии является ложной.² Наконец, сочинение спровоцировало интерес к скептицизму вообще: в 1794 г. в Лейпциге вышла книга К.Ф. Штейдлина «История и дух скептицизма», где одна из последних глав была посвящена «автору Энесидема»,³ а Й.Б. Эрхард в 1795 г. задумал, подражая «Энесидему», издать сочинение под псевдонимом «Аркесилай» (чего, правда, так и не сделал).⁴

Таким образом, «Энесидем» имел значение для становления не только немецкого идеализма, но и альтернативных ему романтических (а заодно нео-скептических и прото-позитивистских) течений в немецкой философии. Тем удивительнее, что Кант фактически никак не отреагировал на книгу, хотя и знал о ее существовании.⁵

² См.: *Feuerbach P.J.A. Über die Unmöglichkeit eines ersten absoluten Grundsatzes der Philosophie // Philosophisches Journal. 1795. 2, no. 4. S. 306–322.* О значении Энесидема для Нитхаммера и его учеников см.: *Frank M. Einleitung in Aenesidemus oder über die Fundamente der von Herrn Professor Reinhold in Jena gelieferten Elementar-Philosophie. Meiner Verlag. 2013. S. 20–21.* О роли, которую тезис о невозможности первого основоположения в философии сыграл в мировоззрении йенских романтиков, см.: *Frank M. The Philosophical Foundations of Early German Romanticism / Trans. by E. Millán-Zaibert. N.Y., 2003.*

³ *Stäudlin K.F. Geschichte und Geist des Skeptismus, vorzüglich in Rücksicht auf Moral und Religion. Leipzig, 1794, 2. Bde.*

⁴ См.: *Frank M. Einleitung in Aenesidemus. S. 25.*

⁵ Единственный раз Кант упоминает об этой книге в письме Я.С. Бэку от 4 декабря 1792 г.: «Мнение господ Эбергарда и Гарве о тождественности берклевского идеализма критическому <...> не заслуживает ни малейшего

Тем не менее, в этой статье я постараюсь показать, что в поздних сочинениях Канта имеются места, которые можно читать как своеобразный ответ «Энесидему». Я не имею в виду, что этот ответ был намеренным (наверняка не был). Однако, как мне представляется, образ кантовской философии, который можно почерпнуть из тех отрывков, где Кант размышляет над смыслом и задачами собственного проекта, существенно отличается от того, как Канта понимали не только Рейнгольд и Фихте, но и романтики, такие как Ф. Шлегель. И из этого образа можно извлечь еще один, наряду с фихтеанским и всеми прочими, оригинальный ответ Энесидему: ответ самого Канта.

Скептицизм Энесидема

В немногочисленных исследованиях, посвященных «Энесидему», рассматриваются почти исключительно приводимые в книге скептические аргументы; остальное ее содержание исследователи опускают. В какой-то степени, это результат обычного предубеждения, что скептицизм занимает в истории философии маргинальное положение и значим не сам по себе, а лишь в той мере, в какой аргументы скептиков заставляют «нормальную» философию двигаться вперед.

Но, рассматривая одни только аргументы Энесидема⁶ (которые отчасти повторяют то, что до него говорили такие критики Канта как Гарве и Якоби), мы не поймем в полной мере его неоднозначного влияния. Так, из писем Фихте мы узнаем, хотя Энесидем укрепил его «[в] убеждени[и], что философия в ее нынешнем состоянии еще совсем не наука; но другое: что она действительно может и *вскоре*

внимания: ведь я говорю об идеальности в отношении формы представления: они же превращают ее в их идеальность в отношении материи, т. е. объекта и самого его существования. — Но кто-то другой, взявший псевдоним Энесидем, дошел до еще большего скептицизма: а именно, что мы вообще не можем знать, соответствует ли нашим представлениям что-то иное (как объект), а этим по сути говорится: может ли какое-либо представление [Vorstellung] быть представлением (представлять что-то). Ведь представление означает некое определение в нас, которое мы относим к чему-то иному (тому, место [Stelle] чего оно в нас как бы представляет [vertritt]). (Kants Akademie-Ausgabe, Bd. 11, S. 395.18-31 (в дальнейшем ссылки на это издание обозначаются аббревиатурой AA с последующим указанием номера тома и номера страницы, разделенных двоеточием).

⁶ Под этим псевдонимом скрывался Готлоб Эрнст Шульце (1761–1833).

должна стать наукой, только усилилось».⁷ Фихте читает сочинение, в его глазах полностью опровергающее философию Рейнгольда, но сам при этом лишь еще больше убеждается, что «через пару лет у нас будет философия, сравнимая по очевидности с геометрией».⁸ Конечно, отчасти это заслуга самого Фихте, потратившего почти год на обдумывание аргументов Энесидема и на написание рецензии, в которой он в результате сделал первый эскиз своего будущего «Наукоучения».⁹

Но, как я покажу, дело не только в этом. Свои скептические аргументы Энесидем сопроводил такой философской позицией и такими практическими максимами, что сам во многом предопределил будущие варианты решения поднятых им проблем. Шюльце навязал своим читателям очень простую альтернативу в том, что касается путей, которыми может идти философия. И его разномастные читатели, пойдя одним или другим из этих путей, стали (часто незаметно для себя) все дальше уходить от того пути, которым в это время шел Кант.

«Другая» часть сочинения – та, о которой не пишут исследователи, – это та, где читатель знакомится с самопониманием Энесидема. Именно в ней Шюльце излагает свое представление о том, что такое скептицизм, и о том, зачем он, собственно, пишет свою книгу. Самопонимание Шюльце существенно повлияло на то, как его понимали его читатели.

Композиционно сочинение построено как переписка двух друзей, Гермия и Энесидема.¹⁰ Из первого письма, которое Гермий пишет Энесидему, мы узнаем, что раньше оба друга были скептиками. Однажды Гермий знакомится с критической философией Канта, которая

⁷ Fichte an Reinhard, 15 Januar 1794 // Fichte H.I. Johann Gottlieb Fichte's Leben und literarischer Briefwechsel. Bd. 2. Sulzbach, 1831. S. 336 (*курсив мой.* – Д.А.)

⁸ Fichte an Stephani // Fichte H.I. Johann Gottlieb Fichte's Leben. Bd. 2. Sulzbach, 1831. S. 394.

⁹ См.: Breazeale D. Fichte's 'Aenesidemus' Review and the Transformation of German Idealism // The Review of Metaphysics. 1981. Vol. 34, No. 3 (Mar.), P. 545–568. О рецензии на «Энесидема» в контексте становления взглядов молодого Фихте см. также: Судаков А.К. Рефлексивная конструкция и конкретная духовность: ранний Фихте и философия духа // EINA1: Проблемы философии и теологии. Т. 4 (1) 2015. С. 106–126.

¹⁰ Энесидем из Кносса – греческий философ I в. до н. э. Преподавал в Александрии, известен, в первую очередь, как автор «10 тропов». Гермий Александрийский (примерно 410–450 гг. н. э.) – философ-неоплатоник, комментатор платоновского «Федра».

пошатывает его скептицизм, но все-таки еще не заставляет от него отказаться. «В особенности, – пишет Гермий, – мне оставались неясными некоторые вещи относительно последних оснований, на которых критическая философия должна была стоять непоколебимо и неизменно прочно».¹¹ Но вот Гермий читает сочинение К.Г. Рейнгольда,¹² которое, как он пишет, «сделало для меня понятным, что <...> общезначимое первое основоположение, на котором было бы воздвигнуто все здание философии, и <...> постоянный мир среди почитателей философии – вовсе не идея, на реализацию которой могут надеяться лишь до тех пор, пока совершенно не осознают сущности философии и человеческой способности познания». (S. 9) Прочтя работу Рейнгольда, Гермий наконец перестает быть скептиком: «Я совершенно убежден, что <...> в ней действительно представлено будущее общезначимое и определяемое через само себя положение, которое открывает последний принцип всякой философии и высшие предпосылки для практической и теоретической мудрости; что посредством этого положения заложен фундамент, на котором может быть и со временем будет построена система философии, которая <...> положит конец всем междоусобицам в философии». (S. 10–11)

Под конец этого письма, мы узнаем, что собеседник Гермия не совсем обычный скептик: «[В]ы никогда, – пишет Гермий своему адресату, – не хотели посредством скептицизма создать у себя то спокойствие и ту непоколебимость души, которые скептики считают благороднейшим плодом своих несистематичных систем, и в обладании которыми могут обманываться лишь до тех пор, пока совершенно не осознают существенных потребностей человеческого разума: скорее, вы постоянно говорили, что лишь для того собственно используете скептицизм, чтобы обеспечить восприимчивость своего духа к истине и не позволить необоснованному догматизму ослабить взор вашего разума; чтобы, как только область философии будет однажды озарена, это благодатное озарение выпало бы и на вашу долю» (S. 14).

¹¹ Aenesidemus oder über die Fundamente der von dem Herrn Professor Reinhold in Jena gelieferten Elementar-Philosophie. Nebst einer Vertheidigung des Scepticismus gegen die Anmassungen der Vernunftkritik, ohne Ort, 1792. S. 6. Далее ссылки на страницы этого издания указываются в скобках в основном тексте статьи.

¹² *Reinhold C.L.* Beyträge zur Berichtigung bisheriger Mißverständnisse der Philosophen. Jena, 1790.

Таким образом, уже из первого письма, где Энесидем еще не взял слово, ясны кое-какие установки автора. Во-первых, его сосредоточенность на проблеме первого основоположения философии. Поиск этого основоположения – первоочередная задача философии, и именно неудовлетворенность существующими решениями этой задачи заставляет «почитателей философии» быть скептиками. Во-вторых, скептицизм не является для автора конечным или удовлетворительным состоянием. В конечном счете, «потребность разума» состоит в том, чтобы установить положительное философское знание, и скептицизм нужен лишь для отсева кандидатур на то, чтобы быть подобным знанием.

Наконец, автор тесно связывает поиск первого основоположения и заключение вечного мира в философии. Такой вечный мир он хотел бы рассматривать как нечто принципиально достижимое и верифицируемое. «Я даже надеюсь, – говорит Гермий, – что еще застану установление совершенного и вечного мира на nive философии». (S. 12) И Энесидем вторит ему: «Как только в философии будут найдены и установлены истинные и общезначимые принципы, по которым можно будет решить, что *мы можем и не можем* знать, <...> тогда и скептицизм придет к своему концу» (S. 29).

Когда слово берет Энесидем, мы узнаем, что именно он называет скептицизмом: «Скептицизм есть ни что иное как утверждение, что в философии ничего не было обнаружено согласно неоспоримым и общезначимым принципам ни относительно бытия и небытия вещей самих по себе, ни относительно границ человеческих познавательных сил» (S. 24). Сразу обращают на себя внимание две вещи: во-первых, скептицизм Шульце распространяется не на всякое знание, а только на философское знание о вещах самих по себе и о границах возможного познания. Энесидем не ставит под сомнение ни законы логики, ни «достоверность всего того, что непосредственно происходит в самом сознании». Во-вторых, и это намного важнее, *скептицизм, по Шульце, не утверждает принципиальной непознаваемости не только вещей в себе, но вообще чего-либо*. «Он вообще ничего твердо не устанавливает относительно того, чего разум может достичь (и возможно со временем еще достигнет) в области спекуляции. Он ставит под сомнение лишь то, что догматики выдают за уже познанное и общезначимо доказанное о вещах самих по себе и о границах силы и бессилия познавательной способности» (S. 24). Скептицизм оставляет эти проблемы открытыми и «вовсе не уничтожает всякую надежду на

то, что их можно решить» (S. 25). Характерно, что к своим теоретическим доводам против критической философии (о них речь пойдет ниже) Шульце добавляет соображение практического характера: эта философия, говорит он, раз и навсегда утверждает непознаваемость вещей самих по себе и тем самым заранее делает невозможным прогресс в их познании.

В целом, несмотря на формально скептический подход, философия Энесидема является «позитивистской» в том широком смысле, что она нацелена на положительное философское знание, а скептический подход ей нужен только как временное средство. То философское знание, о котором Энесидем говорит в своей работе, это, главным образом, знание первого основоположения философии (и, тем самым, всей науки), знание границ наших познавательных способностей и знание вещей самих по себе. Предполагается, что именно последнее составляет конечную потребность разума, но, если оно возможно, то только в том случае, если вообще возможно что-то познать умозрительно. А чтобы ответить на этот вопрос, надо решить проблему первого основоположения философского знания (которая, правда, может оказаться и нерешаемой). Поиск такого основоположения и есть поэтому первоочередная задача философов.

Наконец, когда Энесидем добирается до критики кантовской моральной теологии, мы узнаем кое-что любопытное о его собственных взглядах на отношение теоретической философии к этике. «Нравственные законы не имеют никакого отношения к тому, что *объективно* есть, [они относятся] лишь к тому, что *субъективно должно* быть в наших поступках и их мотивах, и основываются на суждениях практического разума» (S. 414). Таким образом, практическая философия, в отличие от теоретической, претендует на познание не предметов представлений, а только самих представлений (а именно, представлений о моральных законах). Поэтому «[скептицизм] столь же мало ставит под сомнение <...> обязанность человека соблюдать данные посредством практического разума законы, сколь и бытие всего того, что как факт происходит в нашем сознании (Gemüt)» (S. 415). Более того, «скептицизм должен даже больше, чем любая другая система философии, побуждать к тому, чтобы обратиться к нравственной природе человека и проникнуться к ней глубоким уважением» (S. 415), поскольку всякая прочая философия занята, в первую очередь, вещами самими по себе и сверхчувственным, а не фактами сознания. «Поэтому уничтожение всякого умствования о том, чем могут быть

или не быть вещи сами по себе, есть надежнейшее подведение и при-
готовление к *моральному самопознанию разума*» (S. 416).

Сколько бы ни напоминало это взгляды самого Канта, не стоит за-
крывать глаза на отличия. Для Канта никакое представление не мож-
ет быть нравственно значимым, если оно не может быть причиной
действительности предмета. Нравственные законы не могли бы иметь
силы в солипсистском мире, где кроме самого сознания и его пред-
ставлений, ничего нет. Поэтому для Канта так же важно отделить
практическую философию от теоретической, как и установить их
связь (эту проблему он пытается решить в третьей «Критике»).

Аргументы Энесидема

Николай Гартманн писал, что «современники видели кантовскую
философию в свете рейнгольдской, так что поначалу могло пока-
заться, что различие между двумя учениями исчезло». ¹³ Вопреки этим
словам, Шульце не так наивен, чтобы считать, что философия Канта
и философия Рейнгольда – это одно и то же. Первую он называет
Vernunftkritik («критика разума»), вторую – Elementar-Philosophie
(«элементарная философия»), и всегда специально оговаривает, про-
тив которой из них направлен тот или иной аргумент. Тем не менее,
некоторые замечания Энесидем адресует одновременно и Канту, и
Рейнгольду. В этих случаях он использует выражение *kritische Philo-
sophie* («критическая философия»), объединяя под этим термином оба
разбираемых учения.

Напомню, что Рейнгольд, пытаясь популярно изложить систему
Канта, обнаружил в ней три нередуцированных дуализма: рассудка и
чувственности, вещи самой по себе и ощущения, а также теоретиче-
ского познания и практического воления. Во всех трех случаях, Кант
говорит о том или ином отношении между двумя сторонами дуализма
(рассудок связывает многообразное чувственности в понятие, вещь
сама по себе аффицирует ощущения, а практический разум имеет
примат над теоретическим). Но, рассуждает Рейнгольд, если имеется
априорное знание о том, что между двумя вещами есть связь, значит,
в понятии каждой из этих двух вещей мыслится нечто общее. А зна-
чит, должно иметься предшествующее знание о том, в чем это общее

¹³ *Hartmann N. Die Philosophie des deutschen Idealismus*, 3d ed. Berlin: De Gruyter, 1974. S. 14–15.

состоит. Поэтому в конечном счете, все термины и положения трансцендентальной философии должны быть аналитически сводимы к одному-единственному основоположению.¹⁴ Это основоположение определяет логическую форму и возможное (но не действительное) содержание всей науки.

Такое основоположение «должно становиться ясным <...> посредством одной только рефлексии» над значениями философских терминов, т. е. аналитически. Но при этом оно не может быть логической тавтологией, ведь в таком случае философия сводилась бы к формальной логике. «[Основоположение] всей философии как таковое может выражать лишь фактум. <...> И поскольку, если он всеобщее очевидно (*allgemeineinleuchtend*), то нельзя, чтобы он был связан с определенным опытом или рассуждением, то он должен поэтому мочь сопровождать всякий возможный опыт и все мысли, которые мы можем сознавать. Именно поэтому этот фактум не может состоять ни в чем ином как в самом сознании, а положение, посредством которого он выражается, должно, насколько это представимо, выражать это сознание».¹⁵

Это основоположение, «выражающее само сознание», согласно Рейнгольду, таково: «В сознании (*Bewusstsein*) представление отличается от субъекта и объекта и связано с обоими». Базовая способность, к которой сводятся все остальные, – это способность представления.

Энесидем согласен с Рейнгольдом, что философское знание, если оно вообще возможно, должно иметь основоположение (общепризнанно, что эта идея Рейнгольда оказала ключевое влияние на последующий немецкий идеализм). Однако принцип сознания в том виде, в каком он предложен Рейнгольдом, Энесидема не устраивает. Шульце приводит несколько аргументов в пользу того, что этот принцип в действительности не познается аналитически, поскольку содержит несводимые друг у другу понятия. Если же принцип Рейнгольда – синтетический, то он либо основан на некоем правиле и материале синтеза и, тем самым, не является основоположением, либо совершенно произволен.

¹⁴ *Reinhold C.L.* Beyträge zur Berichtigung bisheriger Mißverständnisse der Philosophen. S. 353.

¹⁵ *Reinhold C.L.* Beyträge zur Berichtigung... S. 142ff. Цит. по *Aenesidemus*. S. 52.

Что касается способности представления, Рейнгольд заключает к ее существованию от наличия представлений, и утверждает, что она вызывает (*verursacht*) их. Но чтобы знание, что такая способность имеется и что она обладает каузальностью, было обоснованным, критическая философия должна указать условия, обеспечивающие это познание. Однако, согласно ее собственным принципам, она может указать такие условия только в том случае, если способность представления является предметом возможного опыта. В этом случае способность представления, как и все в опыте, обусловлена и не может быть последним основанием философии. Если же критическая философия не может ничего сказать об условиях познания способности представления, то не может и говорить о ней (S. 102–104).

Энесидемовские доводы против Канта во многом повторяют его аргументы против Рейнгольда. Кант неоправданно переносит категории существования и причинности на вещи сами по себе, т. е. за пределы возможного опыта. Если же убрать вещи сами по себе из кантовской системы, она становится неотличима от берклевского феноменализма.

Столько же неоправданно Кант заключает от наличия мыслей и представлений к существованию способностей, служащих условиями этих представлений. Совокупность этих способностей Кант называет словом *Gemüt*, противопоставляя его *Seele* как сверхчувственной и потому не познаваемой, а только мыслимой, идее (на русский язык оба слова переводятся как «душа»). Что представляет собой этот самый *Gemüt*? Энесидем разбирает три возможных в рамках кантовской философии ответа на этот вопрос: «Под душой (*Gemüt*) <...> должна пониматься либо вещь сама по себе, либо ноумен, либо трансцендентальная идея» (S. 154).

Если бы *Gemüt* понимался как *вещь сама по себе*, то критика разума была бы неверна собственным положениям. Здесь Энесидем высоко отзывается о разделе первой «Критики» о трансцендентальном паралогизме, в котором, по его словам, «каждая строчка дышит философским духом» (S. 159). В этом разделе Кант убедительно показывает, что идея о душе как вещи в себе не может быть ни предметом, ни принципом познания. Энесидем прибавляет, что было бы проявлением лености разума отказываться от поиска физических оснований наших синтетических суждений, заменяя их гиперфизическими. Духу критики было бы более подобающим объяснять всякое синтетическое суждение устройством предшествующих ему в данном

случае суждений и представлений. Разумеется, этим путем никогда нельзя было понять, почему у нас вообще есть необходимые синтетические суждения. Однако, «согласно утверждениям критики разума, мы вообще никоим образом не способны понять, как бытие одной вещи связано с бытием другой, необходимо полагаемой через первую, но лишь усматриваем саму необходимость, чтобы подчинить восприятия понятиям причины и действия» (S. 157). Таким образом, невозможность понять необходимость синтетических суждений путем восхождения в ряду их эмпирических условий – не аргумент против такого восхождения; напротив, оно и есть единственный возможный путь.

Если бы *Gemüt* понимался как *ноумен* (т. е. предмет, представляемый одним только рассудком, без созерцания), то критика разума была бы пустой мыслью. Эта критика не могла бы сдвинуться с места, поскольку значимость мыслей она бы доказывала другими мыслями, никогда не доходя до предметов. Не было бы и смысла говорить о душе как причине форм познания, т. к. категорию причинности можно применять только к возможным предметам чувств (S. 159–160).¹⁶

Наконец, если бы *Gemüt* понимался как *трансцендентальная идея*, то нужно было бы сначала обосновать кантовское учение о природе и источнике трансцендентальных идей, которое в свою очередь вытекает из теории способностей (S. 160–161).

Таким образом, теория способностей как способ обоснования значимости и границ всякого возможного знания попадает в ловушку.

¹⁶ Существует мнение, что критика Шюльце бьет мимо цели, поскольку трансцендентальная философия, говоря об условиях познаний, рассматривает эти условия не как причины познаний, а как логические основания их значимости. В этом смысле Маймон назвал трансцендентальную философию «познанием второго порядка». Аналогичное мнение современного исследователя см.: *Fincham R. The Impact of Aenesidemus upon Fichte and Schopenhauer // Pli. 10. 2000. P. 96–126; 101–102.* В действительности, своим разбором представления о *Gemüt* как о ноумене, Шюльце предупредил подобные возражения. Если сугубо логический анализ понятия возможного опыта приводит к понятиям о вещах, которых в опыте быть не может, значит уже в самом исходном понятии было неявно запрятано понятие о связи опыта с чем-то за его пределами. Но тогда получается, что трансцендентальная философия начинает не с одного только фактума сознания/представлений, но и с вещи самой по себе как того, что существует «за ними». В этом отношении Маймон был последователен, когда называл свою трансцендентальную философию гипотетическим учением: системой, которая верна *в случае, если* предметы опыта существуют. (О взглядах Маймона см.: *Frank M. Einleitung in Aenesidemus. S. 53, 59–50.*)

Если предполагаемые способности сами могут быть познаны, то они должны быть предметами возможного опыта, и тогда трансцендентальная философия оказывается эмпирической психологией. Если же они не относятся к возможному опыту, то не могут быть ни его причиной, ни средством его объяснения, ни вообще предметом знания. Критическая философия страдает тем, что согласно ее собственным принципам эти принципы не могут быть познаваемы.

В целом, с точки зрения Энесидема, общая ошибка систем Канта и Рейнгольда заключается в том, что в них неявно совершается переход от необходимой связи мыслимых понятий к действительному существованию предметов. В этом отношении Энесидем довольно иронично сравнивает критическую философию с ею же разоблаченной рациональной теологией.

Несколько особняком стоит энесидемовская критика моральной теологии Канта. Кантовское моральное доказательство бытия Бога и бессмертия души не работает, поскольку оба этих положения доказываются, в конечном счете, наличием некоего долга, который невозможно исполнить, если они не истинны. Но долг, говорит Энесидем, может быть долгом, только если требует того, про что известно, что оно выполнимо. Суждение не может стать истинным только потому, что это якобы нужно для выполнения какого-то долга. Соображение Канта о том, что моральная теология дает основания не для знания о бытии Бога и бессмертии души, а только для веры, не помогает делу, потому что «вера повсеместно может быть вызвана только посредством усматриваемых оснований познания» (S. 426).

Последний довод интересен потому, что раскрывает представление Шульце о соотношении знания и веры. Для Шульце вера основывается на возможности познания. (Не этим ли объясняется, что он принимает как данность то, что первым основанием философии может быть исключительно некое «знание»?) Для Канта же ни вера не основывается на знании, ни знание – на вере. В действительности, как я покажу ниже, и то, и другое у него основано на чем-то третьем.

Выше я упомянул, что Шульце (ненамеренно) навязал своим читателям простую альтернативу в вопросе о том, какими путями философия может идти дальше. Сейчас можно показать, в чем же эта альтернатива состоит. Шульце привел множество убедительных аргументов, в первую очередь, против выдвинутого Рейнгольдом основоположения философии, но при этом несколько парадоксальным образом лишь подчеркивал важность поиска такого основопо-

ложения, и даже связал его с проблемой установления вечного мира среди философов.

Из аргументов Шульце, как вскоре стало ясно, вытекает, что предполагаемое основоположение

(1) не может быть фактом или «фактумом». Факт – это такое представление, которое отсылает к «действительному предмету», т.е. чему-то, что само по себе представлением не является, и, тем самым, влечет все те апории, которые Шульце обнаружил в системе Рейнгольда.¹⁷

(2) не может быть аналитическим суждением, потому что в таком случае философия была бы формальной логикой.¹⁸

(3) не может быть синтетическим суждением, потому что в этом случае правило и материал синтеза будут его условиями.¹⁹

Какие варианты остаются? С одной стороны, можно, вопреки общему пафосу Энесидема, объявить ложной саму задачу поиска основоположений. К такому выходу читателей Шульце могли подтолкнуть не только его аргументы против уже выдвинутых «основоположений», но и его соображение о том, что прогресс в теоретической философии в любом случае ничего не дает для «морального самопознания разума». Этим путем так или иначе пошли Ф. И. Нитхаммер, Й. Б. Эбергард, Ф. Шлегель и другие.

С другой стороны, можно последовать пафосу Энесидема и приложить усилия к тому, чтобы, наконец, найти основоположение и установить вечный мир в философии. Однако это основоположение не должно предполагать различие явлений или представлений и непознаваемых вещей самих по себе. (В каком-то смысле Шульце не просто предвосхитил отказ последующих идеалистов от вещи самой по себе, но и сам его произвел: отказавшись считать вещи сами по себе

¹⁷ Как писал Фихте в своей рецензии на «Энесидема», «первая неверная предпосылка, приведшая к тому, что [принцип сознания] был выставлен основоположением всякой философии, состояла как раз в том, что надо исходить из некоего факта» (*Fichte J. G. Rezension des Aenesidemus / Jenauer Allgemeine Literaturzeitung*, Nr. 47–49, 1794 // *Fichtes Sämtliche Werke*. Bd. 1/ Hg. von I.H. Fichte. Bonn, 1845. S. 8).

¹⁸ «Разумеется, мы должны иметь реальное, а не чисто формальное основоположение» (*Fichte J. G. Rezension des Aenesidemus*).

¹⁹ «И тем самым возникает очень естественный вопрос: как все-таки возможно возвести все действия души к некоторому соединению? Как возможно мыслить синтез без предпосланных тезиса и антитезиса?» (*Fichte J. G. Rezension des Aenesidemus*. S. 7)

раз и навсегда непознаваемыми, он, строго говоря, устранил понятие вещи самой по себе в кантовском понимании.) В конечном счете, основоположение всей философии вообще не может быть представлением или знанием.

Именно вторым путем пошел Фихте, сделавший основоположением не то или иное представление, но предшествующий всякому представлению акт полагания, предметом которого, в конечном счете, является сам этот акт. Такое полагание, дающее само себе предмет, есть самополагание Я. Оно есть первоначальный, всегда уже предзаданный синтез. Этот синтез не может происходить в эмпирическом созерцании, в котором всякому синтезу всегда предшествуют тезис и антитезис. Поэтому самополагание Я, согласно Фихте, имеет форму интеллектуального созерцания: Фихте (как чуть позже Шеллинг) реабилитирует эту способность, отвергнутую Кантом.

Отсюда его ответ на вопрос Шульце о природе кантовского Gemüt: «В той мере, в какой душа (Gemüt) есть последнее основание известных форм мышления вообще, она есть ноумен; в той мере, в какой эти формы рассматриваются как безусловно необходимые законы, она есть трансцендентальная идея; но такая, которая отличается от всех прочих тем, что мы реализуем ее посредством некоторого интеллектуального созерцания. Все претензии Энесидема к такой процедуре основываются лишь на том, что он хочет сделать абсолютное существование и автономию Я – мы не знаем, как и для кого – значимыми *самими по себе* (an sich); поскольку они, напротив, должны быть значимыми *только для самого Я*».²⁰

Философия абсолютного Я есть, тем самым, «философия свободы» и она уже не может быть *только* теоретической философией. Ни в практическом разуме, ни в теоретическом, ни по содержанию, ни по форме, не может быть никаких положений, которые не возводились бы к самополаганию абсолютного Я. Эта установка на единство сохранится и в последующих идеалистических системах вплоть до гегелевской. Сколь бы ни было амбициозным и в своем роде успешным это направление, само по себе это еще не значит, что оно было неизбежным. В очень большой степени его вдохновила интерпретация кантовских идей Рейнгольдом и критика Канта и Рейнгольда Энесидемом. Попробуем теперь посмотреть, какую альтернативу может предложить сам Кант. Способен ли он, доказать значимость собст-

²⁰ Fichte J.G. Rezension des Anesidemus. S. 16.

венной философии, не обращаясь к абсолютному и безусловному полаганию, коим является интеллектуальное созерцание? Иными словами: возможна ли для Канта философия без чистого *умозрения*?

Кантовский ответ Энесидему

Насколько большой ущерб критика Шульце наносит всей философии Канта? Чтобы понять это, надо сначала знать, что у Канта от чего зависит, что в его философии главное, а что производное. Это, быть может, не такой уж сложный вопрос, когда речь идет о философии Рейнгольда, Фихте или раннего Шеллинга, поскольку в этих системах всегда эксплицитно рефлексировалась проблема их первого основания. Но это гораздо более сложный вопрос, когда речь о почти любой другой философии, не исключая философию Канта. Тем не менее, Шульце, похоже, проблемы здесь не видит. Что он считает в системе Канта главным, хорошо видно из того, на чем он сосредотачивает свои скептические аргументы: не менее 100 страниц книги посвящено разбору «Критики чистого разума», причем, почти исключительно «Трансцендентальной аналитики» (и это, не считая тех аргументов, которые направлены против Канта и Рейнгольда одновременно) и только около 20 – «Критике практического разума».

В этом смысле интересно посмотреть рецензию на «Критику способности суждения», которую Шульце написал примерно через год после «Энесидема». В ней он очень подробно и грамотно пересказывает «Введение» и почти столь же подробно первую часть книги: «Критику эстетической способности суждения». О второй части – «Критике телеологической способности суждения» – Шульце рассказывает гораздо лаконичнее, а с последним разделом этой части – «Учением о методе телеологической способности суждения» – предоставляет читателю ознакомиться самостоятельно.

Интересно и то, как построена критическая часть рецензии. Сначала Шульце приводит аргументы против кантовских доказательств того, что способность суждения может законодательствовать априори. Кант доказывает это, прежде всего, тем, что суждения вкуса притязают на общезначимость. Но, говорит Шульце, необходимость и, соответственно, общезначимость суждений вкуса могла бы объясняться и тем, что человек просто так устроен, что судит об определенных вещах определенным образом. В таком случае суждения вкуса, несмотря на свою общезначимость, были бы эмпирически субъек-

тивными, а не априорными. Таким образом, когда Кант заключает от общезначимости суждений вкуса к их априорности, он исходит из того, что уже знает, каков источник значимости наших суждений. Предполагается, что это знание было добыто в первой «Критике». Но возможно ли вообще его добыть? Кант нигде не ставит этот вопрос, он «всюду подходит к исследованию источника и происхождения человеческих познаний как к чему-то такому, до объяснения и обоснования чего человеческих дух полностью дорос, и в возможности чего не может быть вообще никаких сомнений».²¹

Дальше Шульце просто повторяет доводы, которые уже изложил в «Энесидеме». Таким образом, «Критика способности суждения» для него – отнюдь не фундамент кантовской философии, а надстройка, или даже пристройка, которой могло бы и не быть, но которая сама опирается на здание «Критики чистого разума».

Очевидно, что эта иерархия кантовских работ, имплицитно выстроенная Шульце, связана с его собственным пониманием смысла и целей философии. Как было показано выше, для него первоочередная задача философии заключается в поиске ее первого основоположения, который, к тому же, имеет значение исключительно для нужд теоретической философии. При таком подходе вполне естественно, что фундаментом философии Канта он будет считать «Аналитику основоположений» из первой «Критики». Но, как я уже сказал, что именно должно быть фундаментом философии Канта, совсем не так очевидно, как в случае философии того же Рейнгольда. Чтобы разобраться с этим вопросом, посмотрим, как понимал собственную философию сам Кант, и сравним это с вышеизложенным самопониманием Шульце.

Как мы видели, в рассуждениях Шульце о смысле его собственных занятий достаточно заметное место занимает представление о том, что поиск первого основания тесно связан с проблемой установления вечного мира в философии. Обратимся поэтому к сочинению, где Кант размышляет о задачах философии как раз контексте этой проблемы. Сочинение называется «Провозглашение близкого заключения соглашения о вечном мире в философии». Шульце, как мы помним, просто считает, что если будут найдены истинные первые основания философии, то это, в конечном счете, «положит конец

²¹ Kants Kritik der Urteilkraft. Rezension. Allgemeine Deutsche Bibliothek 115/2, 1793. S. 420–421.

всем междоусобицам в философии». Однако Кант видит проблему: именно философская полемика «способствует замыслу природы постоянно поддерживать жизнь в человеке и предотвращать смертный сон». ²² Поэтому в философии «тако[й] мир[()], при котором можно было бы безмятежно почивать на мнимых лаврах, <...> только помешал бы цели природы в отношении философии как постоянного средства для оживления цели человечества». ²³

Попробую объяснить эти соображения Канта чуть более теоретично. Понятие цели природы в отношении человека играет ключевую роль в кантовской моральной телеологии, которой завершается «Критика способности суждения». Основная задача этой книги в том, чтобы навести мосты между теоретическими и практическими принципами разума: хотя, согласно первым двум «Критикам», причинность свободы и причинность природы суть два совершенно различных принципа, чтобы осмысленно предъявлять себе тот или иной поступок как долг, нужно исходить из того, что причинность свободы может влиять на причинность природы. Для этого должна быть возможность мыслить природу таким образом, как будто она в силу своего собственного механизма ведет к тому, чего требует практический разум. Отсюда кантовское учение о замысле природы в отношении человека, впервые изложенное в «Идее всеобщей истории». Оно представляет собой расширение учения о постулатах чистого практического разума: нужно верить в Бога как моральную причину мира, чтобы осмысленно предъявлять себе те или иные поступки в качестве долга.

Но здесь возникает проблема: из принимаемого постулата следует, что механизм природы помимо нашей воли ведет нас к тому же самому, чего требует практический разум. В таком случае исчезает различие должного и наличного, без которого практический разум не может существовать. ²⁴

²² Кант И. Провозглашение близкого заключения соглашения о вечном мире в философии // Кант И. Соч. на немецком и русском языках. Т. 1. М., 1994. С. 541 (перевод исправлен по АА 6:416).

²³ Кант И. Провозглашение близкого заключения соглашения о вечном мире в философии (перевод исправлен по АА 6:417)

²⁴ На этом парадоксе Гегель в значительной степени основывает диалектику морального в сознании в «Феноменологии духа». См.: Гегель Г.В.Ф. Соч. Т. IV. Система наук. Ч. 1. Феноменология духа. М.: АН СССР, 1959. С. 330–339.

Так вот, в сочинении о вечном мире в философии Кант пытается показать, что реализация замысла природы в отношении человека не уничтожает различия должного и наличного; и сохраняется это различие именно в области философских споров.

Правда, в философии тоже существует идеал вечного мира. Однако Кант проводит различие между вечным миром в практической и в теоретической философии. Только практическая философия «может обеспечить познания в отношении сверхчувственного».²⁵ (Эту практическую философию Кант также называет учением о мудрости, т. е. о «согласи[и] воли с конечной целью (высшим благом)»; философия в том смысле «составля[ет] наибольшую, в сравнении с другими науками, потребность человека».²⁶) По мнению Канта, для прекращения споров по поводу практических принципов достаточно, чтобы все философы признали, что область теоретического познания ограничивается тем, что относится к возможному опыту. Поэтому, если иметь в виду только практическую философию, то «можно с полным основанием провозгласить близкое заключение договора о вечном мире в философии».²⁷

Таким образом, для Канта *основания для того, чтобы принять критический подход в философии, – практические, а не теоретические*. Складывается впечатление, что, по крайней мере, в этот поздний период Кант скорее кладет практическую философию в основание теоретической, чем наоборот. Скептицизм грозит подрывать практические принципы как таковые, догматизм посягает на их ревизию. И только критицизм ограничивает сферу возможного познания и тем самым сохраняет моральные заповеди в неприкосновенности. Так рассуждает Кант.²⁸

Всеобщее принятие критицизма, таким образом, и будет означать вечный мир в практической философии. Однако в теоретическом по-

²⁵ Кант И. Провозглашение близкого заключения соглашения... С. 549.

²⁶ Кант И. Провозглашение близкого заключения соглашения... С. 543.

²⁷ Кант И. Провозглашение близкого заключения соглашения... С. 549.

²⁸ Возможно, в том числе, эти соображения побудили Канта ввести в «Критике практического разума» концепцию фактума разума, которая привела в замешательство стольких комментаторов. Утверждение, что сознание морального закона — это просто фактум, не нуждающийся ни в каком доказательстве, с одной стороны, освобождает практическую философию от теоретических оснований, а с другой — делает ее совместимой с любыми спекуляциями в теоретической философии, если они не преступают пределов возможного опыта.

знании критицизм лишь «открывает перспективу вечного мира в среде философов <...> ввиду бессилия *теоретического* доказательства в пользу противоположного». ²⁹ Итак, кантовское решение заявленного парадокса можно сформулировать так: в условиях полностью развитой человеческой культуры философская борьба вокруг теоретических оснований будет продолжаться, хотя и при всеобщем согласии по поводу практических принципов. Моральность сохранится потому, что для философов будет иметь силу долг правдивости.

Правда, вечный мир в теоретической философии тоже считается достижимым: иначе мысль о нем не имела бы даже регулятивного значения. Кант не поясняет почему парадокс не воспроизводится на этом уровне, почему открытие последнего основания всякого теоретического знания не привело бы к исчезновению философских споров. Видимо, дело в том, что даже если такое основание найдут, никогда не будет уверенности, что однажды не придет условный Эйнштейн и не перевернет все представления. Залогом правильности текущей господствующей философии будет то, что она будет выдерживать непрекращающуюся критику оппонентов. (Как это непохоже на утверждение Шульце, что, когда основания философии будут найдены, скептицизм исчезнет за ненадобностью!)

Более абстрактно проблему и ее решение можно сформулировать так: поскольку Кант понимает моральность как автономию воли, т. е. ее безусловное определение, а в опыте все обусловлено, моральность поступка невозможно верифицировать. Как выражается сам Кант, «истинная моральность поступков (заслуга и вина) остается для нас совершенно скрытой даже в нашем собственном поведении». ³⁰ Но именно поэтому кантовская этика требует учения о постулатах практического разума. Постулируется некая инстанция, опосредующая механизм природы и свободную волю и тем самым показывающая, что проявления свободы в феноменальном мире возможны. Проблема в том, что, будучи опосредована, свободная воля перестает быть автономной в кантовском смысле, и моральность исчезает. Эту апорию Кант решает, венчая постулаты разума идеей вечного мира в теоретической философии. Эта идея избегает апории, поскольку даже дос-

²⁹ Кант И. Провозглашение близкого заключения соглашения... С. 539–541.

³⁰ Кант И. Критика чистого разума // Кант И. Соч. на немецком и русском языках. Т. 2. Ч. 1. М., 2006. С. 517 / B579.

тигнутое состояние вечного мира оставалось бы неверифицируемым, и, тем самым, область для моральности сохранялась бы.

Итак, для позднего Канта практическая философия – вовсе не надстройка и не пристройка к теоретической. Наоборот, практическая философия лежит в основе теоретической в том смысле, что именно согласие между философами по поводу практических принципов дает шанс на то, что мир будет достигнут и в теоретической философии. Само же теоретическое познание – не цель сама по себе, но средство для поддержания антагонизма и морального умонастроения у, наконец, просветившегося человечества.

Именно в этом смысле Кант говорит о практической философии как о «потребности человека».³¹ У Канта философия (не только практическая) имеет значение не сама по себе, а потому что отвечает некоторой «потребности разума». Это хорошо видно из эссе «Что значит ориентироваться в мышлении?» «Ориентироваться в мышлении вообще, – пишет Кант, – означает: при недостаточности объективных принципов разума в деле принятия чего-либо за истину определяться исходя из субъективного принципа», а именно, из «чувств[а] присущей разуму потребности».³² Постулаты практического разума вводятся в ответ на такую потребность. Но и теоретическая философия, как мы видели, тоже основывается на потребности разума: хотя ее отдельные положения доказываются объективно, сама по себе она нужна по субъективным основаниям.

Интересно, что в рассматриваемом эссе Кант сближает различие объективных и субъективных оснований познания с различием определяющей и рефлектирующей способности суждения (правда последний термин он пока еще не использует): «когда не располагаешь [достаточными] знаниями, потребными для определяющего суждения (zu einem bestimmenden Urteile) <...>, но <...> желание или нежелание определенно судить о чем-то не есть дело произвола, <...> действительная *потребность*, причем присущая разуму самому по себе, делает суждение необходимым».³³

Похоже, что способность, откликающаяся на потребность разума, – это рефлектирующая способность суждения. Напомню, что

³¹ Кант И. Критика чистого разума. С. 543.

³² Кант И. Что значит ориентироваться в мышлении? // Кант И. Соч. на немецком и русском языках. Т. 1. М., 1994. С. 203.

³³ Кант И. Что значит ориентироваться в мышлении? С. 205.

«способность суждения вообще есть способность мыслить особенное как подчиненное всеобщему». Способность суждения является *определяющей*, если даны и всеобщее. «Но если дано только особенное, для которого надо найти всеобщее, то способность суждения есть чисто *рефлектирующая* способность». ³⁴ Таким образом, рефлектирующая способность суждения (далее – РСС) должна сама найти всеобщее для своего предмета, т. е. она должна сама себе дать закон. Причем, как выясняется в третьей «Критике», она может делать это априори.

Хотя эксплицитно Кант говорит об РСС только в связи с суждениями вкуса и суждениями естествознания, есть основания считать, что функции этой способности в его философии шире. Как мы уже видели, задачу «ориентироваться в мышлении» Кант отводит способности суждения, противопоставляемой им определяющей. ³⁵ Когда объективных оснований для познания не хватает, но существует субъективная потребность в знании (как в случае постулатов практического разума), эта способность заполняет лауну, творя недостающие принципы, субъективные, но все-таки априорные, как бы из ничего.

С помощью моральной телеологии, которой заканчивается третья «Критика», РСС обеспечивает единство всей кантовской философии и одновременно дает ее последнее (правда, только субъективно значимое) основание.

В той же «Критике способности суждения» Кант называет систематичность опыта по эмпирическим понятиям идеалом рефлектирующей способности суждения (в первой «Критике» этот идеал был отнесен на счет разума). Вводя две разных максимы – одну для познания механической, и другую для познания органической природы – рефлектирующее суждение обеспечивает возможность исчерпывающего каузального познания явлений природы.

Но и это еще не все. В «Учении о методе» из первой «Критики» Кант излагает учение о разуме как телеологической системе. В свете третьей «Критики», утверждение о телеологическом характере разума может означать, что само понятие разума есть произведение РСС.

³⁴ Кант И. Критика способности суждения // Кант И. Соч. на немецком и русском языках. Т. 4. М., 2001. С. 99.

³⁵ Кроме того, среди исследователей встречается мнение, что рефлектирующее суждение играет роль в переходе к метафизике природы. См. Friedman M. Kant and the Exact Sciences. Harvard University Press, 1992. P. 242ff.

Если «принцип способности суждения в отношении формы вещей природы под эмпирическими законами вообще есть *целесообразность природы* в ее многообразии»,³⁶ то и в других случаях РСС может находить общее понятие для своего предмета, исходя из предположения о целесообразности этого предмета. Так, если разум имеет *потребность*, то предположение о его целесообразности означает, что он имеет и *способности*, нужные для удовлетворения той потребности. Совокупность этих способностей и составляет то, что Кант называет словом *Gemüt*.

В таком случае, само трансцендентальное познание, знание о том самом *Gemüt*, который вызвал такое недоумение у Шульце, – это знание, даваемое рефлектирующей способностью суждения.³⁷ В пользу этого (впрочем, только косвенно) говорит то, что трансцендентальная философия восходит от априорных синтетических положений отдельных наук к их принципам, т. е., как и РСС, идет от особенного, которое дано, ко всеобщему, которое не дано. При таком истолковании снимается претензия Шульце, связанная с тем, что принципы трансцендентальной философии, согласно самим этим принципам, непознаваемы, поскольку лежат за пределами возможного опыта. Принципы трансцендентальной философии непознаваемы объективно, но, если они значимы лишь субъективно (а субъективность в этом кантовском смысле не отменяет общезначимости), то их можно рассматривать как ответ РСС на потребность разума. Само наличие у нас РСС не нуждается в обосновании, поскольку задача обоснования возникает исключительно в связи с той или иной потребностью.

В таком случае, конечно, сразу возникает вопрос, чего вообще достигает трансцендентальная философия, если все сводится к тому, что принципами, значимыми лишь субъективно, она обосновывает математическое и естественнонаучное знание, которое и без того значимо объективно.

Возможный ответ в том, что различие субъективной и объективной значимости у Канта – не степенное, а качественное. Объективно значимо то, что обуславливает возможность предметов в опыте, тогда как субъективно (но при этом априори) значимо то, что удовлетворя-

³⁶ Кант И. Критика способности суждения. С. 103.

³⁷ В этом смысле любопытно, что К.Э. Шмид в своей критике Рейнгольда, в частности, замечал, что, восходя к основоположению сознания, тот неявно использовал вместо анализа рефлектирующее суждение. См. *Frank M. Einleitung in Aenesidemus*. S. 22–23.

ет потребность разума. Если нечто значимо объективно, из этого еще не следует, что оно значимо еще и субъективно. Само по себе то, что положения математики и физики истинны, не означает, что эти науки зачем-то нужны. Именно философия показывает зачем они нужны, причем, не для каких-то временных и случайных утилитарных целей, но общезначимым образом.

В самом общем смысле РСС у Канта играет ту же функцию, что способность представления у Рейнгольда и интеллектуальное созерцание у Фихте и затем у Шеллинга: дает последнее основание системы и обеспечивает ее единство. Но способ, каким она это делает, совершенно другой. Интеллектуальное созерцание у Фихте действует до всякого представления. В результате, ответы, которые дает эта способность, не являются ответами на вопросы. Философское знание развертывается как бы само собой, а философу остается лишь, говоря словами поэта, любоваться и молчать. РСС же отвечает на потребность («потребность разума»). Эта способность всегда решает ту или иную задачу³⁸ и ее выводы имеют значимость лишь в той мере, в какой позволяют решить эту задачу (например, бытие Бога постулируется только как источник надежды, придающий смысл моральному поступку). Поскольку РСС имеет перед собой не просто «абстрактное» знание, но знание как средство решения «конкретных» задач, для нее нет противоречия между поиском единства, захватившим последующих немецких идеалистов, и пафосом проведения границ, ставшим визитной карточкой кантовской философии в глазах неокантианцев и постпозитивистов XX века. Даже там, где РСС устанавливает окончательное единство всей философии, это единство – результат решения отдельной задачи, пусть и самой главной, но лишь одной из многих, не поглощающей и не подменяющей их.

Другая особенность РСС в том, что, в отличие от интеллектуального созерцания и от гегелевского диалектического метода, она не

³⁸ См. *Кант И.* Провозглашение близкого заключения соглашения о вечном мире в философии. С. 539 (перевод изменен по АА 8:416): «Критическая философия <...> начинается с исследования *способностей* человеческого разума (с каким бы то ни было намерением) делать завоевания». Кант дает понять, что эти «завоевания» никогда не делаются сами собой, без того или иного *намерения*, и одновременно — что эти намерения бывают разными (например, в зависимости от того, идет ли речь о потребностях разума в области знания, воления или веры. Таким образом, кантовская философия начинается не с фактов и не с «фактумов». Она начинается с задач.

обеспечивает философу привилегированной и непогрешимой точки зрения. Так, правильность суждений вкуса, в силу их субъективной природы, нельзя доказать. Однако условиями этих суждений являются познавательные способности, которые предположительно у всех одинаковые. Поэтому «хотя мое суждение обладает лишь субъективной значимостью, оно все-таки притязает на одобрение всех субъектов». ³⁹ Единственным критерием значимости суждений вкуса является *сообщаемость* между людьми вызываемого им чувства удовольствия.

Другие цитаты дают понять, что «сообщаемость» не является критерием значимости одних лишь эстетических суждений. «[М]ного ли и правильно ли мы бы *мыслили*, если бы не делали этого как бы в сообществе с другими, кому мы *сообщаем* наши и кто сообщает нам свои мысли! Вполне можно, следовательно, сказать, что та самая власть, которая лишает людей свободы свободы *сообщать* свои мысли публично, отнимает у них также и свободу *мыслить*». ⁴⁰ Эта цитата – из той самой статьи об ориентировании в мышлении, где речь, по-видимому, идет об РСС.

Не этой ли особенностью РСС объясняется девиз кантовской критической философии: «Во всех своих начинаниях разум должен подвергать себя критике и никакими запретами не может нарушать ее свободы, не нанося вреда самому себе и не навлекая на себя вредных подозрений. Здесь нет ничего столь важного по своей полезности и столь священного, что имело бы право уклоняться от этого испытующего и ревизирующего исследования, не признающего никаких авторитетов. На этой свободе основывается само существование разума, не имеющего никакой диктаторской власти, и его приговоры всегда есть не что иное, как согласие свободных граждан, из которых каждый должен иметь возможность выражать свои сомнения и даже без стеснения налагать свое *veto*». ⁴¹

РСС по своей природе интерсубъективна, и философия, развиваемая этой способностью, будет философией публичности и философией века критики.

³⁹ Кант И. Критика способности суждения. С. 357.

⁴⁰ Кант И. Что значит ориентироваться в мышлении? С. 229. Перевод изменен по АА 8:145.

⁴¹ Кант И. Критика чистого разума. С. 935.

* * *

Мой тезис был в том, что философия Канта, как ее понимал сам Кант, во многом является альтернативой тому развитию трансцендентальной философии, которое предложили, в первую очередь, немецкие идеалисты. Казалось бы, такой тезис не нов. В качестве такой альтернативы Канта впервые стали воспринимать уже при его жизни (в частности, Ф. Шлегель и Новалис). Но я постарался показать, что первым, кто рассматривал Канта таким образом, мог быть сам Кант.

Вероятно, полностью объективное понимание текстов прошлого невозможно, и я не претендую на привилегированный доступ к «настоящему» Канту. Каждый, кто так или иначе пытается понять философию Канта, привносит в нее что-то от себя и своей эпохи, свои, как сказал бы Гадамер, «предрассудки». Это становится тем яснее, чем больше проходит времени. Кто, после волны неокантианства на рубеже XIX–XX веков, после трактовок философии Канта, предложенных многими крупными философами XX века, осмелится утверждать, что Кант Рейнгольда и Фихте и был *настоящим* Кантом? Предположим, всякий «Кант» – это Кант, понятый тем или иным образом. Кант как вещь сама по себе, вероятно, не существует. Но я полагаю, что наряду с Кантом Рейнгольда, Кантом Шлегеля, Кантом Когена, Кантом Стросона, Арендт, Делеза и прочими есть еще один: Кант Канта. Этому последнему Канту (но хронологически одному из первых) я и попытался дать слово.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

Гегель Г.В.Ф. Сочинения. Т. IV. Система наук. Часть 1. Феноменология духа. М.: АН СССР, 1959. – 441 с.

Кант И. Сочинения на немецком и русском языках / Под ред. Н. Мотрошиловой и Б. Тушлинга. Т. 1. Трактаты. М.: Ками, 1994. – 592 с.

Кант И. Сочинения на немецком и русском языках / Под ред. Н. Мотрошиловой и Б. Тушлинга. Т. 2. Ч. 1. Критика чистого разума. М.: Наука, 2006. – 1081 с.

Кант И. Сочинения на немецком и русском языках / Под ред. Н. Мотрошиловой и Б. Тушлинга. Т. 4. Критика способности суждения. Первое Введение в «Критику способности суждения». М.: Наука, 2001. – 1120 с.

Кант И. Провозглашение близкого заключения соглашения о вечном мире в философии // Кант И. Соч. на немецком и русском яз. Т. 1. М.: Ками, 1994.

Кант И. Что значит ориентироваться в мышлении? // Кант И. Соч. на немецком и русском яз. Т. 1. М.: Ками, 1994.

Судаков А.К. Рефлексивная конструкция и конкретная духовность: ранний Фихте и философия духа // EINA1: Проблемы философии и теологии. Т. 4 (1) 2015. С. 106–126.

Aenesidemus oder über die Fundamente der von dem Herrn Professor Reinhold in Jena gelieferten Elementar-Philosophie. Nebst einer Vertheidigung des Scepticismus gegen die Anmassungen der Vernunftkritik. Ohne Ort, 1792. 447 S.

Breazeale D. Fichte's 'Aenesidemus' Review and the Transformation of German Idealism // The Review of Metaphysics. Vol. 34, No. 3 (Mar.), 1981. P. 545–568.

Feuerbach P.J.A. Über die Unmöglichkeit eines ersten absoluten Grundsatzes der Philosophie // Philosophisches Journal 2, no. 4 (1795). P. 306–322.

Fichte J.G. Rezension des Aenesidemus, Jenauer Allgemeine Literaturzeitung, Nr. 47–49, 1794 // Fichtes Sämtliche Werke. Bd. 1 / Hg. von I.H. Fichte. Bonn, 1845.

Fichte H.I. Johann Gottlieb Fichte's Leben und literarischer Briefwechsel. Bd. 2. Sulzbach, 1831.

Fincham R. The Impact of Aenesidemus upon Fichte and Schopenhauer // Pli. 10 (2000). P. 96–126.

Frank M. Einleitung // Aenesidemus oder über die Fundamente der von Herrn Professor Reinhold in Jena gelieferten Elementar-Philosophie. Meiner Verlag. 2013.

Frank M. The Philosophical Foundations of Early German Romanticism / Trans. by E. Millán-Zaibert. N.Y., 2003. – 296 p.

Friedman M. Kant and the Exact Sciences. Harvard University Press, 1992. – 378 p.

Hartmann N. Die Philosophie des deutschen Idealismus. 3d ed. Berlin: De Gruyter, 1974.

Kants Akademie-Ausgabe – Akademieausgabe von Immanuel Kants Gesammelten Werken, Bände 1–23, URL: <https://korpora.zim.uni-duisburg-essen.de/kant/verzeichnisse-gesamt.html>

Kants Kritik der Urteilskraft. Rezension // Allgemeine Deutsche Bibliothek 115/2, 1793. S. 398–426.

Reinhold C.L. Beyträge zur Berichtigung bisheriger Mißverständnisse der Philosophen. Jena, 1790.

Stäudlin K.F. Geschichte und Geist des Sceptismus, vorzüglich in Rücksicht auf Moral und Religion. 2. Bde. Leipzig, 1794.

Aronson Daniil Olegovich

PhD in Philosophy, Research Fellow at the Institute of Philosophy of Russian Academy of Sciences, Department of the History of Western Philosophy, 12/1 Goncharnaya Str., Moscow, 109240, Russia. E-mail: daaronson@yandex.ru.

Philosophy without Speculation: Kant's Response to Aenesidemus

Summary: Schulze-Aenesidemus's criticism of the systems of I. Kant and K. L. Reinhold made a big impression on his contemporaries and galvanized the development of idealism, romanticism and some less notable branches of the German philosophy at the turn of nineteenth century. Yet, it was Kant who didn't in fact respond to that criticism. Nevertheless, the article argues that in his later years Kant produced an understanding of his own philosophy, which dodges the most part of Schulze-Aenesidemus's arguments and might be seen as an alternative to the idealistic as well as the romantic development of Kant's ideas. According to that later understanding the concepts of 'reflective judgment' and the 'need of reason' come to constitute the grounding principles of the whole of Kant's philosophizing, which distances Kant from Schulze as well as Reinhold, to whom the foundations of Kantian philosophy were to be sought for in the theory of cognition. It is the theory of reflective judgment that ultimately allows Kant to reconcile the task of drawing demarcation lines (which is still seen as the hallmark of Kant's thinking by some positivist philosophers) with the strive for metaphysical unity (which became the prime preoccupation of Fichte, Schelling and Hegel).

Keywords: Kant, Reinhold, Schulze-Aenesidemus, transcendental idealism, scepticism, perpetual peace, reflective judgment, need of reason.

Длугач Т.Б.

доктор философских наук, главный научный сотрудник Института философии Российской академии наук, Россия, 119019, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1. E-mail: dlugatsch@yandex.ru.

Загадки трансцендентального идеализма (Марбургская школа кантианства)

Аннотация. Автор ставит своей целью рассмотреть и объяснить развитие трансцендентального идеализма в Марбургской школе кантианства. В качестве главного понятия философии Германа Когена анализируется понятие бесконечно-малой реальности (Infinitesimalrealität), которое признаётся новейшим понятием как математики, так и философии. С этих позиций критикуются эмпирическое созерцание и чистое мышление в кантовской системе. В отличие от Канта Г. Коген признаёт независимость мышления от ощущений и помещает «реальный» предмет, противостоящий мысленному предмету, внутрь мышления. Исходным пунктом ревизии Канта становится понятие априорности ощущений, введенное Кантом. В связи с этим Кант включает в процесс познания интенсивную величину. Коген развивает это направление анализа и определяет бесконечно-малую величину как исходный пункт мышления и бытия, но понятие бытия замещается понятием реальности. Она определяется также как первоисточник мышления. Развитие познания осуществляется через взаимодействие понятий и суждений, что дает непрерывное развитие науки.

Ключевые слова: Немецкая философия, трансцендентальный идеализм, неокантианство, Марбургская школа, Герман Коген, бесконечно-малая величина, чистое мышление, созерцание, движение, конструирование, предмет понятия, познание, ощущение.

Современная эпоха несет человечеству кардинальные изменения. Они касаются способа хозяйствования, стиля мышления, форм науки и искусства. Осмысление нынешней ситуации неразрывно связано с изучением истории – промышленности, науки, философии. Особый интерес в сфере истории философии представляет немецкая классика и её школы, в том числе Марбургская школа кантианства, так как здесь наиболее отчетливо выразились существенные преобразования в теории познания в связи с развитием науки.

С конца XVI века на первый план духовной жизни общества выдвинулась наука. Наука стала тем духовным инструментом, который начал обслуживать материальное производство. Философия с конца XVI в. начинает ориентироваться на науку, которая казалась единственным видом знания. Механика как всеобщий способ изучения предметов используется теперь как наукой, так и философией, в чем легко убедиться, проследив усилия по созданию универсального метода Декартом, Гоббсом, Лейбницем. Ориентируясь на науку, философия в известной степени позаимствовала её логику (принципы восхождения и снятия), вследствие чего известный российский философ В.С. Библер¹ обоснованно определил философию Нового времени как «наукоучение» (так назвал свою философию И.Г. Фихте).

В поле зрения как науки, так и философии попадает гносеологическая проблематика, так как исключительно важным кажется вопрос о содержании мышления.

Все философы XVII–XIX вв. были согласны с тем, что мышление характеризуется отношением к предметам, которые оно изучает, т. е. к внешним объектам. В то же время казалось бесспорным, что предмет мышления – это тот предмет, который находится в мысли. Как относится этот мысленный предмет к реальному изучаемому предмету? Вопрос об отношении мышления и бытия приобретает форму отношения мысленного и реального предметов. Этот вопрос становится главным в немецкой классике.

Но возможно ли вообще установить между этими предметами отношение? – Да, ведь как только мы обдумываем эту ситуацию, так в мышление попадает этот находящийся во-вне изучаемый предмет, мы погружаем его в мысль. Но осмысливается он в той форме, которая присуща мышлению, а именно – в виде понятия. Однако поскольку этот предмет не совсем мысленный, то понятие о нем будет особого рода – как понятие о непонятном. Мышление как бы раздваивается: с одной стороны, оно содержит свой, «мысленный» предмет; но оно содержит еще какой-то – в мысли и в то же время как бы находящийся вне мысли предмет. Так И. Кант впервые предложил совершенно новую интерпретацию познания: мышление предоставляет изучению мысленный предмет, – то, что человеку понятно, предмет опыта, – и одновременно предоставляет ему неммысленный предмет, вещь саму по себе, который ему не понятен, но который он, тем не менее, дол-

¹ Библер В.С. От наукоучения к логике культуры. М., 1991.

жен помыслить как противоположное известному. Так в гносеологию входят феномен, ноумен, предмет опыта, вещь сама по себе, – тем самым мышление понимается и как сохраняющееся в себе самом состояние, и как выходящее к иному.

То, что Кант назвал ноуменом, завершает систему опытного знания. Правда, как известно, Кант начинает свою теорию познания с другой стороны, с ощущений и пространства–времени. Когда рассматривают этот путь, нередко забывают о том, что пространство только представляет предмет в его целостности; но для того, чтобы его синтезировать из разнородных ощущений, требуется действие продуктивной силы воображения. Эту силу, как правило, большинство исследователей оставляет без внимания, потому что, действительно, неизвестно, к чему её отнести – к чувственности или к рассудку. Впрочем, у Канта есть и еще такие способности – например, синтез или схема. Мы пока будем относить её к рассудку, так как чувственность, согласно Канту, пассивна.

Итак, после получения ощущений, мы имеем эмпирическое созерцание предмета в ходе деятельности продуктивного воображения, объединяющего ощущения; затем этот эмпирический предмет выкладывается в пространственную и временную рамки, а позже оформляется в категориях.

1. Интерпретация познания Фихте

После Канта многие философы пытались иначе истолковать процесс познания и само мышление. Одним из первых критиков Канта был И.Г. Фихте, после посещения которого Кант сказал: «Избави нас Бог от наших друзей, а от врагов мы избавимся сами», потому что Фихте совершенно устранил и вещь саму по себе, и ощущения. Вместе с тем Фихте был согласен с тем, что мышление расщепляется. Ведь дело в том, полагает он, что предметы существуют для человека только когда мы их мыслим, в мысленной форме. Так, если мы говорим «стол», то этот предмет выступает перед нами как то, о чем мы мыслим как о столе; береза – как то, о чем мыслим как о березе. Иначе, чем в формах мысленных вещей, в понятиях, предметы нам не даны. Существуют ли они вне головы, нам неизвестно; с уверенностью мы можем сказать только о том, что они – у нас в голове, что они даны в сознании. Они созидаются нашим мышлением – и это странно – как нечто немысленное, а затем «выносятся» из мышления благодаря

чистому созерцанию. Предметность внешняя создается созерцанием – уверен Фихте. Первый раз такое конструирование предметов совершается **бессознательно**: мы не сознаем, что это **мы** созидаем предметы.

Во второй же раз, когда мы задаем себе вопрос: как мы познаем предметы? – мы движемся тем же путем, только теперь **сознательно**. Таким образом, ставя вопрос о познании, мы всегда имеем дело с двумя ступенями сознания: бессознательная ступень означает внешнюю реальность, сознательная – наше мышление о ней. Так – по Фихте.

Что же касается ощущений, то ни в одном ощущении нет знания о чем-то внешнем (по отношению к мышлению); мы можем только сказать, что они содержатся у нас в голове, т. е. они – факты сознания. Из них мы и «лепим» предмет и – через созерцание – выносим его во вне, как будто он – внешне реальный.

2. Учение Г. Когена об ощущениях и созерцании

Согласимся, что толкование Фихте мало похоже на кантовское учение в «Критике чистого разума». Так же мало похоже на «Критику» толкование еще одного крупного философа, главы Марбургской школы кантианства Германа Когена (1842–1918), у которого в юнстве учился поэт Борис Пастернак, собираясь стать философом.

Коген отрицает и вещь саму по себе, и ощущения, и пространство–время как созерцания. Вернее, не отрицает, а придает им совершенно другую роль в познании. Ощущения не дают знания – потому что если мы, например, имеем дело с флаконом духов, то из того, что мы воспринимаем стеклянную поверхность, прямоугольную форму, прозрачность и т. д., мы никакого знания о целостном предмете еще не получаем; раз нет знания от ощущений, то нет его и через пространство–время. Следовательно, то, что этот предмет – флакон духов, мы знаем не из ощущений и не из созерцания, а как-то иначе.

Еще более ясным такой взгляд кажется в случае с незнакомым предметом: сколько бы его ни разглядывали, ни ощупывали, ни обнюхивали, знания не получится. И еще яснее дело обстоит в случае с объектами физики, которые часто вообще нельзя ни ощупать, ни рассмотреть. Как же возникает знание обо всех этих вещах? – Благодаря творческой силе мышления. Мышление само конструирует **мысленный** предмет соответственно его сущности, на нее же указывают не-

которые обстоятельства, которые Коген характеризует как «заданность». В качестве примера такого точного познания, которое не обусловлено ни ощущениями, ни пространством–временем, философ приводит математические фигуры, сконструированные мышлением как будто совершенно свободно – трапеции, треугольники и проч. У Платона такие математические объекты занимают промежуточное место между вещами и идеями, они свидетельствуют о творческой силе мышления. Для Когена же математика и математическое естествознание – образец знания, при этом он ссылается на Платона. Если объяснить, каким образом происходит познание в этой сфере, станет понятно, как получается знание о любых вещах, в том числе повседневных.

Если мы признали, что познание не начинается с ощущений, то все же какую-то роль они играют? Согласно Когену, да, но совсем не такую, какую приписывал им Кант. Ощущения вообще в **логику** познания не входят, они – накануне, в **эстетике**, и роль их состоит только в том, что они свидетельствуют, что мы с чем-то столкнулись, но что такое это нечто и даже поставить вопрос об этом нечто ощущения не могут. И вопрос, и ответ принадлежат мышлению. Ощущения же «лепечут», «бормочут» (здесь философ употребляет совсем не философский термин – *stammeln*) о чем-то. Он упрекает Канта в том, что в его системе трансцендентальный метод «как бы сгорает в ощущениях».

Подыскивая новые аргументы против чувственности, Коген пишет о том, что Ньютон вовсе не исходил из ощущений. Какие, например, ощущения вызывает закон всемирного тяготения или законы силового воздействия? Во всяком случае, пока мы их не знаем. Теория складывается не на основе ощущений, а на основе принципов, которые являются продуктом мысли.

Сенсуалистам кажется, что многократное повторение ощущений создает видимость того, что понятие вытекает из них. Но это не так: они выводят понятие из ощущений после того, как его в них вложили. Достаточно продумать, что такое причинность, чтобы убедиться: роль ощущений сильно преувеличена. Когда тело движется из точки А в точку В, мы воспринимаем только движение (при этом уже нужно иметь предварительные понятия о движении, скорости, времени и т. д.). В восприятии мы получаем: В следует за А, но понятие причинности имеет совсем другой смысл, нас занимает импульс движения, и этого нет в ощущениях

3. Творческая сила мышления. Данность и заданность

Но как же все-таки мышление создает свой предмет, если у него как будто нет для конструкции никакого материала? – Материал есть, но не в чувственности. Скажем, чтобы представить такой предмет, как сила, надо составить представление о мире как о системе сил, действующих друг на друга, отталкивающих, прибавляющих ускорение и т. д. Т. е. не из ощущений, а из принципов формируется понятие силы. Поэтому Коген предлагает вместо понятия «данность» (*Gegebenheit*), используемого Кантом, применять понятие «заданность» (*Aufgegebenheit*). Предметы нам не даются, они задаются, и именно, исходя из подобной заданности мышление создает свой предмет. «Предмет – это всегда проблема, но никогда не данное; это проблема, целостный смысл которой может быть определен только по отношению к известным величинам уравнения, т. е. к нашим фундаментальным понятиям, имеющим своим содержанием основные функции самого познания, законы их действия, в чем состоит познание. Это их скорее можно называть “данным” в познании, так как они являются тем, благодаря чему вообще обеспечивается познание. Но сам предмет никогда не дан, а скорее, напротив, задан; всякое знание о предмете, имеющее для нашего понимания о предмете известную ценность, должно быть построено на основе главных факторов самого познания и может быть сведено к простейшим и фундаментальным элементам. Таким образом, критический взгляд совпадает с генетическим»².

Фактически же «данным» самого мышления являются понятия, категории, продуктивное воображение; к категориям Коген относит и пространство, и время; с утратой ощущений они не являются больше формами их объединения.

4. Созерцание и мышление

Но любопытно, что, превратив пространство и время в категории, Коген оставил за ними функцию чистого созерцания, сблизив не с ощущениями, а с мышлением. Мышление выполняет две задачи: во-первых, оно – мысль о предмете, создает мысленный предмет, в кото-

² *Natorp P.* Platos Ideenlehre. Eine Einführung in den Idealismus. Leipzig, 1903. S. 367.

ром выражается сущность предметов данного класса. Во-вторых, оно создает как будто действительный **предмет** мышления, и он в этом качестве выступает как образ, вид предмета. Например, конструируется треугольник: «Когда я конструирую треугольник, – пишет Коген, – представляя его в чистом созерцании, то он является априорным. Кто хочет спросить, является ли он также действительным, тот, очевидно, опускает а priori: он слышит, что треугольник строго необходим и имеет всеобщее значение, но все же он спрашивает, является ли он также действительно существующим»³. – «Не из опыта и не из факта существования какого-то отдельного треугольника я доказываю, что в каждом треугольнике две стороны в сумме превосходят третью, но лишь из моего созерцания вытекает уверенность, которая является таковой не благодаря систематической последовательности, а в качестве образца достоверности как очевидности, как уверенности созерцания»⁴. Это означает, что мышление создает свой предмет в его сущности, и в этом смысле оно **мыслит**; в то же время мышление создает всеобщий и необходимый предмет, как образ, как образец для всех эмпирических предметов (треугольников) – и в этом смысле оно **созерцает**. Мышление и тождественно созерцанию, и противостоит ему. Оба они опосредованы «чистой» (независимостью от эмпирии).

В последнем случае мышление относится к своему предмету как к чему-то **иному**; хотя он в самом мышлении; к этому его вынуждает внутренняя потребность мышления отнестись к **чему-то**, что прежде всего имел в виду Кант. Но такая направленность – характеристика **самого мышления**; эту функцию и выполняет **созерцание** (пространство и время). «Так же, как вопреки Копернику нам, благодаря нашим чувствам, кажется, что движется солнце, так сохраняется трансцендентальная видимость абсолютного предмета, хотя мы совершенно точно знаем, что она исходит из форм нашего Я»,⁵ пишет Коген. В созерцании создается направленность мышления на предметы, якобы внешние, а на самом деле на предметы опыта, поэтому более правильным было бы, считает философ, говорить, что мы знаем не предметы, а предметно. Собственно мышление и созерцание действуют и рассматриваются как бы по двум разным категориальным

³ Cohen G. Kants Theorie der Erfahrung. Berlin, 1883. S. 133.

⁴ Cohen G. Kants Theorie der Erfahrung. S. 124.

⁵ Cohen G. Kants Theorie der Erfahrung. B., 1918. S. 780.

схемам, по которым создается предмет опыта. В отношении чистого мышления к чистому созерцанию выражается отношение «мысленного предмета» к «реальному» (хотя реальность, как позже будет видно, не есть реальность вовне).

Мы видим, что созерцание и совпадает с мышлением (является его функцией), становится **сущностью**, и противостоит ему – есть **предметность**. Признание совпадения созерцания и мышления для марбургского философа преследует цель показать, что **предмет** не является **внешним** для мысли; требование предметности – требование самого мышления. «Образ» предмета не является пограничным понятием и не выводит во-вне мышления; напротив, он имманентен мысли. Таким образом, мысль распадается на собственно мысль и созерцание; они и совпадают, и различны.

В обосновании сложной структуры знания, Коген обращается к Платону, желая представить его как родоначальника трансцендентального идеализма. Ведь идея у Платона есть и всеобщее **понятие** о предмете, и его всеобщий **образец**. Идея как предмет чистого созерцания есть не что иное, как прообраз всех эмпирически данных предметов, и в то же время – их сущность. Однако когда предметом становится сущность, речь идет уже о понятии. Итак, **понятие** о предмете и **предмет** понятия у Платона совпадают, и как будто Платон подтверждает их совпадение, ведь «идея по корню родственна **видению**; тем не менее означает и обозначает она, и только она истинное бытие (Sein), истинное содержание познания. Это чистое созерцание является чистым мышлением, но верно и обратное – чистое мышление является чистым созерцанием»⁶. Коген ценит Платона как раз за то, что тот сумел обосновать бытие в самом мышлении, а не вне его, апеллируя к факту существования математических объектов, которые он считает и идеальными, и реальными одновременно. Тот и другой аспекты, по Когену, совпадают у Платона в идее.

Правда, и платоновское решение до конца Когена не устраивает, так как ему надо не только отождествить предмет и мысль о нем, но и разделить их. Ведь Коген решает почти неразрешимую задачу: различить предмет и понятие о нем. У Канта предмет всегда шире его понятия, Коген же стремится и отождествить их (представив предмет только как мысленный, не выводя его во-вне), и отыскать несовпадение между реальным предметом и мысленным предметом внутри са-

⁶ *Cohen G. Logik der reinen Erkenntnis. Berlin, 1902. S. 5–6.*

мой мысли, различить их. Над этой задачей Коген бьется в двух своих главных книгах о Канте, и её решение он хочет отыскать в новом представлении – представлении о бесконечно - малой реальности.

Уже упоминалось о том, что Г. Коген связывает свою философию с математикой. Вообще-то вся философия XVII–XX вв. была связана с математическим естествознанием, была наукоучением. Но Коген ссылается прежде всего на последнее достижение математики – на дифференциальное и интегральное исчисление. Правда, и оно было изобретено давно – Ньютоном и Лейбницем; однако немецкий философ имеет в виду его эффективное развитие именно в XVIII веке. Связь устанавливается потому, что как раз в формулах этого исчисления Коген хочет найти такую структуру, которая стала бы основой для его новой философской системы. Дело заключается в следующем.

Коген убежден в том, что познающее мышление должно само сформировать собственное содержание, не принимать его ниоткуда извне. Канта он упрекает как раз за то, что ощущения вместе с созерцанием поставляют, по мысли Канта, материал для чистого мышления. Но мышление тогда перестает быть чистым, цепляясь за эмпирическое созерцание.

Если бы Кант исходил только из факта существования науки, думает основатель Марбургской школы, он должен был бы сосредоточиться лишь на условиях возможности опыта, имея в виду вовсе не познавательные способности человека, а те элементы мышления, которые с необходимостью создают предпосылки объективной науки. К сожалению, Кант, устанавливая отношение мысленного предмета, теоретического предмета к гипотетическому реальному объекту, предположил существование вещей самих по себе и признал ощущения источником познания.

Согласно же Когену, «чистое мышление в себе самом и исключительно таким образом должно порождать чистое познание. Тем самым учение о мышлении должно стать учением о познании. В качестве такого учения о мышлении, которое само по себе есть учение о познании, мы попытаемся построить логику»⁷. У Канта **мышлению** предшествует **созерцание**. Но если оно также чистое, то оно родственно мышлению, однако все же тогда мышление имеет свое начало в чем-то **внешнем** для себя самого. Здесь находится слабое звено в кантовских основаниях, – считает философ. Здесь находится основа-

⁷ *Cohen G. Logik der reinen Erkenntnis. S. 12.*

ние неясности в его школе. Если же мы остаемся на исторической почве «Критики», то мы должны отрицать то, что оставляем для логики предшествующее учение о чувственности. Мы **начинаем с мышления**. Мышление не может иметь никакого первоначала вне самого себя, если оно не должно чем-то иным ограничить свою чистоту. Чистое мышление в себе самом и исключительно в себе самом приводит чистое познание к созиданию. Следовательно, учение о мышлении должно стать учением о познании. Логика строится также как такое учение о мышлении, которое должно стать учением о познании»⁸.

Но если начало логики не находится вне мышления, то оно должно в себе самом отыскать тот **исходный** элемент, то первоначало, на основе которого формируется все достояние мышления. Если бы оно все содержалось в мышлении в готовом виде, не было бы смысла говорить о развитии научного знания, о его прогрессе.

5. Понятие бесконечно-малой величины

Что же является точкой отсчета мышления, его первоначалом, его Ursprung'ом? Тут и выступает на первый план понятие **бесконечно-малой величины**, составляющей смысл дифференциального и интегрального исчисления. В ней представлено, думает Коген, во-первых, бесконечное движение к пределу, им является вне-мысленный предмет (но внутри самого мышления), во-вторых, то, что эта величина оказывается сколь угодно малой, меньше какой-либо величины, т. е. любого знания.

Это и означает, что как бы ни развивалось познание, его результат никогда не совпадает с предметом; всегда между **мыслью** о предмете и **предметом** мысли остается зазор. Мышление не совпадает с бытием, но последнее признается теперь только внутри мышления как его **иное**. Бесконечно-малая величина оказывается не только приобретением математики, она, согласно Когену, приобретение новейшей философии, она – модель познающего мышления, его первоисточник, Ursprung.

То, что мышлению ничего не дается в готовом виде, маскируется, по Когену, тем обстоятельством, что мы придаем элементам мышления определенные обозначения, например, a, b, c... Такие определе-

⁸ *Cohen G. Logik der reinen Erkenntnis. S. 12–13.*

ния заслоняют вопрос: откуда они, так как кажется, что если они названы, то уже и даны. Но ведь можно для первоначала пользоваться неопределенным и в то же время достаточно определенным понятием, чтобы оно будило вопрос о его происхождении – это знак x , которым пользуется вся математика. А формула $dx \rightarrow 0$ и показывает, что стремление познания к пределу (предмету), как бы бесконечно оно ни было, не уничтожает мысленного пространства между ними. Повторим опять: знание о предмете не совпадает с предметом знания, и это различие – внутри знания.

«Если бы принцип бесконечно малого нашел себе подобающее место в “Критике” (Канта – Т.Д.), то мышление не могло бы уступить чувственности, а чистое мышление не было бы ослаблено в своей самостоятельности»⁹. Вопрос о том, действует ли в логике бесконечно-малая величина – это вопрос о самостоятельности мышления. Это проблема первоначала... Если мышление есть мышление познания, то оно имеет свой исходный пункт и основу в мышлении, в мышлении первоначала (первоисточника)... Чистое мышление осуществляется как мышление первоначала.

И Коген еще раз характеризует бесконечно-малую величину (Infinitesimalgröße) как последнее завоевание новейшей математики и новейшей философии. «Логика со времен Аристотеля не сделала бы ни шагу вперед, если бы она упустила возможность критиковать безупречную плодотворность мышления, связанного с могучим образцом бесконечного. Если логика является принципиальной логикой науки, математического естествознания, то она должна преимущественно стать логикой принципа бесконечно-малого исчисления... Если, напротив, решающий принцип математического естествознания не привлечен в ней для решений, то она не приобретает своего центрального значения и остается с грузной тяжестью старого времени»¹⁰.

6. Бесконечно-малая реальность как первоисточник мышления и бытия

Коген «исправляет» Канта еще в одном пункте – понимании бесконечно-малой величины как **реальности**. Правда, надо уточнить: речь идет не столько о ревизии, сколько о развитии понятия реально-

⁹ Cohen G. Logik der reinen Erkenntnis. S. 35.

¹⁰ Cohen G. Logik der reinen Erkenntnis. S. 36.

сти, введенной Кантом в связи с трактовкой ощущений. Ощущения дают, согласно Канту, человеку эмпирические сведения, они превращаются в знание, будучи оформлены в пространственно-временных рамках чистого созерцания. Ощущение указывает на то, что знание относится к вещи самой по себе. То знание, которое затем предстает в категориях, является уже знанием не о явлениях, а о предметах опыта, которые, таким образом, становятся синтезом эмпирического, чувственного и априорного.

Но мало кто обратил внимание на то, что в «Критике» имеется и довольно странное толкование ощущений. «... если допустить, – пишет Кант, – что существует нечто познаваемое а priori во всяком ощущении вообще (хотя бы частное ощущение и не было дано), то оно заслуживает названия антиципации в необычном значении, так как особенно поразительной кажется способность предварять опыт в том именно, что касается материи опыта, которую можно почерпнуть только из него»¹¹. Загадка состоит в том, что ощущениям приписывается нечто априорное, хотя все время Кант настаивает на том, что они эмпиричны и апостериорны. Что Кант имеет в виду, связывая их с чем-то априорным?

Если дело касается априорности, то ясно, что оно не относится к вещи самой по себе; вместе с тем признание априорности **всех** ощущений наводит на мысль, что это- что-то всеобщее. Но как ощущения могут быть всеобщими?

Следующая мысль – ведь всеобщими не они сами, а то, что лежит в их основе; это не вещь сама по себе, но структура, очень на нее похожая и характеризующая как будто **внешний** ощущениям объект. Остается прийти к выводу, что он **замещает** действительный объект, вещь саму по себе, представляя её в **самом знании**. Кажется, что Кант переносит противоположность действительного предмета (вещи самой по себе) и предмета опыта внутрь самого знания. Оно теперь как бы расщепляется на предмет знания и знание о предмете, – о чем уже говорилось. Но этот предмет знания особый – во-первых, он содержится внутри мышления, а во-вторых, представляет собой **интенсивную**, а не экстенсивную величину: «...то, что в эмпирическом (апостериорном – Т.Д.) соответствует ощущению, есть реальность (realitas phaenomenon), а то, что соответствует отсутствию ощущения,

¹¹ *Кант И.* Критика чистого разума // Кант И. Соч. на немецком и русском языках. М.: Наука. Т. 2 (1) S.A 293–295.

есть отрицание=0. Далее, всякое ощущение может ослабевать и таким образом постепенно исчезать. Поэтому между реальностью в явлении и отрицанием существует непрерывная связь многих возможных промежуточных ощущений, различие между которыми всегда меньше, чем различие между данным ощущением и нулём, т. е. совершенным отрицанием, иными словами, реальное в явлении всегда имеет некоторую величину, которая, однако, не наличествует в аппрегензии, так как последняя имеет место посредством одного лишь ощущения в одно мгновение (Т.Д.), а не при помощи последовательного синтеза многих ощущений, и, следовательно, эта аппрегензия не идет от частей к целому, стало быть, реальное в явлении имеет, правда, некую величину, но не экстенсивную»¹². И дальше Кант называет эту величину интенсивной, подчеркивая, что она уменьшается в соответствии с ослаблением ощущения, но, пока наличествуют ощущения, не сводится к нулю. Далее разъяснения Канта сводятся к признанию того, что это величина бесконечно уменьшающаяся. «Таким образом, все явления вообще суть непрерывные величины – экстенсивные с точки зрения их созерцания, интенсивные с точки зрения одного лишь восприятия (ощущения и, следовательно реальности)»¹³.

Окончательная разгадка этой загадки опять сводится к тому, что Кант признает в **самом мышлении** предметность, противостоящую мысленности. И как будто это вполне логично – ведь мышление должно сформировать **в себе** то, что выходит за его пределы – особую предметность, но не выходящую за границы познания как **вещь саму по себе**, а как предметность, вещьность по отношению к собственно мышлению – поэтому она **реальность**.

Значит, у Канта появляется новое понятие предметности – реальность, связанная, во-первых, с ощущением (эмпиричная), а во-вторых, с мышлением (априорная). В дальнейшем она не приобретает никакой важной роли в «Критике», и её почти никто из философов не замечает. За исключением Германа Когена. Она служит для него разгадкой не-мысленного в мышлении. Мышление, согласно Когену, не выходит за пределы себя к вещи самой по себе; оно выходит к иному **внутри** себя, – к бесконечно-малой **реальности**. И это имманентная мышлению структура, а не трансцендентная.

¹² Кант И. Критика чистого разума. С. 295.

¹³ Кант И. Критика чистого разума. С. 297.

Так Коген развивает теорию познания, выделяя бесконечно-малую реальность в качестве первоначала, Ursprung'а мышления. Будучи основанием мысли, она соединяет в себе и мысль о предмете, и предмет мысли и одновременно объясняет непрерывное движение познания. Ведь как бы ни было мало ощущение, как бы оно ни уменьшалось, реальность, предметность существует, иначе не было бы ощущения. Тогда чистое мышление не имеет перед собой эмпирии, оно остается незамутненно чистым, оно ничего не имеет **вне** себя; все, что ему нужно, оно созидает само. Новое понятие кантовской философии – реальность – позволяет, как думает Коген, разгадать загадку обоснования предметности внутри познающего мышления. Вместе с тем Коген упрекнул Канта за то, что тот не развил эти представления. Для Когена же бесконечно-малая реальность стала краеугольным камнем его гносеологии, будучи признана элементарной клеточкой мышления, его первоисточником, первоначалом, Ursprung'ом. В ней сосредоточена сокровенная суть мышления: осуществляется тождество мышления и бытия (как у всех математических объектов, которые и идеальны, и реальны), при признании их различия. В бесконечно-малой реальности осуществляется содержание мышления: как производящего и произведенного, ставшего и становящегося, ничто мышления и его нечто, конструирующего в процессе созидания свое собственное содержание, и сконструированного. Этим требованиям не отвечает ни одно эмпирическое понятие, так как центром его является предмет; им не может быть ни одно чистое понятие, так как здесь центром становится форма. Необходимое единство того и другого Коген находит в понятии бесконечно-малой реальности.

Объясняется это стремление Когена его ориентацией, как говорилось, на науку. Начиная познавать реальный предмет, ученый понимает, что он не совпадает с той мысленной моделью, которая складывается в его уме. Так, бесконечное стремление к пределу и его достижение, т. е. потенциальное и актуальное – «вещи» совершенно разные. Однако, понимая это, ученый не делает такую нетождественность предметом своего рассмотрения; напротив, он считает, что предел достигнут, и исходит в своих дальнейших рассмотрениях прямо из этого. Действительное бытие «на входе» в научную теорию сразу же преобразуется в мысленное, с которым и имеет дело ученый, думая, что это – само бытие.

Вопрос об отношении мышления к бытию – чисто философский,

и философ не может пройти мимо зазора между реальным предметом и его мысленной моделью, и вопрос об их отношении оборачивается вопросом об обосновании самого бытия. Бытие, согласно Когену, есть не-понятие; поэтому мысленный объект формируется только в точке своего перехода в другое, в точке выхода понятия за свои собственные рамки, в точке соотношения его с чем-то неопределенным и неизвестным, с *X*.

Коген раскрывает здесь не только принцип бесконечного движения, но и подчеркивает смысл бесконечно-малой как интенсивной, производящей. Он говорит, что точку можно мыслить не только как завершение чего-то, а, скорее, как начало нового, задающее этому новому направление, т. е. строящее его. В новейшей математике точка – начало линии. «Только точка может быть общей для касательной и для кривой. Это производящее значение точки, скрывающее определенную направленность (*Richtung*), несовместимо с античным представлением, согласно которому точка – это граница линии... Теперь точка – начало, которое не является ни произвольным, ни случайным...»¹⁴. Поэтому можно сказать, что бесконечно-малая реальность раскрывается для марбуржцев в двух ипостасях: оно – начало мышления, и оно же – начало бытия. У Когена нет места понятиям «бытия», «действительности», так как они обнаруживают слишком сильную зависимость от ощущений; потому понятие вещи самой по себе заменяется понятием «реальности». «Прежде всего я попытался установить связь между реальностью и бесконечным суждением как суждением первоначала, – пишет Коген. Эти три понятия отныне выступают в методическом единстве: бесконечного, первоначала и реальности. Эти три понятия обосновывают и проясняют друг друга»¹⁵.

7. Понятие и суждение у Г. Когена

Как выражается неизвестное (*x*) и известное (познание)? В какой мере неизвестное, *x* является действительным импульсом познания? – Ответ на эти вопросы дает учение Г. Когена о понятии, суждении и вещи самой по себе.

Кант полагал, что знание выражается в системе суждений; рассудок можно представить как способность составлять суждения; понятие же – предикаты возможных суждений.

¹⁴ *Cohen G. Logik der reinen Erkenntnis. S. 109.*

¹⁵ *Cohen G. Kants Theorie der Erfahrung. B., 1918. S. 796.*

В главе «Суждение и мышление» в книге о Канте говорится о том, что «основной формой мышления, которая является основной формой бытия, выступает, таким образом, не понятие, а суждение»¹⁶. Т. е. Коген и другие марбуржцы развивают мысли Канта, и в известном смысле когеновское толкование более соответствует духу науки Нового времени – ведь наука интересуется **взаимодействием** вещей, т. е. рассматривает вещи как взаимодействующие силы, а не силы сами по себе. Оно и выражается в суждении. В то время, как понятие, есть определение предмета самого по себе, силы самой по себе, независимо от воздействия. Но тогда оно неизвестно.

У Когена понятие выражает знак вопроса, т. е. вопрос о том, **что** представляет предмет, **что** он такое; вопрос задается, это *x*, и он содержится в понятии первоначала. Вопрос остается всегда, так как предмет не исчерпывается познанием, как бы бесконечно оно ни было. Этим, по Когену, и объясняется то, что познание науки – бесконечный процесс, её *fieri*. Процесс перевода понятия в суждение совершается через непрерывное присоединение предикатов к логическому субъекту (предмету).

8. Задачи дальнейшего исследования

Ограниченность взглядов Г. Когена проявляется здесь в том, что вопрос (о предмете) остается тем же самым на протяжении бесконечного движения. На самом деле это не так, и вопрос об атоме сегодня совершенно иной, чем в античности, да и атом – другой. Предмет оборачивается **иным** предметом, а не просто раскрывает множество своих свойств, т. е. дело касается не углубления сущности предмета, а иного его понимания, что и происходит в результате перехода от одной теории к другой (от ньютоновской к эйнштейновской и т. д.). Логика марбуржцев, таким образом, обнаруживает свою неисторичность.

У Канта историчность была, что связано с признанием «безусловного» противоположным «обусловленному», что говорит о двух предметах и двух логиках, так как дело касается острых противоположностей.

Переход от вещи самой по себе к понятию также требует иного осмысления. В кантовской системе этот переход происходил через

¹⁶ *Cohen G. Logik der reinen Erkenntnis. S. 109.*

ощущения, синтез и продуктивное воображение. Поскольку Г. Коген отбрасывает ощущения как один из источников познания, постольку и вещь приобретает другое значение. Она не трансцендентна мышлению, а имманентна ему и становится лишь импульсом познания, т. е. проблемой, задачей, все время указывая на ограниченность познания. У неё только выходящее за границы познания значение ноумена, безусловного, регулятивного; вследствие этого природа – не чувственно данные вещи, но «великий знак вопроса». «Не только объем и связь нашего теперешнего познания, но также огромную цепь вопросов, содержащихся во всяком объеме и связи, мы познаем как вещь саму по себе для того, чтобы синтетически объективировать её как задачу, которая должна быть решена»¹⁷.

Итак, предложена новая (по сравнению с кантовской и гегелевской) интерпретация познания, и его главные вехи существенно отличные от вех Канта и Фихте. Согласно Когену, мы сталкиваемся не с самими вещами, мы сталкиваемся с чем-то совершенно неизвестным, о коем нам говорит вопрос: Что это? – Но вопрос задает мышление, а не ощущение. Можно, конечно, думает Коген, назвать это что-то предметом самим по себе, но правильнее считать его чем-то неизвестным, х-ом, задачей, которую нужно разрешать. В понятии: это металл? – звучит, скорее, вопрос, чем ответ (так же, как кантовские «вещи сама по себе», скорее, вопрошают, чем отвечают); отвечает суждение. Оно непрерывно раскручивается, давая ответ на вопрос «что это?» и так обеспечивается процесс познания.

Новая теория познания Германа Когена содержательна, интересна и достаточно обоснована. И в толковании связи философии и математики Коген не уступает Канту, он развивает его взгляды. В понимании ощущений, созерцания, вещи самой по себе он предлагает иное, чем Кант и, может быть, более тонкое решение. А учение о понятии и суждении предлагает новую схему процесса познания. Но в одном пункте Коген уступает не только Канту, но и всей классической ветви немецкой философии – в пункте признания мысленного созидания, мысленного конструирования. У Канта и Фихте это совершенно очевидно, у Гегеля – более, чем очевидно, так как понятие становится производительной силой всей действительности. По отношению к вещи самой по себе у Когена созидание проявляется: она есть безусловное, абсолютное, регулятивное. Но вот по отношению к «реально-

¹⁷ *Cohen G. Kants Theorie der Erfahrung. S. 638.*

сти» никакого созидания нет. Коген полагает, что раз она содержится в бесконечно-малой как её предел, её неизвестное, то никакого толкования больше не нужно. А между тем за «реальностью» у Когена скрывается бытие. Следовательно, о том, как конструируется бытие в мышлении и самим мышлением нет ни слова; оно, вопреки мнению Когена о «данном», выглядит как нечто данное. Это не так. У Канта, например, дается множество конструктивных определений вещи самой по себе, несмотря на то, что она считается непознаваемой: она и аффицирует ощущения, она является и критерием познания, к ней неприменимы категории, она находится вне представлений пространства и времени и т. д. И, таким образом, мы получаем о вещи самой по себе достаточно четкое представление. А за вещью самой по себе у Канта скрывается именно **бытие**.

Конструктивность мышления в этом случае совершенно очевидна и находится в контексте современных представлений о творческой силе мышления. Кант был в авангарде, в XX же веке мнение о конструктивной силе мышления стало сильным и повсеместным.

Так, вся концепция Ж. Пиаже основывается на созидательной деятельности мышления; американец Том Рокмор включает её в качестве важной составляющей в свою книгу о Канте¹⁸. Немецкий психолог Э. фон Глазерфельд связывает конструктивизм Канта с концепцией Ж. Пиаже¹⁹; большое внимание деятельности мышления уделяет американец П. Джонсон²⁰; Галлахер и Захави привлекают её для объяснения процесса развития понятий²¹.

В России прошла большая конференция, посвященная конструктивизму: «Конструктивизм в эпистемологии и науках о человеке» (2007 г., Институт философии РАН)²². Академик В.А. Лекторский привлек интерес к деятельности мысли²³. В 2014 году вышла книга Елены Князевой на эту тему²⁴.

¹⁸ *Rockmore T.* Kant and Idealism. New Haven, CT: Yale University Press, 2007.

¹⁹ *Glaserfeld E. von.* Einführung in den radikalen Konstruktivismus. München, 1986. S. 16–38.

²⁰ *Jonsons P.* Neokonservatism, Oxford, 2010

²¹ *Gallaher S., Zahavi D.* The Phenomenological Mind. London; New York, 2008.

²² См. сб.: Конструктивизм в теории познания. М.: ИФ РАН, 2008.

²³ *Лекторский В.А.* Конструктивизм vs реализм // Эпистемология и философия науки. 2015. Т. 43. № 1. С. 19–26.

²⁴ *Князева Е.Н.* Энактивизм: новая форма конструктивизма в эпистемологии. СПб., 2014.

В этих условиях нам надо либо присоединяться к усилиям по обоснованию конструктивизма, либо убедительно опровергать его. В любом случае это может быть связано с дальнейшим анализом философии Германа Когена, с признанием его достижений и ошибок. Но нельзя отрицать оригинальность и плодотворность его решений в развитии теории познания.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

- Библер В.С.* От наукоучения к логике культуры. М., 1991.
- Кант И.* Сочинения на немецком и русском языках. Т. II. Ч. 1. Критика чистого разума. М.: Наука, 2006.
- Князева Е.Н.* Энактивизм: новая форма конструктивизма в эпистемологии. СПб.: Центр гуманитарных инициатив, Университетская книга, 2014.
- Конструктивизм в теории познания. М.: ИФ РАН, 2008.
- Лекторский В.А.* Конструктивизм vs реализм // Эпистемология и философия науки. 2015. Т. 43. № 1. С. 19–26.
- Cohen G.* Kants Theorie der Erfahrung. Berlin: Dümmler, 1885.
- Cohen G.* Kants Theorie der Erfahrung. Berlin, 1918.
- Cohen G.* Logik der reinen Erkenntnis. Berlin: Bruno Cassirer, 1902.
- Glaserfeld E. von.* Einführung in den radikalen Konstruktivismus // Watzlawick P. (Hrsg.). Die erfundene Wirklichkeit. Wie wissen wir, was wir zu wissen glauben? Beiträge zum Konstruktivismus. 4 Aufl. München: Piper, 1986. S. 16–38.
- Jonson P. Neoconservatism. Oxford, 2010.
- Gallagher S., Zahavi D.* The Phenomenological Mind: An Introduction to Philosophy of Mind and Cognitive Science. London; New York: Routledge, 2008.
- Natorp P.* Platons Ideenlehre. Eine Einführung in den Idealismus. Leipzig: Dürrsche Buchhandlung, 1903.
- Rockmore T.* Kant and Idealism. New Haven, CT: Yale University Press, 2007.

Dlugatch Tamara Borisovna

DSc in Philosophy, Chief Research Fellow at the Institute of Philosophy of Russian Academy of Sciences, 12/1 Goncharnaya Str., Moscow, 109240, Russia. E-mail: dlugatsch@yandex.ru.

Riddles of the Transcendental Idealism (The Marburg School of Neo-Kantianism)

Summary. Tamara Dlugatch considers and explains the development of transcendental idealism on the example of the Marburg school of neo-Kantianism. She analyzes the notion of infinitely small reality as the main concept of philosophy of Hermann Cohen which is considered as the latest concept of both mathematics and

philosophy. Assuming that feelings give rise to thinking, Cohen says that thinking ceases to be clean. If you want to leave it clean, it is necessary to interpret the role of feelings and contemplation differently. Feelings do not give knowledge, they only indicate that we confront with something; but what is this something? Only thinking tells about it, asking about it. The answer is related to the inclusion of the first principle of the concept of thinking into the theory of cognition. After all, if thinking gives the answer, it must have material for this answer. Such material requires a basic concept of the first principle of thinking. Cohen finds it in the notion of an infinitely small quantity. He considers it as achievement not only of modern mathematics, but modern philosophy either. Cohen is based on Kant, who included a priori on the basis of the infinitely small reality into the feeling. For Kant infinitely small reality is a model of being, which is associated with a feeling. Being can be arbitrarily small, but while there is a feeling, it is saved meaning that being is not exhausted by any cognition, that the object of the concept is always wider than the concept of the object. Here Kant introduces the concept of reality: it substitutes being within the thinking. It is not the thing in itself, but something that is opposite to the mental thing within the mind. Cohen develops this concept, because he refuses from the thing itself. Infinitely small quantity as the reality becomes for him the only being, opposite to thinking, but it exists in the thinking. The concept of infinitely small reality is required specially for this. Then it turns out that the thinking already contains a kind of being, thinking doesn't need to take it from somewhere else. It is given at the point of transition into thinking. Cohen expresses in the representation of the relationship between the concepts and judgments the process of expression of reality in cognition. The concept asks the question, judgment answers it. Here Cohen discourses in line of modern science, in the way it is interested in relationship of things (forces), but not the things in itself.

Keywords. German philosophy, transcendental idealism, neo-Kantianism, the Marburg school, Cohen Hermann, Infinitesimalgroesse, pure thinking, contemplation, motion, designing, subject of concept, cognition, feeling.

СОВРЕМЕННАЯ ЗАПАДНАЯ ФИЛОСОФИЯ

Поздняков М.В.

кандидат философских наук, доцент кафедры философии и психологии Московского машиностроительного университета (МАМИ); Россия, 107023, г. Москва, ул. Большая Семёновская, д. 38. E-mail: max1997im@gmail.com.

Онтологический проект Хайдеггера 1930-х годов

Аннотация: В статье рассматриваются основные идеи бытийно-исторического проекта Мартина Хайдеггера, наиболее полная формулировка которых имела место в сочинении «Заметки по философии» 1936–1938 годов (Beiträge zur Philosophie). Основное внимание уделено переосмыслению понятия «вот-бытие» (Dasein), а также ключевому понятию данного проекта – «событие» (Ereignis). Автор показывает, что «вот-бытие» в новом проекте Хайдеггера приобретает характер глобального «просвета», в котором собственно раскрывается всё сущее, включая человека. «Вот-бытие» уже не понимается Хайдеггером как сущее, которым является человек (как это имело место в «Бытии и времени»). Далее автор анализирует хайдеггеровское понимание «события» как свершения некоей онтологически понятой собственности. Последняя представляет собой процесс результатом которого, с одной стороны, выступает раскрытие сущего, а с другой, жёсткая фиксация его однозначности, что в метафизическом смысле означало бы учреждение «реальности» мира. При этом «реальность» мира обеспечивает все способы деятельности и познания человека. Человек, с одной стороны, есть медиатор «реальности» реального, а с другой сам является содержанием этой реальности, в которой он проявлен. О-своение (Ereignis), таким образом, есть процесс, через который сущее и человек поступают в распоряжение и собственность друг друга, приобретая «своё» (eigen). В то же время, механизм «о-своения», как его обрисовывает Хайдеггер, всегда предполагает и сохраняет возможность нового «наброска» бытия, результатом чего будет масштабная смена постигаемых и используемых «свойств» сущего и форм самого постигания (сознания) человека.

Ключевые слова: феноменология, Хайдеггер, «Заметки по философии», бытийно-исторический проект, бытие, вот-бытие, событие, собственность, набросок, истина бытия, открытие, сокрытие, бездна, просвет, временность, деструкция метафизики.

1. Вводные характеристики

В данной статье пойдёт речь об основных идеях так называемого «бытийно-исторического проекта» Хайдеггера. Это название появляется в сочинении «Заметки по философии», которое в данном проекте можно считать центральным. Написанное в 1936–38 годах, опубликовано оно было лишь в 1989 году. Осмысливая здесь эволюцию своих взглядов, Хайдеггер противопоставляет данный проект «трансцендентально-горизонтальному» с ядром в виде «Бытия и времени».

Что же нового появляется в нём? Первое, что бросается в глаза, это более тесная связь между вот-бытием (*Dasein*) и бытием как таковым. Если раньше Хайдеггер брал первое как демонстрационное сущее, поскольку мы, люди, им являемся и располагаем бытийным пониманием, то теперь он даже реже называет его сущим. Вот-бытие постигается как то, в чём нуждается бытие для своего осуществления. Правда, ещё в 1929 году он представил дело так, будто такой расширенный смысл понятия «вот-бытие» уже подразумевался в «Бытии и времени»¹. Подобные перетолкования своих ранних терминов из более поздних мыслительных схем после «поворота» становятся для Хайдеггера весьма характерными. С точки же зрения исследовательской более взвешена такая оценка: «Бытие и время» мыслит от человека к бытию и пытается открыть структуры вот-бытия для некоего понимания бытия. Поздние же усилия мыслят от бытия назад к человеку и постигают его в качестве осуществлённого бытием в событии своего присутствия»². Второе новшество – это слово *Ereignis*, которым Хайдеггер фактически называет имманентный способ осуществления бытия, и соответственно развёрнутая вокруг него концепция. В традиционном словоупотреблении это слово означает “событие”, но Хайдеггера интересует в нём корень *-eigen-*, означающий «свой», «собственный». Он вводит в игру весь корпус однокоренных слов, на переливах значений которых и строится иной смысл слова *Ereignis*.

¹ Он писал следующее: «Чтобы одновременно и в *одном* слове ухватить как отношение бытия к сущности человека, так и отношение существа человека к открытости («вот») бытия как такового, для фундаментальной области, в которой располагается человек как человек, было избрано имя «вот-бытие» (*Dasein*)», *Heidegger M. Was ist Metaphysik? Einleitung*. Frankf. am Main, 1992. S. 14. Все цитаты из немецкоязычных сочинений даны в авторском переводе.

² *Bretschneider W. Sein und Wahrheit. Über die Zusammengehörigkeit von Sein und Wahrheit im Denken Martin Heideggers*. Meisenheim am Glan, 1965. S. 75.

В докладе 1962 г. «Время и бытие» он прямо указывает, что значение «Ereignis» как термина его философии надо развести с традиционным смыслом: «Мы не можем представлять то, что называется словом «Ereignis», руководствуясь привычным смыслом слова, поскольку тогда «Ereignis» понимается как происшествие, случай, а не из «Eignen» (своиться, годиться)»³.

В “лучших” традициях своего философствования Хайдеггер нигде не говорит: Ereignis означает то-то и то-то, – он пытается показать, как Ereignis осуществляется. Следует, впрочем, заметить, что нечто вроде почек, из которых мог прорасти данный термин, содержалось уже в «Бытии и времени»⁴.

Применительно к термину Ereignis в очередной раз встаёт проблема перевода. В разных частях Хайдеггер акцентирует разные аспекты Ereignis, что делает крайне затруднительным выбор одного русского слова. Его просто невозможно удержать одно (в отличие от более-менее закрепившегося «вот-бытия» для Dasein). Где-то его уместно перевести как «о-своение» (то есть с акцентом на предоставлении всему своего), где-то как «вы-своение» (с акцентом как бы на выдвигании в открытость, вроде вываливания из мешка, понимая под «вы-своением» выпускание на самостояние), там, где речь идёт о *забрасывании* вот-бытия в собственную самость, напрашивается перевод «ввергание», где-то данный термин явственно означает словарное «событие».

Наконец, в тех местах, где речь идёт об Ereignis как об осуществлении *das Seyn* – подлинного, хотя и недостижимого, остающегося в сокрытии источника, на фоне которого всё сущее как бы живёт взаимы, и которое (Бытие) тем самым одно лишь и есть *само*, его уместно перевести как «своение». В практическом аспекте это означает, что при дальнейшем цитировании будут даваться разные переводы и слово Ereignis в скобках, ориентируясь на контекст, а об уместности избранного перевода пусть уж судит читатель. В конечном счёте, Хайдеггер имеет в виду все эти значения⁵.

³ Heidegger M. *Zeit und Sein*. GA Bd. 14. Fr./M., 2007. S. 25–26.

⁴ А именно, переходы из модуса несобственности (Uneigentlichkeit) в собственность (Eigentlichkeit), названия которых имеют тот же корень, и сама базовая характеристика вот-бытия, «что оно в качестве своего должно быть своим бытием (daß es je sein Sein als seiniges zu sein hat)», Heidegger M. *Sein und Zeit*. Tübingen, 1986. S. 12.

⁵ Трудности с переводом данного термина на русский язык возникли у тех пере-

Основные идеи бытийно-исторического проекта представляют собой описание сложных связей между бытием, вот-бытием, сущим, истиной и Ereignis. Вот-бытие понимается как то, в чём нуждается бытие, как то, что бытие вы-сваивает (er-eignet). Если в «Бытии и времени» под «вот-бытием» всё же понималось сущее, которым являемся мы, люди, или, как выражаются многие исследователи, определённым образом истолкованная субъективность⁶, то теперь Хайдеггер дистанцируется от этого: называемое «человеком» обнаруживается как бы внутри вот-бытия. Однако, собственно в текстах мы видим, что некоторые экзистенциалы и их компоненты, описанные в «Бытии и времени», по-прежнему приписываются вот-бытию. В частности, это «мир» (из бытия-в-мире), озабоченная деятельность (Besorgen), набросок, заброшенность. Разумеется, акценты при этом смещаются. Помимо этого, в тех редких случаях, когда он иллюстрирует свои построения простыми словами, то почти всегда нас встречают феномены только человеческого плана. Появляется, правда, тема богов (совершенно не характерная для Хайдеггера периода «Бытия и времени»), но они опять же трактуются исключительно в их связи с людьми. Появляется также неожиданное образование – «земля», под которым на первый взгляд подразумевается нечто внечеловеческое.

Бытие, вопрос о смысле которого он пытался решить в 20-е годы, теперь становится совершенно непостижимой основой, из которой как бы проступает всё. На письме оно теперь всё чаще выглядит как «das Seyn», вместо привычного «das Sein». За этим последним сохраняется значение бытия как обозначения всех способов данности нам сущего, то есть то, как мы понимаем бытие, отталкиваясь от сущего, прежде всего как наличность, присутствие (Anwesenheit). (Впрочем, автор соблюдает это различие не строго). Трудно сосчитать, сколько раз он повторяет, что привычное для западно-европейской фило-

водчиков, которые работали с текстами «Время и бытие», «Вещь», «Закон жадства» (Солодовникова А.С., Бибихин В.В., Доброхотов А.Л. соответственно), в которых Хайдеггер, хотя и развёртывал полностью всё наработанное им в конце 30-х годов, однако, увязывал устройство Бытия с Ereignis

⁶ Вот характерная оценка П.П. Гайдено, под которой подписались бы многие исследователи хайдеггеровской философии: «В «Бытии и времени» Хайдеггер описывает структуру человеческого бытия, которое есть не что иное, как по-новому понятая трансцендентальная субъективность Гуссерля», *Гайдено П.П. М. Хайдеггер: от исторической герменевтики к герменевтике бытия // Гайдено П.П. Прорыв к трансцендентному. М., 1997. С. 352.*

софии понимание бытия как наличия, не имеет ничего общего с тем измерением, куда пытается выйти он сам. В дальнейшем бытие, понимаемое по-хайдеггеровски, я буду обозначать как «Бытие».

В данной статье нас не будет занимать деструкция Хайдеггером метафизики⁷. Практически в любом своём сочинении он в большей или меньшей мере занимается этой процедурой. Применительно к вопросу о бытии, суть дела в том, что, для западной философии, начиная с Парменида, «сущим» считается то, что присутствует и устойчиво. Бытие такого сущего закономерным образом трактуется как присутствие (Anwesen). В соотношении с этими характеристиками осмыслены все прочие опорные пункты любой западной теории: движущееся, меняющееся, становление, возникновение, уничтожение, единство, тождественность субъекта, и т.д. Причём, происходит это совершенно неосознанно.

Помимо этого дело принимает такой оборот, что для метафизики исходным для дальнейших спекуляций является именно осмысленное таким образом сущее, которое существует как бы само по себе, а его бытие считывается с него уже на втором шагу. Между тем, согласно Хайдеггеру, базовые характеристики – устойчивость и присутствие – уже не возводятся в метафизических построениях к чему-то ещё, вообще не становятся темой для рассмотрения, а берутся как само собой разумеющееся, а это значит – исходный пункт всех метафизических спекуляций совершенно непрояснён, и они висят в пустоте. Собственно говоря, такого основания в виде чего-то сущего, по Хайдеггеру, и не может быть. И для него это означает, что «не бытийность считана с сущего и не сущего, а сущее набросано на эту бытийность, чтобы впервые показываться в яви этого наброска в качестве сущего и несущего»⁸.

В то же время анализ метафизики имеет для него чрезвычайно важное значение – он есть наглядная иллюстрация разворачивания так называемого наброска бытия. Многократно рассмотренная им последовательность «досократики – Платон, Аристотель – средневековая философия – нововременная философия – Ницше как последнее звено» образует, с одной стороны, почву, которую в «новом начале»

⁷ Данный вопрос был рассмотрен мной в статье: Анализ метафизики в философии М. Хайдеггера // Вестник Московского государственного индустриального университета. 2002. № 1. С. 46–54.

⁸ *Heidegger M. Beiträge zur Philosophie. GA. Bd. 65. Fr./M., 1989. S. 195.*

надо будет покинуть, а с другой, наполняет конкретным содержанием его тезис об историчности бытия, которое манифестирует себя в видоизменениях понимания сущего. Причём, данная иллюстрация – единственно доступная, поскольку «нового начала», собственно, ещё нет.

2. Переосмысление вот-бытия (Dasein)

Итак, Бытие нуждается в вот-бытии, поскольку через него проявляется сущее. Вот-бытие понимается тем самым как своеобразный проводник, используя же хайдеггеровские термины, как просвет в бытии. Вот как Хайдеггер презентует данный термин студентам в лекционном курсе 1937–38 годов: «Повсюду и постоянно мы относимся к сущему как действительному, как к возможному и необходимому. Мы сами принадлежим кругу сущего как сущее. Сущее в целом нам определённым образом известно и привычно, даже и там, где мы специально не обращаемся к нему, оно наличествует и обступает нас как доступное. ... Сущее – и мы сами посреди него – определённым образом открыто. В сущем господствует такая *открытость* (*Offenheit*). ... Сущее стоит на свету, в свете и даёт подход и проход – оно прояснено, прорежено (*gelichtet*). Мы говорим о просвете в лесу, некоем свободном светлом месте. Открытость сущего есть такой *просвет*⁹.

Однако в то же время сущее окружено, а именно не тем сущим, которое нам не доступно, и, может быть, никогда не доступно, а сокрытым, которое скрывает себя как раз тогда, когда мы, держась в просвете, полностью отдались открытому сущему, или даже провалились в него. Как раз тогда мы меньше всего обращаем внимание на то и реже всего затронуты тем, что соответственно это сущее «есть» в открытом или, как мы говорим «имеет» бытие. То, что отличает сущее от несущего, что оно есть и есть так-то и так-то, стоит не в просвете, а в *сокрытии*. Если мы, обратив на это внимание, сделаем по-

⁹ Немецкое слово *die Lichtung*, используемое Хайдеггером, имеет словарные значения: просека, прогалина, поляна в лесу. Глагол *lichten* от которого образовано причастие *gelichtet* означает прорезать, разрезать, очищать. Он в свою очередь, происходит от *das Licht* – свет. Всё это в целом делает наиболее приемлемым перевод *die Lichtung* как просвет. Понимаемый же в переносном смысле этот термин означает область, в которой сущее является как ясное, более-менее понятное и в силу этого достигаемое (хотя бы теоретически).

пытку ухватить это бытие – как бы как некое сущее, – то мы схватим пустоту. Бытие не просто открыто – оно уклоняется и скрывается. Отсюда мы приходим к выводу: просвет, в котором есть сущее, не просто ограничивается и обрамляется чем-то скрытым, а есть посредством *самосокрывающегося*»¹⁰.

Что можно констатировать, опираясь на этот фрагмент? Во-первых, сам термин «сущее», как это видно, понимается Хайдеггером предельно широко. В «Заметках» та же картина. Мы читаем там, что сущее – это, например: вещь, средство, манипуляция, труд, поступок, жертва. А также «безжизненное и живое: камень, цветок, животное, человек»¹¹. Во «Введении в метафизику» он выразился так: «Какой-нибудь слон в каких-нибудь джунглях Индии столь же сущ, как и какой-нибудь химический процесс горения на Марсе или любое другое»¹². При этом Хайдеггера уже не занимают различения подручного (*Zuhandene*) и наличного (*Vorhandene*) и разбирательство, что из них первично в мире.

Во-вторых, природа сущего (как раскрывающегося в просвете, т. е. вот-бытии, и никак иначе) такова, что это неизбежно нечто открытое, истинное, очевидное (понятное, доступное). Неясность или недоступность того или иного конкретного сущего может носить лишь временный характер и подразумевает его принципиальную устранимость. Сущее в том или ином отношении ясно, поскольку ясно, что мы называем «сущим», ясно, что считается сущим, а что нет, и как оно должно быть, чтобы считаться таковым. При этом в число этого сущего включён и сам человек,

Однако, такая ясная «природа» сущего, его открытость (*Offenheit*), не от самого сущего берётся. Она возникает из другого источника, а именно, из Бытия¹³. В простейшем смысле она представляет собой как бы масштабный разовый выброс в историческое пространство и время, свершающийся со стороны Бытия, хотя потом выясняется, что пространство и время сами включены в этот выброс. Этот выброс, в котором раскрыто, что есть сущее, и как понимается его

¹⁰ *Heidegger M. Grundfragen der Philosophie. Ausgewählte «Probleme» der Logik.* GA. Bd. 45. Fr./M., 1984. S. 209–210.

¹¹ *Heidegger M. Beiträge zur Philosophie.* S. 71.

¹² *Heidegger M. Einführung in die Metaphysik.* GA. Bd. 40. Fr./M., 1983. S. 5.

¹³ Более точно, дело обстоит так: с одной стороны, она результат наброска (*Entwurf*) вот-бытия, но как бы с более высокой точки обзора, она есть манифестация Бытия.

бытие, есть ничто иное, как истина (несокрытость). И когда Хайдеггер пишет об «истине бытия», то в этом всегда содержится два смысла. «Истина бытия» как раскрытая ясность по поводу того, что считается сущим, и «истина бытия» как «истина Бытия», то есть происходящая манифестация непостижимого Бытия.

В-третьих, особо подчёркивается: своеобразие просвета состоит в том, что он сам, по существу, не виден, поскольку внимание зрителя, который сам находится в том же просвете, приковано к тому, что в этом просвете видно. Или по-другому – именно в этом просвете свершается сокрытие того, что делает этот просвет просветом. Тем самым открытие и сокрытие образуют неразрывное единство. Дело понимается так, что Бытие как бы отказывается от себя в пользу сущего, и человеческая привязанность именно к сущему входит в устройство самого Бытия. В «Заметках» этому аспекту, который называется «сокрытием Бытия» или «самосокрытием Бытия» уделено очень много места, и об этом в своём месте будет сказано более подробно.

Итак, вот-бытие есть обрисованный специфический просвет в Бытии. Теперь, в конце 30-х годов, Хайдеггер очень часто поочерёдно акцентирует внимание на двух сторонах вот-бытия, а именно на самом этом «вот-» и на «-бытии». Связь между ними такова, что они не одно и то же, но и не существуют одно без другого. Говоря кратко и предварительно, «вот» есть сам просвет, в котором раскрыто, что есть «быть», а бытие этого «вот» суть как бы способы закрепления просвета. Мне кажется уместной аналогия с процессом фотографирования (разумеется, в доцифровую эру), когда мы делали снимок на плёнке, который исчез бы на свету без дополнительных манипуляций по проявке. Проявка фиксирует изображение на плёнке или на фото-бумаге. Нечто подобное происходит и через *-бытие* в составе вот-бытия.

Дело в том, что определённость форм бытия «вот» точно также задаётся изнутри самого этого просвета «вот». Происходит своеобразное взаимоналожение: «вот» закрепляется через формы своего бытия, а ясность форм этого бытия задаётся изнутри этого «вот».

Что это за формы? Хайдеггер говорит о них лишь несколько раз, но в этих упоминаниях они обрисованы достаточно чётко и, причём, простыми словами. Вот характерный фрагмент, в котором также фигурирует и тема сокрытия. «Само сокрытие выполняется в вот-*бытии* и в качестве вот-*бытия*. А оно происходит, приобретает и теряет историю во включённой, изначально принадлежащей сбыванию, однако

едва знающей о нём озабоченной деятельности (Be-sorgen). Последняя (определённая не из повседневности, а из самостности вот-бытия) держится в разнообразных требующих друг друга способах: изготовление вещей, манипуляции с устройствами (техника), создание произведений, государственная деятельность, мыслительная жертва. Соответственно во всех подготовительных и сопутствующих формах познания и сущностного знания как утверждения истины. ... Но сокровище держится не только в способах производства, но столь же изначально в способе приёма встречи неживого и живого»¹⁴. Из этого перечня мы видим, что после-дефисная часть вот-бытия – это все основные способы человеческой деятельности и познания.

Это странный диссонанс, состоящий в том, что Хайдеггер постоянно твердит, что вот-бытие нередуцируемо к человеку, а с другой стороны, все реальные содержательные феномены вот-бытия – это феномены человеческого плана. Хайдеггер понимает дело так. «Вот» в составе вот-бытия – это изначальный просвет, в котором задаётся истина бытия, т. е. что значит «быть». Сущее раскрывается в этом просвете, вступая в него. Оно, собственно, становится «сущим» только в просвете, согласно опережающему заданию смысла бытия. Человек же – это то сущее, которое, с одной стороны, также раскрывается только в этом просвете, потому что всё, считающееся «человеком» открыто именно в нём, и к тому же оно оформлено из отношений к остальному раскрывшемуся в просвете сущему, а, с другой, бытие просвета, бытие этого «вот» – это бытие человеческое.

По Хайдеггеру, это не означает, что человек становится сущим, определяющим смысл бытия, поскольку это бытие – не его собственность, наоборот, это он – его собственность, он выстаивает в Присутствии. Человек ни в коей мере не задаёт истину Бытия – он её претерпевает, испытывает на себе. Но, несмотря на это, мы неизбежно приходим к выводу, что без человека не свершался бы никакой просвет, и не осуществлялось бы Бытие¹⁵.

¹⁴ Heidegger M. Beiträge zur Philosophie. S. 71.

¹⁵ Совершенно недвусмысленен фрагмент из лекций 1937–38 годов: «“Вот” подразумевает тот просвет, в котором в любом случае находится сущее в целом, однако таким образом, что в этом «вот» бытие открытого сущего показывает себя и в то же время уклоняется. *Быть* этим “вот” – некое определение человека, в соответствии с которым он учреждает то, что само остаётся основой его высших бытийных возможностей», Heidegger M. Grundfragen der Philosophie. Ausgewählte «Probleme» der Logik. GA. Bd. 45. Fr./M., 1984. S. 213.

Две «половины» вот-бытия далее препарируются более тонко. «Вот», по сути, – потенция, которая подразумевает и генерирует втягивание в неё в виде вот-*бытия*. Вот-бытие представляет собой развёртывание «вот», а специфика этого развёртывания состоит в том, что вот-бытие оказывается в «вот» как бы запертым. Запертость передаётся у Хайдеггера словами заброшенность, принадлежность к Бытию, и, насколько можно его понять, есть образование замкнутой (хотя и внутренне разнообразной) реальности, определённости (вот) которой расплывается в неопределённое будущее. Точнее, она не просто расплывается, а имеет внутреннюю направленность в неё. Это натяжение между определённой и неопределённостью составляет онтологическую ткань самости, в которой возникает человек. Уже как производное от этой самости возможна самоидентификация в виде Я или Мы (например, как народ).

Далее складывается впечатление, что вот-*бытие* также имеет два модуса. Первый – это те возможности, в которые погружён исторический человек, возможности, которые уже зафиксировались как известные. В этом смысле, люди в принципе «расположены» в вот-бытии. Второй, как ни странно это прозвучит, – это те же самые возможности, которые, однако, как бы оживают. Это оживание происходит тогда, когда через них начинает проступать по-настоящему новое, а настоящее новое, в свою очередь, для Хайдеггера есть свершение самого Бытия, то есть Ereignis. Однако, сами люди, которые выступают как медиумы этого свершения, поскольку свершения делаются их руками и умами, даже не осознают, что это происходит. Они лишь истово делают своё любимое дело, и то, что свершилось новое, обнаруживается задним числом.

Если смотреть на вот-бытие под таким углом зрения, то оно является чем-то вроде волны, имеющей тело и гребень. В теле волны люди пребывают постоянно, а на гребне могут оказаться лишь в редкие моменты своей жизни и истории. Гребень оказывается измерением, в которое можно выйти достаточно редко, и, как видится Хайдеггеру, не по собственной воле. Эти редчайшие моменты есть подлинные моменты истории, когда через все проявления вот-бытия проходит мощный импульс, созидающий новый облик сущего. Как раз в моменты таких смещений человек может прочувствовать, что такое вот-бытие на самом деле. Хайдеггер полагал, что в пору написания своих сочинений 30-х годов такое изменение начинается как бы брезжить

сквозь устоявшееся и подошедшее к концу «первое начало», на смену которому может прийти «другое начало».

Неоднозначность термина «вот-бытие» прослеживается у него постоянно. Имеются контексты, в которых оно, действительно, более всего напоминает толщу воды, в которой люди вообще (и западный человек в частности) как некие рыбы плавают всю жизнь. Но имеются и другие, в которых вот-бытие оказывается бездной, в которую способны прыгать и прыгают только одиночки, причём в этой-то бездне они впервые и достигают самости. В некоторых местах Хайдеггер понимает дело в терминах «подлинного» и «неподлинного» вот-бытия. Тогда оказывается, что повёрнутое из вот-бытия прочь (weg) к наличному существу человеческое бытие – неподлинное. И именно в этом состоянии человек преимущественно обретается. Подлинное же человеческое бытие – это то, где он поворачивается к исходному просвету вот-бытия и как бы пытается уловить идущий через него набросок Бытия. Это группа модусов творческого измерения (мышление, поэзия, строительство, политическое лидерство, жертвование). В этом подлинном человеческом бытии самость человека принципиально разомкнута – это и изначально прыжок в бездну, и далее промеривание бездны.

Описанная двойственная сущность вот-бытия прорисовывается Хайдеггером также с помощью терминов «набросок» и «заброшенность». Наиболее краткая формулировка такова: «Набросок *вот-бытия* возможен только как вступление в *вот-бытие*»¹⁶. В своё время термин «набросок» появился в аналитике вот-бытия при рассмотрении понимания, и структура его представляла собой задание возможностей, через которые вот-бытие себя идентифицирует и собственно делается для каждого своим (je meines).

Теперь, с учётом увеличения масштаба вот-бытия, этот набросок уже свёршается как бы поверх всех отдельных людей, и при этом сущность человека как такового сама становится результатом наброска. Хайдеггер теперь совсем не возвращается на уровень отдельного человека – речь преимущественно идёт о его миссии в принципе или, по меньшей мере, об уровне народа (который, к примеру, имеет шанс встретиться с новым богом или богами). Хотя имеются и его предостерегающие замечания о перетолковании вот-бытия в смысле нации, народа. Таким образом, теперь набросок возможностей для сущего

¹⁶ Heidegger M. Beiträge zur Philosophie. S. 309.

и человека посреди него идёт со стороны измерения неподконтрольного (и незаметного) отдельному человеку.

Главная разница между наброском периода «Бытия и времени» и наброском в смысле 30-х годов видится в том, что за пределы первого можно было выйти (разумеется, войдя в другой), поскольку его результатом было чье-либо вот-бытие, и оно хотя бы обозримо из другого вот-бытия (или, скажем, несобственный модус вот-бытия был обозрим из модуса собственности), в то время как за пределы второго выйти почти невозможно, поскольку его результатом является весь мир и человек в принципе. («Почти», разумеется, означает, что в редких случаях возможно.)

Приложение механизма наброска к вот-бытию в новой хайдеггеровской парадигме создаёт сложности в осмыслении и указании источника наброска. Не очень понятна инстанция, которая собственно «бросает» набросок. С одной стороны, Хайдеггер пишет, что его бросает вот-бытие, а с другой, в конечном счёте, этой инстанцией оказывается само Бытие, правда, скрытым от вот-бытия образом.

Вот как это выглядит более детально. Своеобразие наброска в том, что набрасывающая инстанция образуется в ходе него же самого. «Бросатель наброска, по существу выбрасывается в открытое набрасывающего раскрытия для того, чтобы в этом открытом в качестве основы и бездны впервые стать *самим собой*»¹⁷. Мы видим здесь, что набросок, с точки зрения его своеобразной механики, становится чем-то вроде удара, который выкидывает вот-бытие в состояние расползания некими возможностями, в кругу которых оно и становится *самим собой* в двух смыслах. Во-первых, оно приобретает некий состав, содержание, определённую – самость. Во-вторых, оно получает всё перечисленное в собственное распоряжение даже не столько как состав, а как возможность это всё выбирать, как возможность стать заполненным сущим, и за счёт этого стать своеобразным сущим самому. Вот-бытие в результате такого наброска начинает *располагать самим собой* в обрисованном смысле.

Таким образом, через набросок реализуется онтологическая самость, в которой с одной стороны конкретное её содержимое: уже известное сущее и известные возможности отнесения к нему, то есть, заставаемое в мире, а с другой – простор принятия решения, выбора себя – предоставленность вот-бытия самому себе. По одну сторону –

¹⁷ Heidegger M. Beiträge zur Philosophie. S. 304.

заброшенность – то, во что на конкретном историческом отрезке погружено человеческое существо (включая фактическое смысловое наполнение того, что есть само это существо). По другую сторону – та своеобразная пустота, в которую как бы бросается набросок. Хайдеггер называет это «зиянием бытия», «бездной», под чем надо понимать измерение неизвестности, в которую, несмотря на общую ясность, всегда погружены народы и отдельные люди, пустота которой даёт возможность сделать в неё шаг и ещё шаг, потому что она не имеет дна.

Подводя некий промежуточный итог по части устройства вот-бытия, можно сказать: создаётся впечатление, что вот-бытие имеет как бы два режима. Первый – это режим уже свершившейся открытости сущего, для русскоязычного обозначения которого лучше всего подходит слово «явь». Причём это не явь в оппозиции сну, а явь, в которую включён и сон, поскольку реалии сна – это, в конечном счёте, те же известные реалии бодрствования, только более хаотичные. Это режим, к которому подключены, а точнее, в котором видят и понимают как себя, так и окружающее, люди. Второй режим – это режим «тёмного тоннеля»¹⁸. Это режим, в котором всё известное в целом или в отдельных регионах вдруг проваливается в неизвестность или более-менее мягко отступает в неё. Это все ситуации, в которых дальнейшее не просматривается, непредсказуемо и может быть каким угодно. Проявляя себя в частностях, это могут быть: моменты новаторского творчества, моменты принятия важных жизненных решений, моменты политических и исторических решений и проистекающее из этого стояние в исторических событиях с неясным исходом. Наконец, это моменты смерти. Проявляя себя в целом, это – крайне редко происходящее, колоссальных масштабов смещение всех сложившихся форм сущего, прорастание через них нового, небывалого – становление нового народа, новой религии, новой культуры и т.п. Первый режим – это режим открытости. Второй – режим сокрытия. Истина понимается Хайдеггером как сочетание первого со вторым. Одного нет без другого.

Назревает вопрос: действительно ли вот-бытие (Dasein) проекта 30-х годов есть нечто новое, неописанное до Хайдеггера и несводимое к фундаментальным понятиям его предшественников? Ближай-

¹⁸ Образ не хайдеггеровский, см.: *Pöggeler O. Neue Wege mit Heidegger*. Freiburg; München, 1992. S. 60.

шим из них, разумеется, является Гуссерль. Его имя и сам термин «феноменология» не упоминаются в «Заметках». Но как всё же соотносятся новая интерпретация Dasein и феноменологически понимаемое сознание? Можно ли трактовать вот-бытие нового проекта как осознаваемую явь или как сознание, внутри которого дано всё? Если выразиться кратко, то у Гуссерля всё сущее полагается в виде смыслов в сознании, переживания которого можно пронаблюдать в рефлексии, а у Хайдеггера сущее и структуры самого сознания полагаются неусматриваемым никакой рефлексией Бытием. Полагание это носит характер ввергания в реальность, но в то же время всё осознаваемое сущее в целом и структуры самого осознания носят временный характер, будучи погружёнными в историю Бытия.

Иначе говоря, то, что принимается за мир с содержащимся в нём человеком, у Хайдеггера представляет собой лишь фиксированную на время позицию в ином измерении, которое, насколько можно его понять, не имеет с сознанием ничего общего. Постижение вот-бытия как образования, в котором под воздействием импульса из неизвестности проявляется всё, и к тому же подвешивание этого всего в наброске, даёт основания понимать Хайдеггера в том смысле, что потенциально подвижны все априорные (для данной эпохи Бытия) структуры и содержания сознания, как бы они ни описывались. А с констатацией такой подвижности теряется и возможность понимать их вместилище как сознание. Во всяком случае, как описываемое до него сознание. Здесь ключевым вопросом кажется следующий: затронет ли новый набросок модусы самого вот-*бытия*. Если нет, то под термином «вот-бытие» скрывается лишь расширенная субъективность или своего рода потенциальная субъективность. Если же да, то в этом случае, действительно, происходит отход от модели «сознание – конституированное внутри него сущее». Ясного ответа Хайдеггер на этот вопрос не даёт, всё время балансируя на его грани.

3. Постижение Бытия как Ereignis

После того как более-менее обрисована ситуация с новым пониманием вот-бытия, можно обратиться к смыслу термина Ereignis. Уже говорилось, что значение самого слова – «событие». Однако Хайдеггер прямо указывает, что значение «Ereignis» как термина его философии надо развести с традиционным смыслом. Он вскрывает в Ereignis корень -eigen-, который в качестве самостоятельного слова

означает «свой, собственный». Суть дела будет сводиться к свершению некой собственности. Несложно догадаться, что это будет не фиксация каких-то прав на вещи теми или иными субъектами, а собственность онтологическая. Ареной и плотью этой собственности выступает вот-бытие.

Необходимо заметить: несмотря на постоянные отсылки в тексте к Ereignis, развёрнутых объяснений его природы чрезвычайно мало. Самая частая формулировка: Бытие вы-сваивает (er-eignet)¹⁹ вот-бытие. Процесс этого вы-своения (или о-своения) есть поступание вот-бытия в собственность, что реализуется двояко: как обретение им собственности и как втягивание в эту собственность. Описывается это следующим образом: «Самость в качестве осуществления вот-бытия возникает из происхождения вот-бытия. А происхождение самости есть *владение* (Eigen-tum). Это слово употреблено здесь в значении «господства» (Fürsten-tum). Господство годности (Eignung) в сбывании (Ereignis). Годность есть присвоение (Zueignung) и передача в собственность (Übereignung). Поскольку вот-бытие, принадлежа сбыванию, присваивается *себе*, оно приходит к себе *самому*, но, не так будто самость была неким уже наличествующим, но до этого момента ещё не достигнутым состоянием. Скорее вот-бытие приходит к себе самому за счёт того, что присвоение в принадлежность одновременно становится передачей в собственность, передачей в сбывание (Ereignis). *Бытие-вот* – арендавание “вот”²⁰. Собственность как господство годности есть свершение сомкнутых в себе присвоения и передачи в собственность”²¹.

О чём же идёт речь? Видно, что самость постигается Хайдеггером как годность для использования. Вот-бытие, с одной стороны, свершаясь, вы-сваиваясь, обретает состав – сущее выдвигается в просвет и становится *своим* для этого просвета. С другой стороны, вовнутрь просвета передаётся то, посредством чего это сущее удержано –

¹⁹ Я перевожу «вы-сваивает», поскольку, во-первых, этим «er-eignet» вот-бытие передаётся в принадлежность Бытию, а во-вторых, имеются места, в которых «er-eignet» синонимично «заброшен».

²⁰ Хайдеггер использует в этом предложении слово «Beständnis», которое переводится как «аренда», «арендование». В настоящее время мало употребляемое, но имевшее хождение в правовых документах более раннего времени. В некоторых словарях маркируется как слово южно-немецкого диалекта. Данный термин повторяется и в других фрагментах «Заметок» со схожим смыслом.

²¹ Heidegger M. Beiträge zur Philosophie. S. 319–320.

формы человеческого деятельного и познавательного отношения – вот-*бытие*. Таким образом, вот-бытие: готово для сущего, призвано взять это сущее на себя, и не становится самим собой без вхождения сущего в просвет.

Вот-*бытие* берёт просвет в аренду. Но само содержание этого арендования становится сбыванием – вот-бытие обретает таковость, *свой-ство* – обретает «вот», и ставшее «вот таким» теперь подчиняет, поскольку теперь оно сущее. Можно сказать, что вот-бытие арендуется как возможность, а плата за аренду заключается в заполнении его сущим, и превращении его за счёт этого в сущее. Можно спросить: арендуется кем? Каждым отдельным человеком, проходящим в просвет, в котором человек и становится человеком. Приходя в этот просвет, он обречён о-сваиваться в нём.

Передавая сказанное в уже обсуждавшихся терминах: явь может быть дана только через набросок возможного (своего), а набросок есть выбрасывание в эту явь.

Описанное устройство самости Хайдеггер отличает от самости в смысле «Я». Первое фундирует второе. Направленность «я» на самого себя как представление в акте самосознания, и тождественность представляющего с представляемым – это, по Хайдеггеру, не исходная сущность самости.

Если теперь суммировать, что же такое Ereignis, то можно выделить несколько базовых значений. Во-первых, Ereignis – это само событие наброска Бытия, историческое свершение ясности в отношении того, что такое «быть». Во-вторых, Ereignis подразумевает механизм этого события. Механизм – это *Ereignung*, что можно передать как вы-своение. Вы-своение происходит как арендование годности и угождение вследствие этого в «вот», в своё собственное, в присутствие. В-третьих, проявление в вот-бытии в качестве отдельного человека или групп людей ставит их перед задачей осваиваться в полученной самости. Постигая это свершающееся забрасывание в своё как некое смыкающееся единство, мы можем сказать, что так Бытие *сбывается* (*ereignet sich*).

Таким образом, можно констатировать, что Хайдеггер нашёл слово, которое позволило ему представить осуществление Бытия в терминах собственности. Но сказать, что было первичным – найденное слово или представшая его взору соответствующая ему «механика» Бытия – довольно затруднительно. Важно также то, что для полноценной картины одного лишь Ereignis совершенно недостаточно, и

более-менее внятная модель достигается только с подключением структур и образований описанных им ранее.

4. Истина как единство открытия и сокрытия

Одной из них является переосмысленная «истина». Последняя для Хайдеггера (ещё со времён «Бытия и времени») – не соответствие мысли или предложения действительности, а само открытие сущего. В 30-е годы истина это «просвет бытия как открытость Посреди (In-mitten) сущего»²². Это означает, что «истина окончательно отделена от всякого сущего в любом способе истолкования, будь то φύσις²³, ιδέα²⁴, perceptum²⁵, предмет, осознанное, помысленное»²⁶. Традиционный же вопрос об отношении истины к мышлению возможен, только если истина уже понимается как правильность.

Каким же образом происходит свершение этой изначальной истины? В принципе, разъяснения этого процесса просто отсылают к уже рассмотренным набрасыванию наброска, вы-своению и проч. Исторически люди уже давно пребывают в определённом наброске, в результате чего они имеют дело с прозрачным в отношении его бытия сущим. Этот же процесс есть ввергание вот-бытия в свою собственность, что помимо раскрытия всех форм сущего означает раскрытие форм восприятия, мышления, деятельности. Уже понятно, что это ввергание носит бесповоротный характер, и обозреть этот процесс извне невозможно. Невозможно уловить даже сам момент этого ввергания, поскольку, как уже говорилось при обсуждении природы наброска, любое «Кто», которое могло бы что-то обозреть, возникает в результате этого самого ввергания. Таким образом, открытие всего есть сокрытие этого открытия – видна лишь слитная явь, причём, лишь для проступивших внутри неё же субъектов, но не виден ни её исток, ни малейший проблеск знания об этом ввергании.

Так наполняется смыслом формулировка: «Сущность истины есть просвет для скрывания себя»²⁷. Мы вплотную подошли к теме сокры-

²² Heidegger M. Beiträge zur Philosophie. S. 326.

²³ φύσις – природа (др.-греч.).

²⁴ ιδέα – идея (др.-греч.).

²⁵ perceptum – воспринимаемое (лат.)

²⁶ Beiträge zur Philosophie. S. 329.

²⁷ Beiträge zur Philosophie. S. 348.

тия, механизм которого отчасти уже ясен. Истина есть неразрывное единство открытия и сокрытия.

Сокрытие происходит по нескольким основным направлениям. Первый аспект есть сокрытие Бытия в сущее. Высваивая вот-бытие, само Бытие как бы растворяется в сущем, и, в итоге, у стоящего посреди сущего человека складывается впечатление его первичности, самостоятельности, и отсутствия чего-либо иного. Сокрыт сам факт того, что всё это сущее, в конце концов, есть лишь известная перспектива, набросок и не более того. Можно выразиться и так: именно явившееся в своей открытости сущее, видимое как самостоятельное, как раз таки и скрыто в отношении своей подлинной природы.

Второй аспект сокрытия – сокрытие в форме вот-*бытия*. Ereignis – это ввергание во все формы осознаваемой деятельности. Что собственно при этом скрыто? Ничто иное, как включённость самих этих форм в набросок. Формы, которые человек принимает за способы данности ему сущего, правильно организованные подходы к нему и манипуляции с ним (да и не может не принимать, ведь из этих способов слагается то, что он называет человеком), не что иное, как фиксированная в истории Бытия точка ослепительного забвения – в которой скрыто, что это не самосуицид человек подходит к уже наличному сущему, а сбывание прорастает через человека для удержания сущего таким, а не иным.

Следует заметить, что стояние в этом сокрытии Хайдеггер мыслит как почётную миссию человека. Через вот-бытие человек становится возможностью для открытия сущего, а, с другой стороны, закрепляясь при нём, он становится стражем сущего, его пастухом. Функция человека – это функция проявителя и закрепителя облика Бытия.

Третий аспект это сокрытие в форме неопределённости и возможности, которыми пронизано вот-бытие. То, что названо «бездной». Само слово «бездна» (Abgrund) впервые наполняется онтологическим смыслом у Якоба Бёме. По-видимому, из этого источника Хайдеггер и почерпнул. «Бездна» понимается им двояко. Во-первых, это простор неопределённости, который предлагает себя для заполнения и создаёт в вот-бытии эффект незащищённости, безопорности, риска, и, главное – основу возможности в принципе. Во-вторых, бездна понимается как единство пространства и времени. Несложно предугадать, что декларируется их отличие от физических. Временение происходит как обрыв в структуре сущего, в котором зияет возможность иного наброска бытия, возможность, которая со стороны уже свершив-

шегоса сущего выглядит как вход в неизвестность. Но эта возможность пока лишь принципиальная возможность. К ней добавляется ещё нечто. Происходит как бы оплотнение этой возможности, «отодвижение в момент» скрепляется, и это даёт что-то вроде зависания, которое Хайдеггер называет словом *Verückung* (замерзание, обволаживание). «Это замерзание есть объятие, в котором удержан момент, а тем самым и временение. Это замерзание добавляет возможность одаривания, как осуществляющуюся возможность, оно её предоставляет (*einräumt*)»²⁸. Извлекая из слова *Einräumung* (предоставление) корень *-raum-*, который в виде существительного и обозначает в немецком «пространство», Хайдеггер обретает второй компонент времени-места. Описывая это отодвигающее-замерзание единство, Хайдеггер считает его фундирующим по отношению к пространству и времени в физическом смысле. Они, по его мнению, есть продукт интерпретации сущего как наличного, в то время как вводимое им единое образование является предваряющим условием наброска бытия, в котором это сущее как наличное вообще возможно.

Четвёртый аспект сокрытия – это сокрытие от человека отдельных компонентов внутри самого вот-бытия, в частности то, что Хайдеггер называет «землёй» (*Erde*). Сам этот образ, по мнению Гадамера, был заимствован у Гёльдерлина. Подобно другим терминам бытийно-исторического проекта «земля» термин неоднозначный. Просматривается как минимум два его смысла. Во-первых, это противостоящая полному открытию внутренность сущего, обнаруживающегося в просвете. Во-вторых, земля, как метко выразился один из исследователей Хайдеггера, это «горизонт заброшенности»²⁹. Имеется в виду, что при забрасывании в своё «вот», человек как часть народа в качестве основы обретает возможности, которые пока ещё скрыты и должны быть извлечены на свет в процессе разворачивания этой основы двояким образом – линейно в историческом времени, и как расширение во все стороны из каждой точки на этой линии (подобно фронту ударной волны)³⁰.

²⁸ *Heidegger M. Beiträge zur Philosophie. S. 385.*

²⁹ *Tugendhat E. Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger. Berlin, 1970 S. 271.*

³⁰ Вот как это описывается в «Истоке художественного творения»: «Истинный поэтический набросок является раскрытием того, во что в качестве исторического уже заброшено вот-бытие. Это – земля, а для исторического народа – его земля, замыкающая себя основа (*Grund*), на которой он покоится со всем, чем он, ещё скрыто от него самого, уже является. Но это – его мир, который пра-

Первые два аспекта сокрытия трактуются Хайдеггером практически как непреодолимые, во-первых, потому что неизвестен сам их факт, во-вторых, отсутствует точка опоры, из которой они могли бы быть преодолены. Однако, иногда это сокрытие, можно если не устранить, то хотя бы прочувствовать – завеса на время становится ощутимой. Обстоятельства и условия этого события весьма неясны, однако, в общих чертах, это смещение сущего с устойчивой позиции, на которой оно кажется прочным и незыблемым до такой степени, что противопоставляться ему может только небытие. Однако, опыт Бытия отнимает у сущего его исключительность и полагает ему некие границы. В то же время, конкретного положительного описания данного опыта Хайдеггер не даёт. Понятно только, что это дар самого Бытия. После такого опыта человек возвращается назад, однако, уже с пониманием ограниченности сущего и его производности из чего-то иного, остающегося в имманентном ему сокрытии.

Но иногда дар может быть и богаче. Тогда человек не просто смещается с закреплённой позиции просвета – он может оказаться в просвете, развёртывающемся для нового наброска бытия. Здесь он становится свидетелем, проводником и хранителем того, как всё сущее (включая его самого) как бы собирается у бездны, из которой затем происходит возвращение преображённых богов, человека, мира и земли. Это редчайшие моменты истории Бытия, мощное потрясение, волна разворачивания которого будет идти далее через века. Я бы охотно дал более подробную картину этого интригующего опыта, но, к сожалению, Хайдеггер в этом месте становится особенно невнятен. Он полагал, что время этих изменений только настаёт, а потому конкретное содержание новой эпохи невозможно даже наметить. С другой стороны, вся история западной метафизики, которую он не переставал анализировать до самого конца жизни, для него и была разворачиванием в виде философии такого изначального дара Бытия, в котором судьба сущего, западного человека вместе с его богами и предстали как единое и завершённое сбывание – Ereignis.

вит из отношения вот-бытия к несокрытости бытия. Поэтому всё данное вместе с человеком в наброске должно быть извлечено из закрытой основы и особо на эту основу поставлено. Таким образом она впервые и основывается в качестве несущей основы», *Heidegger M. Der Ursprung des Kunstwerkes // Хайдеггер М. Работы и размышления разных лет. М., 1993. С. 105.*

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

- Бибихин В.В.* Хайдеггер: от «Бытия и времени» к «Beiträge» // Бибихин В.В. Ранний Хайдеггер: Материалы к семинару. М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2009.
- Гайдено П.П.* М. Хайдеггер: от исторической герменевтики к герменевтике бытия // Гайдено П.П. Прорыв к трансцендентному. М., 1997.
- Поздняков М.В.* Анализ метафизики в философии М. Хайдеггера // Вестник Московского государственного индустриального университета. 2002. № 1. С. 46–54.
- Хайдеггер М.* Исток художественного творения (Der Ursprung des Kunstwerkes) // Хайдеггер М. Работы и размышления разных лет. М., 1993.
- Bretschneider W.* Sein und Wahrheit. Über die Zusammengehörigkeit von Sein und Wahrheit im Denken Martin Heideggers. Meisenheim am Glan, 1965.
- Heidegger M.* Beiträge zur Philosophie. GA. Bd. 65. Frankfurt am Main, 1989.
- Heidegger M.* Einführung in die Metaphysik. GA. Bd. 40. Frankfurt am Main, 1983.
- Heidegger M.* Grundfragen der Philosophie. Ausgewählte «Probleme» der Logik. GA. Bd. 45. Frankfurt am Main, 1984.
- Heidegger M.* Sein und Zeit. 1986. Tübingen, 1986.
- Heidegger M.* Was ist Metaphysik? Einleitung. Frankfurt am Main, 1992.
- Heidegger M.* Zeit und Sein. GA Bd.14. Frankfurt am Main, 2007.
- Pöggeler O.* Neue Wege mit Heidegger. Freiburg; München, 1992.
- Tugendhat E.* Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger. Berlin, 1970.

Pozdnyakov Maxim Vladimirovich

Ph.D., Associate Professor at the Moscow State University of Mechanical Engineering (MAMI), 38, Bolshaya Semenovskaya Str., Moscow, 107023, Russia. E-mail: max1997im@gmail.com.

Martin Heidegger's Ontological and Historical Project of the 1930s

Summary: The article looks at the main ideas of ontological and historical project of Martin Heidegger, which most complete interpretation can be found in the work «Articles on Philosophy» 1936-1938 (Beiträge zur Philosophie). The main point of the article is to re-think the notions of «Dasein», as well as the key notion of the project – «Ereignis».

The author shows that “Dasein” in Heidegger’s new project acquires the nature of a global “glimpse” which reveals all things existent, including man. Heidegger does not interpret «Dasein» as all things existent which are Man anymore (as it was in his «Being and Time»). Further on the author of the article analyses Heidegger’s understanding of the «Ereignis» as the process of owning in the ontological sense. The latter is the process which results, on the one hand, in revealing all things existent, and on

the other, rigid fixation of its unambiguity, which in the metaphysical sense should mean the establishment of the “reality” of the world. Meanwhile, the “reality” of the world is provided for by all the methods of human activity and experience. On the one hand, a man is a mediator of the «reality» of the real and, on the other, he himself is the contents of this reality where he manifests himself. Thus, «making it your own» (Ereignis) is a process through which a Man and all things existent become available to and owned by each other, acquiring «their own» (eigen). At the same time, the mechanism of «making it your own», as described by Heidegger, always provides for an opportunity to make a new «sketch» of being, which may result in a massive change of perceived and used «properties» of being and the forms of human perception (consciousness) itself.

Keywords: phenomenology, ontological and historical project of Martin Heidegger, Heidegger’s subsequent philosophy, Dasein, Ereignis, making-it-one’s-own (Ereignis), time, destruction of metaphysics.

Жаворонков А.Г.

кандидат философских и филологических наук, преподаватель Потсдамского университета, Am Neuen Palais 10, 14469 Potsdam, Германия. E-mail: outdoors@yandex.ru.

Границы человека и границы общества: Антропология Ф. Ницше и ее влияние на философию Гельмута Плеснера

Аннотация: В статье рассматриваются некоторые неисследованные влияния антропологических идей Ницше на философию Гельмута Плеснера в работах «Границы сообщества», «Ступени органического и человек» и «Власть и человеческая природа» в контексте общего вопроса о рецепции идей Ницше в философской антропологии XX в. Основное внимание уделяется, с одной стороны, трем антропологическим законам Плеснера и его интерпретации отличительных признаков человека, а с другой стороны, вопросам о функции и границах общества. В ходе анализа будет доказано существование связей между биологической и социальной проблематикой антропологии Ницше и антропологическими и социальными идеями Плеснера, несмотря на критическое отношение последнего к социальным аспектам мышления Ницше.

Ключевые слова: Ф. Ницше, Г. Плеснер, философская антропология, граница, различия между человеком и животным, агональность, маска, сообщество, общество.

Введение

Неортодоксальность ницшевской антропологии, отличающая ее от антропологических проектов И.Ф. Блуменбаха и И. Канта, заключается в ее несистемном, экспериментальном характере. Не претендуя на статус специальной дисциплины, она, в то же время, интерпретирует ключевые проблемы с генеалогической, физиологической, психологической и эстетической точки зрения – в соответствии с выработанными Ницше принципами перспективизма. В основе ницшевского антропологического подхода лежит несколько ключевых принципов: антиметафизичность (впрочем, соблюдаемая Ницше лишь до известного предела: достаточно вспомнить о ключевом для него понятии «воля к власти»), ориентированность на будущее (в первую

очередь, на возможности человека определять и расширять границы своих способностей), историчность (в т. ч. в связи с использованием понятия времени как антиметафизического инструмента, реабилитирующего философский статус парадокса) и интеркультурность (отказ от философского евроцентризма).

Вопросы антропологии Ницше можно условно разделить на три основных категории: биологическую, этическую и социальную (или на природную, индивидуальную и интерсубъективную). К первой относится критика дарвинизма и традиционного представления о телеологии, роль естественной истории, понятие «перевода человека на язык природы»¹, границы между человеком и животным, а также роль бессознательного. Вторую категорию составляет оценка роли аффектов как основания человеческой морали и характера, проблематика самопознания, а также вопрос о возможности свободы действия и свободы воли. Наконец, к последней группе принадлежит оппозиция «Я – Другой», а также проблемы коммуникации в свете тезиса Ницше о конвенциональном характере человеческого языка.

Несистемность антропологии Ницше часто становится причиной недооценки ее роли для актуальных философских, социальных и естественнонаучных дебатов. Так, при обсуждении роли функциональных объяснений в современной биологии (в тесной связи с историко-философским вопросом о том, был ли Дарвин телеологом и, если да, какую форму телеологии он защищал), активно используется кантовская аргументация и понятийный аппарат (в особенности понятие целесообразности без цели) в то время как аргументация Ницше, например, его критика антропоморфных и механистических способов описания природы и попытка значительно уменьшить роль внешней телеологии и метафизической аргументации в описаниях природных процессов², в данной связи в расчет не принимается. Та же ситуация наблюдается и в нейробиологии – даже несмотря на огромное влияние Ницше на глубинную психологию (начиная с З. Фрейда, К.Г.

¹ Ницше Ф. По ту сторону добра и зла, 230 // Ницше Ф. Полное собрание сочинений (ПСС): В 13 т. Т. 5. М., 2012. С. 156 слл.

² Впрочем, на наш взгляд, Ницше все же не может полностью обойтись без метафизических элементов в объяснениях этого типа (см. например, о воле к власти как неосознанной интенциональности в: *Richardson J. Nietzsche's New Darwinism*. Oxford, 2004). Эта относительная неудача его подхода представляет ценный материал для размышлений в свете современного вопроса о необходимом метафизическом минимуме в функциональных объяснениях.

Юнга и А. Адлера), которая, в свою очередь, представляет собой неотъемлемый элемент современных естественнонаучных исследований сознания и бессознательных процессов. В социальных науках часто можно встретить чрезвычайно упрощенное представление о Ницше как противнике любых общественных связей и структур – в обход чрезвычайно важного для него понятия коммуникации, объединяющего в себе естественнонаучные и культурологические элементы (именно эта особенность позволяет нам использовать аргументацию Ницше для обоснования посреднической роли философской антропологии между натурализмом и социальным конструктивизмом³). Наконец, недавно разгоревшиеся с новой силой философские дебаты о необходимости пересмотра понятия человеческого достоинства, по сути представляющие собой новый этап спора между трансгуманистами (а также постгуманистами) и сторонниками мягкой реформы традиционного гуманизма, игнорируют наиболее существенную часть антропологической аргументации Ницше – даже несмотря на то, что современные трансгуманисты активно используют ницшевское понятие сверхчеловека в качестве ключевого элемента своей теории, рассматривая его как новый биологический вид, прообраз постчеловека⁴.

Впрочем, детальный ответ на вопрос о статусе ницшевской антропологии в современных дебатах можно будет дать лишь тогда, когда мы получим ясное представление о роли его идей в философской антропологии XX века – в особенности у Макса Шелера, Гельмута Плеснера и Арнольда Гелена, – а также у современных философских антропологов (в частности, у Эрнста Тугендхата). К сожалению, несмотря на отсутствие сомнений во влиянии Ницше на философскую

³ Ср. статью Й. Фишера об антропологии Плеснера как связующем звене между дарвиновским натурализмом и «культурализмом» Дильтея и Фуко (в частности, с точки зрения проблематики социальной дифференциации, которая должна учитывать не только роль классов, но и поколений, пола, региона проживания, расы и т. д.): *Fischer J. Soziologie aus der Perspektive der philosophischen Anthropologie // Der Mensch – nach Rücksprache mit der Soziologie /* Hg. von M. Korsten, M. Kauppert. Frankfurt am Main, 2013. S. 33–60.

⁴ См. в особенности *Sorgner S.L. Menschenwürde nach Nietzsche: Die Geschichte eines Begriffs.* Darmstadt, 2010. Именно выход монографии Зоргнера, содержащей, помимо многочисленных отсылок к Ницше, критику употребления понятия «человеческое достоинство» в Основном законе ФРГ, послужил – по крайней мере, в немецкоязычной среде – сигналом к началу нового этапа дебатов.

антропологию, важнейшие элементы этого влияния до сих пор не исследованы⁵. В нашей статье речь пойдет лишь об одном аспекте, а именно о влиянии Ницше на Гельмута Плеснера.

* * *

С начала 1990 годов работы Плеснера переживают своего рода ренессанс. Речь идет, в частности, о включении плеснеровских тезисов в программу современной философской антропологии, а также об активном использовании его идей в дебатах между коммунитаристами, подчеркивающими приоритет сообществ (семьи, общин и т. д.), члены которых обладают общими друг с другом ценностями, и сторонниками либерального подхода, стоящими на страже индивидуализма. При этом исследования трудов Плеснера крайне редко пересекаются с исследованиями работ Ницше – несмотря на то обстоятельство, что и в ницшеведении, и в плеснероведении центральную роль играет антропологическая проблематика. И хотя влияние Ницше на Плеснера – по крайней мере в антропологическом контексте – не оспаривается и даже считается своего рода общим местом, конкретные формы этого влияния пока не стали предметом специального анализа. Одна из возможных причин – спорадический характер упоминаний о Ницше в работах Плеснера⁶, дающий многим специалистам повод говорить о маргинальности его роли в плеснеровской философии (в противоположность Канту, Гегелю, Дильтею, Гуссерлю и Хайдеггеру). Мы ставим своей целью опровергнуть это мнение с помощью конкретных примеров естественнонаучных и социальных аспектов влияния Ницше на Плеснера, наметив возможные связи между изолированными друг от друга ницшеведческими и плеснероведческими исследованиями. Основными предметами рассмотрения

⁵ В частности, пока нет ни одной специальной статьи или монографии, посвященной роли «альтернативной антропологии» Ницше в работах и черновиках Шелера 1920 гг.

⁶ Следует также отметить, что в ранних работах Плеснера отсылки к Ницше встречаются гораздо чаще, нежели в поздних (датированных 1950–1960 гг.). Это обстоятельство, возможно, объясняется не только использованием текстов Ницше нацистами, но и серьезным конфликтом между Плеснером и Геленом (из-за обвинений в плагиате идей «Ступеней» в вышедшей в 1940 г. работе Гелена «Человек, его природа и положение в мире»): в работах последнего Ницше упоминается регулярно и, как правило, в положительном контексте.

будут три антропологических закона, роль существенных признаков человека, а также вопрос о функции и границах сообщества.

1. Антропологические законы и вопрос о существенных признаках человека

Методология программной работы Плеснера «Ступени органического и человек (1928), а также его других антропологических работ, на первый взгляд, не имеет ничего общего с ницшевской. Плеснер детально разбирает цели и задачи философской антропологии, в то время как Ницше избегает даже самого употребления термина «антропология», кажущегося ему слишком популярным и связанным с чуждыми философскими системами (например, с системой Гегеля). Привязывая ключевую часть своей аргументации к трехчастной схеме «растение – животное – человек», Плеснер фактически опирается на аристотелевское деление уровней сущего. Ницше, напротив, совершенно не интересуется Аристотелем, так что в его работах почти нет отсылок к Аристотелю вообще и к аристотелевским антропологическим тезисам, в частности. Плеснер использует, в первую очередь, феноменологический метод анализа. Ницше, наоборот, едва ли можно назвать феноменологом, хотя он и занимается темами, уже во времена Плеснера интересовавшими феноменологов (человеческими эмоциями, осознанными и неосознанными предпосылками коммуникации и т. д.): используемая им терминология недостаточно дифференцирована для этих целей⁷. Наконец, лейтмотивом антропологии Ницше служит критика антропоцентризма, в то время как у Плеснера мы находим как минимум несколько антропоцентрических тезисов (например, тезис о высшей форме позициональности человека в сравнении с другими живыми существами).

И все же, при ближайшем рассмотрении мы замечаем, что «Ступени» содержат ряд тем и тезисов, пересекающихся с Ницше или являющихся прямым продолжением его размышлений. У Ницше одним из важнейших критических элементов антропологии служит критика дуализма тела и души – в частности, в «Веселой науке» и в «По ту сторону добра и зла», где раннеантичные (доплатоновские),

⁷ С феноменологических позиций недостатки ницшевского подхода к анализу эмоций – на примере проблематики сострадания – наглядно демонстрирует Шелер в работе «Сущность и формы симпатии» (1923).

в том числе гомеровские, тексты приводятся в качестве наглядного примера «цельности», отсутствия раздвоенности человека. Та же критика служит импульсом для плеснеровской аргументации. Картезианское различие *res cogitans* и *res extensa*, лежащее в основе механистического объяснения функций человеческого тела и редуцирующее антропологию к теории сознания, должно, согласно Плеснеру, быть устранено в рамках философской антропологии⁸. При этом критическое рассмотрение картезианской оппозиции у Ницше не подчинено научной цели, в то время как у Плеснера речь идет о возможности преодоления «фрагментарности в способах рассмотрения человека в философии, биологии, психологии, медицине и социологии»⁹, – возможности, расчищающей путь для возникновения философии человека. Важнейшие параллели этой философии с антропологией Ницше связаны с человеческой сферой, составляющей центральный предмет рассмотрения седьмой главы «Ступеней».

1.1. Эксцентрическая позициональность и естественная искусственность

Плеснер определяет человека – в противоположность «закрытым», действующим из своего центра животным – как существо «эксцентричное»¹⁰, т. е. способное дистанцироваться от самого себя¹¹, превращая центр собственной позициональности в предмет рефлексии. На возникающий отсюда вопрос о том, как человек должен поступать исходя из этой ситуации, Плеснер отвечает следующим образом: «Как эксцентрически организованное существо, он должен еще только сделать себя таким, каков он уже есть. Только так сможет он исполнить навязанный ему формой его бытия способ су-

⁸ Plessner H. Die Stufen des Organischen und der Mensch // Plessner H. Gesammelte Schriften: In 10 Bd. Bd. IV. Frankfurt am Main, 1981. S. 79 ff., 126 (= Плеснер Г. Ступени органического и человек: Введение в философскую антропологию / Пер. с нем. А.Г. Гаджикурбанова. М., 2004. С. 53 сл., 83 сл.) См. также Eßbach W. Der Mittelpunkt außerhalb. Helmuth Plessners Philosophische Anthropologie // Der Prozeß der Geistesgeschichte / Hg. von G. Dux, U. Wenzel. Frankfurt am Main, 1994. S. 17.

⁹ Plessner H. Die Stufen des Organischen und der Mensch. S. 76 f. (= Плеснер Г. Ступени органического и человек. С. 51). Здесь и далее перевод по русскому изданию 2004 г.

¹⁰ Die Stufen des Organischen. S. 360 ff. (Ступени органического. С. 253 сл.).

¹¹ Die Stufen des Organischen. S. 360 f. (Ступени органического. С. 252 сл.).

ществования – не просто претвориться в центр своей позиционности (как это свойственно животному, живущему, исходя из своей середины, и все относящему к своей середине), а находиться в нем и тем самым одновременно знать о своей поставленности в нем»¹².

Оппозиция, которую Плеснер предлагает своим читателям, напоминает нам о ницшевском противопоставлении Заратустры и его животных в контексте описания их формы жизни¹³. Животные не нуждаются в рефлексии относительно оснований своей жизни (в частности в контексте вечного возвращения – вне зависимости от того, трактуем мы его с этических или же с космологических позиций). С другой стороны, для Заратустры идея вечного возвращения, рассматриваемая его животными как само собой разумеющийся закон жизни, без учета различных возможностей его интерпретации (с точки зрения морали, науки, искусства и т. д.¹⁴), оказывается чрезвычайно сложной и болезненной. Именно на этот болезненный эффект рефлексии указывает и Плеснер, говоря о присущей человеку и абсолютно необходимой для его существования горечи «от сознания недостижимости той естественности, которая присуща другим живым существам»¹⁵.

Человек, как существо вневременное, не имеющее определенного места, конститутивно лишенное родины¹⁶, создает для себя «дополнение», «основу», дающую ему равновесие и «второе отечество», – культуру. Важность этого момента созидания позволяет связать тезис Плеснера с ницшевской философией культуры – правда, с одним важным отличием: Плеснер подчеркивает роль коллективного, а не индивидуального созидания, на которое, согласно Ницше, способны лишь великие личности¹⁷.

Осознавая необходимость дистанцироваться от Ницше в этом контексте и заодно подчеркнуть отличия своей антропологии от «натуралистически-виталистических» объяснений природы, Плеснер

¹² Plessner H. Die Stufen des Organischen. S. 383 (Ступени органического. С. 267).

¹³ Ницше Ф. Так говорил Заратустра, IV, Жертва медовая // ПСС. Т. 4. С. 239–242.

¹⁴ См.: Zittel K. Das ästhetische Kalkül von Friedrich Nietzsches ‚Also sprach Zarathustra‘. Würzburg, 2000. S. 104 f.

¹⁵ Die Stufen des Organischen. S. 384 (Ступени органического. С. 267).

¹⁶ Die Stufen des Organischen. S. 385 (Ступени органического. С. 268).

¹⁷ Die Stufen des Organischen. S. 40 f. (Ступени органического. С. 26). См. также: Häußling R. Nietzsche und die Soziologie. Würzburg, 2000. S. 203.

критикует ницшевское понятие воли к власти, трактуя его как «влечение к превосходству»¹⁸. По сути Плеснер интерпретирует чрезвычайно сложное, объединяющее разнородные (физиологические, психологические, этические, социальные, политические) элементы ницшевское понятие как стремление к власти над другими, а не к власти над самим собой. Возможно, в данном случае Плеснер опирается на популяризаторские интерпретации этого понятия¹⁹, а не собственно на тексты Ницше. С другой стороны, мы можем предположить, что Плеснер имеет в виду несовместимость внутренней и внешней перспективы воли к власти²⁰, делая осознанный выбор в пользу внешнего аспекта. Так или иначе, очевидно, что выбор в пользу «внутренней» перспективы воли к власти имел бы существенно более плодотворные последствия для Плеснера, поскольку в этом случае воля к власти оказалась бы связана с чрезвычайно важной для него проблематикой самореализации человека.

1.2. Утопическое местоположение. Нигилизм и вопрос о боге

«Конститутивная неукорененность человека»²¹, причиной которой является эксцентрическая форма его существования, имеет и другие следствия: она дает человеку сознание собственной ничтожности и ничтожности мира, «абсолютной случайности» существования²². Этот тезис Плеснера с очевидностью проистекает из ницшевской идеи о человеке как счастливом броске костей²³. И хотя Плеснер употребляет в данном контексте понятие «Nichtigkeit» («ничтожность») вместо «Nihilismus», его размышления о трудности человеческого ориентирования созвучны ницшевскому вопросу о роли нигилизма, о его преимуществах и опасностях (в частности в контексте

¹⁸ Plessner H. Die Stufen des Organischen. S. 394 (Ступени органического. С. 274).

¹⁹ О Плеснере и ницшеанстве начала XX в. см. Adolphi R. Gemeinschafts-Pathos und individualistische Fluchten. Der ‚Geist der Nietzsche-Zeit‘ und seine Kritik bei Helmuth Plessner // Nietzsche und Schopenhauer. Rezeptionsphänomene in Wendezeiten / Hg. von in: M. Kopij, W. Kunicki. Leipzig, 2006. S. 47–80.

²⁰ О сложности совмещения этих двух перспектив см.: Tugendhat E. Anthropologie statt Metaphysik. München, 2010. S. 16 ff.

²¹ Die Stufen des Organischen, S. 419 (Ступени органического. С. 292).

²² Die Stufen des Organischen. S. 419.

²³ Ницше Ф. К генеалогии морали, II, 16 // Ницше Ф. ПСС. Т. 5. С. 300 слл.

оппозиции активного и пассивного нигилизма²⁴). Согласно Плеснеру, человек благодаря осознанию своей «ничтожности» приходит к идее «покоящегося в себе необходимого бытия, абсолюта или Бога»²⁵, однако сознание этого «лишено непоколебимой достоверности»²⁶, поскольку эксцентричность препятствует любому однозначному знанию о действительности. Таким образом, у Плеснера, как и у Ницше, проблематика нигилизма находится в тесной связи с вопросом о легитимности абсолютной истины.

В поисках определенности человек может совершить «прыжок в веру», чтобы тем самым обрести «предельную связь и включенность, место <...> жизни и смерти, укрытость, примирение с судьбой»²⁷. На основании этого аргумента Плеснер выдвигает тезис об «абсолютной вражде» религии и культуры, безусловной веры и созидательности человеческого духа. Иными словами, он фактически опирается на ницшевскую критику христианской религии как опасности для созидательной природы «свободных духом людей», выраженную, в частности, в оппозиции стимулирующего творчество политеизма и монотеизма, ориентирующегося на единственную, абсолютную истину и идеал²⁸. Аргументируя в пользу «сущностной корреляции» между эксцентрической позицией человека и Богом как абсолютом, составляющим «единственный противовес эксцентричности»²⁹, Плеснер считает человеческое сомнение в существовании бога и в единстве мира необходимым элементом человеческой жизни. Впрочем, вопрос о том, в какой степени позицию Плеснера можно понимать как мягкую форму ницшевской критики религии и абсолютной истины, требует более глубокого анализа.

1.3. «Бездонность» человека

В «Ступенях органического», а также в работе «Власть и человеческая природа», Плеснер продолжает идею Ницше о человеке как

²⁴ Ницше Ф. Черновики и наброски 1885–1887, 9[35] (осень 1887) // ПСС. Т. 12. С. 322 слл.

²⁵ Plessner H. Die Stufen des Organischen. S. 419 f. (Ступени органического. С. 292).

²⁶ Die Stufen des Organischen. S. 419 f. (Ступени органического. С. 292).

²⁷ Die Stufen des Organischen. S. 420 (Ступени органического. С. 292).

²⁸ См.: Ницше Ф. Веселая наука, 143 // ПСС. Т. 3. С. 448 сл.

²⁹ Die Stufen des Organischen. S. 424 f. (Ступени органического. С. 295.)

«еще не установленном животном»³⁰, т. е. существе, находящемся в становлении³¹, способном приспособливаться к различным обстоятельствам, ставящем своей задачей экспериментально проверять границы собственных возможностей. Как и для Ницше, для Плеснера человек представляет собой «открытый вопрос». Осознав эту свою особенность, человек должен осознать и всю «полноту возможностей, которые он благодаря этому приобретает», но также понимать и то, что некоторых возможностей он тем самым, напротив, лишается³². Эти тезисы лежат у истоков дополнительного, четвертого антропологического закона Плеснера: принципа человеческой бездонности как одного из важнейших средств преодоления трансцендентального метода. Принцип бездонности, предполагающий описание человека как проекта, который никогда не может быть завершен, принадлежит наряду с законом «эксцентрической позициональности» к отличительным признакам человеческого существа, упоминаемым в работах Плеснера.

Ориентированность плеснеровской антропологии на будущее, т. е. на постоянное исследование себя и переосмысление собственной позиции в мире, объединяет ее с ницшевской антропологией. Однако на возникающий в этой связи вопрос о том, существует ли более глубокая и масштабная связь плеснеровских отличительных признаков человека с выбранными Ницше «кандидатами» на эту роль (смехом, плачем, изменчивостью, способностью лгать, возможностью давать обещания и т. д.), нельзя ответить односложно. С одной стороны, очевидны уже упомянутые методологические различия между Ницше и Плеснером. С другой стороны, плеснеровский феноменологический анализ в работе «Смех и плач» выявляет очевидные тематические параллели с ницшевским анализом невербальных форм коммуникации, подробно рассмотреть которые можно было бы в рамках отдельного исследования.

³⁰ Ср. Ницше Ф. По ту сторону добра и зла, 62 // ПСС. Т. 5. С. 74.

³¹ Ницше Ф. Черновики и наброски 1882–1884, 11[44] (весна–лето 1881) // ПСС. Т. 10. С. 427.

³² Plessner H. Macht und menschliche Natur // Plessner H. Gesammelte Schriften: In 10 Bd. Bd. V. Frankfurt am Main, 1981. S. 188. См. также: Krüger H.-P. Die säkulare Fraglichkeit des Menschen im globalen Hochkapitalismus // Können wir der Geschichte entkommen? Geschichtsphilosophie am Beginn des 21. Jahrhunderts / Hg. von Chr. Schmidt. Frankfurt am Main/New York, 2013. S. 153 f.

2. Сообщество и общество

В России Плеснер пока известен в первую очередь своими работами по философской антропологии (в основном благодаря русскому переводу «Ступеней»³³), причем эти работы рассматриваются лишь в историко-философском контексте: речь идет о роли Плеснера как сооснователя школы, а не о возможностях использовать его теорию в качестве базы для решения современных проблем философской антропологии³⁴. Однако ничуть не менее интересными и продуктивными, в т. ч. в свете современных проблем, представляются работы Плеснера, посвященные социальной тематике, – в первую очередь, «Границы сообщества: Критика социального радикализма» (1924) и «Запоздавшая нация» (1935/1959). Мы остановимся на первой из этих работ, поскольку именно на ее примере лучше всего заметна двойственность отношения Плеснера к Ницше³⁵.

Ницше и Плеснер уделяют большое внимание проблеме границы индивида по отношению к другим в связи с потенциальной опасностью потери личностных черт в структурах общественных связей. Именно эту проблему имеет в виду Ницше, вводя в оборот новое по-

³³ Помимо «Ступеней» я имею в виду работу «Власть и человеческая природа» (1931), представляющую собой расширение антропологических тезисов Плеснера на политическую сферу, а также «Смех и плач. Исследование границ человеческого поведения» (1941) – образцовое исследование неязыковых форм коммуникации. Достойны особого упоминания и несколько малых работ Плеснера, например его лекция «Задача философской антропологии», прочитанная в университете Гронингена в 1936 году, и статья «Ценность высказывания философской антропологии» (1973), в которой содержится любопытный разбор «Бытия и времени» Хайдеггера, в т. ч. понятия экзистенции и смысла бытия из «жизненной» перспективы.

³⁴ Наиболее важные исследования в этом направлении проводят Ханс-Петер Крюгер и Йоахим Фишер.

³⁵ В «Запоздавшей нации» Ницше предстает скорее в отрицательном свете (как противник общечеловечности и наивный критик половинчатого нигилизма религиозной веры), что, вероятно всего, было вызвано сразу несколькими биографическими и историческими обстоятельствами: вынужденной эмиграцией Плеснера, начавшимся уже с конца 1920 годов сближением сестры Ницше, управлявшей его архивом, с нацистами, а также использованием Ницше в работах нацистских философов (например, Альфреда Боймлера). Вопрос о том, поменял ли Плеснер свое мнение о Ницше к моменту выхода нового издания «Запоздавшей нации» в 1959 году, требует отдельного рассмотрения, выходящего за рамки нашей статьи.

нятие «*dividuum*» в «Человеческом, слишком человеческом»³⁶. Однако ницшевское понимание коммуникативной дистанции обусловлено его критически-скептическим отношением к традиционной коммуникации, лишаящей нас индивидуальности посредством обобщающего языка сознания³⁷, и выбором в пользу ее эстетической и метафорической формы. Плеснеровская интерпретация, напротив, исходит из необходимости компромисса между человеческой бездонностью, самозащитой и принятыми формами общественной коммуникации. Опираясь соответствующими философской триаде «тело – дух – душа» понятиями *кровного*, националистически ориентированного сообщества, социалистически окрашенного, основанного на кооперации и вере в общий идеал *предметного* сообщества и общества, Плеснер во многих пунктах использует аргументы Ницше или модифицирует их.

2.1. Мораль господ и мораль сообщества. (Не-)сообщаемость ценностей

Одной из центральных тем «Границ сообщества», составляющей основной элемент общественной теории Плеснера³⁸, является преодоление разрыва между личностными и общественными ценностями. Отправной точкой его аргументации служит критика важного для Ницше понятия морали господ. Ницшевская борьба с традиционной системой ценностей в глазах Плеснера выглядит «последним средством войны и отчаянной попыткой спасти людей благородного сословия, обладающих властью»³⁹. Фактически Плеснер трактует отход Ницше от христианской морали и его стремление тем самым преодолеть проявления «нечистой совести» как радикальную попытку, в конечном итоге приводящую к устранению понятия совести как такового.

³⁶ Ницше Ф. Человеческое, слишком человеческое, I, 57 // Ницше Ф. ПСС. Т. 2: «В качестве существа морального человек ведет себя не как *individuum*, а как *dividuum*».

³⁷ Ницше Ф. Веселая наука, 354 // Ницше Ф. ПСС. Т. 3. С. 540 слл.

³⁸ Центральным связующим звеном между Плеснером и Ницше в этом контексте служит труд немецкого социолога Фердинанда Тённиса «Сообщество и общество». Кратко о роли сообщества у Ницше и Тённиса см. *Solms-Laubach F. Nietzsche and Early German and Austrian Sociology*. Berlin, 2007. S. 157 ff. В предисловии к «Границам сообщества» Плеснер прямо говорит о том, что выработанная Тённисом оппозиция сообщества и общества стала важнейшим импульсом к написанию его собственной работы.

³⁹ *Plessner H. Macht und menschliche Natur*. S. 29.

го⁴⁰. Утверждаемая Ницше необходимость отношений между господами и рабами в обществе⁴¹ с точки зрения Плеснера актуальна лишь для сообщества, а не для общества: «Сообщество без середины, господство без служения было бы невозможно себе представить»⁴².

С одной стороны, эта критика не достигает своей цели, поскольку Плеснер, подобно многим современным ему читателям Ницше, отождествляет имморализм с аморальностью и представляет философа сторонником витализма, защищающим односторонний биологизм, языческую трактовку морали (как «базис высших людей»⁴³) и «животную» природу человеческой воли к власти. С другой стороны, Плеснер очень точно понимает важнейшую мотивацию ницшевской критики в адрес морали сообщества, а именно опасность уничтожения индивидуальных границ⁴⁴, и делает ее предпосылкой собственного анализа этой проблемы. В этом отношении плеснеровская интерпретация оказывается более комплексной и глубокой, чем у Ницше, в работах которого отсутствует оппозиция сообщества и общества.

Интересующую Ницше проблему сообщаемости ценностей Плеснер помещает в контекст своего анализа общественности. Подобно Ницше, Плеснер утверждает, что «открытая система общения между свободными от взаимных обязательств людьми» не должна принуждать их к тому, чтобы разделять ценности друг с другом⁴⁵: «совместное формирование ценностей и предметов» не означает «включение в сообщество» (например в форме *Sachgemeinschaft*, сообщества, основанного на вере в общий идеал), если его цель лишь определение «порядка общения», а лежащие в основе этого общения ценности «не обязаны попадать в поле зрения отдельного человека»⁴⁶. Эта позиция близка ницшевскому пониманию коммуникации, рассматриваемой через призму морали: для Ницше одной из предпосылок успешной коммуникации, помимо нахождения на одном с собеседником аргументационном уровне, является отсутствие необходимости разделять собственные ценности с другим или другими⁴⁷.

⁴⁰ Plessner H. Macht und menschliche Natur. S. 29.

⁴¹ Ср.: Ницше Ф. По ту сторону добра и зла, 46. С. 60 сл.

⁴² Macht und menschliche Natur. S. 43.

⁴³ Macht und menschliche Natur. S. 30.

⁴⁴ Macht und menschliche Natur. S. 58.

⁴⁵ Macht und menschliche Natur. S. 95.

⁴⁶ Macht und menschliche Natur. S. 95.

⁴⁷ См. многочисленные упоминания об уровнях коммуникации в «Так говорил

2.2. Агональность. Общество как пространство игры. Роль маски

Важным аспектом общественной коммуникации, противопоставляемой Плеснером коммуникации в рамках сообщества, служит т.н. «дух танца», дающий человеку равновесие между ранящим его безразличием и опасной назойливостью⁴⁸. Нравственный закон духа танца – «игра и наблюдение за правилами игры, а не серьезность»⁴⁹. Необходимость элемента игры обусловлена агональным характером коммуникации в общественном пространстве. Подобно Ницше, отводившему агональности ключевую роль как в культурном плане (в «Рождении трагедии»), так и в узкоспециальном контексте коммуникации с Другим (в частности, в «Так говорил Заратустра»⁵⁰), Плеснер отмечает, что для самозащиты индивидуум нуждается в форме, «ирреальной компенсации», «своего рода доспехах, в которых он может выступить на поле битвы общности»⁵¹. Отказ от компенсации был бы «чересчур смелой мерой», возможной лишь для немногих, так что для большинства остается лишь один путь: выбрать для себя определенную роль в общественном пространстве и следовать правилам игры⁵². Иными словами, Ницше и Плеснер указывают на необходимость объективации человека в коммуникации – объективации посредством маски. Согласно Плеснеру, маска делает человека «до определенной степени невидимым», не давая ему полностью исчезнуть как личность⁵³. Тот же эффект маски важен и для Ницше: с одной стороны, маска абсолютно необходима для сохранения глубины личности⁵⁴; с другой стороны, необходимо избегать опасности самому стать маской и тем самым потерять собственную идентичность⁵⁵. В

Заратустра».

⁴⁸ Plessner H. Macht und menschliche Natur. S. 80.

⁴⁹ Macht und menschliche Natur. S. 80.

⁵⁰ Ницше Ф. Так говорил Заратустра, I, О друге // Ницше Ф. ПСС. Т. 4. С. 58 слл.

⁵¹ Macht und menschliche Natur. S. 82.

⁵² Macht und menschliche Natur. S. 82.

⁵³ Macht und menschliche Natur. S. 82.

⁵⁴ См. Ницше Ф. По ту сторону добра и зла, 40 // ПСС. Т. 5. С. 53: «Всякий глубокий ум нуждается в маске, – более того, вокруг всякого глубокого ума постепенно вырастает маска».

⁵⁵ Ср. ницшевское выражение «маска без осознания маски» в Ницше Ф. Черновики и наброски 1882–1884, 1[20] (июль–август 1882) // Ницше Ф. ПСС. Т. 10. С. 15. См. также критику волшебника в адрес Заратустры в Ницше Ф. Так го-

этом свете борьба Плеснера с серьезностью коммуникации и лежащими в ее основе ценностями выглядит продолжением борьбы Ницше с духом тяжести, не способным распознать собственную уникальность под гнетом общественных ценностей⁵⁶.

2.3. Коммуникация и пафос дистанции

Плеснеровская картина общества, живущего «духом игры»⁵⁷ основана на дистанции как предпосылке свободы человеческих поступков. Дистанция по отношению к самому себе (Плеснер называет ее «Distanzierung im Geiste») дает человеку возможность достичь своеобразного «согласия между физически-витальной страстью к игре и диалектической динамикой психического»⁵⁸. Таким образом, она защищает нас от опасностей дуализма тела и души, поскольку позволяет испытывать удовольствие в единстве «тела, души и духа».

Дистанция вовне «не может быть ли слишком большой, ни чересчур малой»⁵⁹. Существовая благодаря маске и приводя к возникновению своего рода «нимба» в общественной коммуникации, она препятствует разложению личности. Так возникает динамическая двойственность, дарующая человеку «одновременно пространство и притягательность, маску и лицо», стремление к прикосновению и запрет на него, «noli me tangere»⁶⁰. Другими словами, у Плеснера понятие дистанции, отчасти предвосхищающее проблематику эксцентричности человека, привязано к тому же этически-эстетическому контексту критики дуализма тела и души, что и у Ницше⁶¹. Важное отличие заключается в том, что в философии Ницше дистанция по отношению к самому себе является предпосылкой самопреодоления, доступного лишь аристократии духа. И хотя ницшевский «пафос дис-

ворил Заратустра, IV, Чародей // ПСС. Т. 4. С. 254 слл.

⁵⁶ Ср. Ницше Ф. Так говорил Заратустра, III, О духе тяжести. С. 197 слл., а также Brusotti M. Die Leidenschaft der Erkenntnis: Philosophie und ästhetische Lebensgestaltung bei Nietzsche von Morgenröthe bis Also sprach Zarathustra. Berlin, 1997. S. 582 ff.

⁵⁷ Plessner H. Macht und menschliche Natur. S. 94.

⁵⁸ Macht und menschliche Natur. S. 94.

⁵⁹ Macht und menschliche Natur. S. 83.

⁶⁰ Macht und menschliche Natur. S. 84 f.

⁶¹ Ср., в частности, 257-й афоризм «По ту сторону добра и зла», в котором Ницше упоминает о постоянной необходимости увеличения дистанции «в самой душе», см. Ницше Ф. По ту сторону добра и зла, 40. С. 191 сл.

танции» также подразумевает двойное дистанцирование, направленное вовне и внутрь (как средство борьбы с самим собой и с Другим и лечебное средство, защищающее индивида от коммуникативного недопонимания), речь у Ницше идет не только об игровом (или артистическом) и агональном элементе, но и о самовоспитании, о жесткости по отношению к себе, помогающей нам осознать необходимость страдания. Детальный анализ указанных сходств и отличий, отчасти обесценивающих критику Плеснера в адрес ницшевской моральной оппозиции и радикального аристократизма, позволил бы включить аргументацию Ницше в контекст актуального обсуждения «коммуникативной холодности» у Плеснера⁶², а также в антропологические и социальные дебаты вокруг знаменитой лумановской оппозиции человека (как психической системы) и личности (как системы социальной).

Не стремясь охватить все возможные связи между Ницше и Плеснером, мы, тем не менее, наметили несколько продуктивных направлений, в которых может продвигаться дальнейший анализ этой темы. Общими рамками для такого анализа могли бы стать вопросы о влиянии Ницше на философскую антропологию XX века (как в узком смысле университетской дисциплины, так и в значительно более широком смысле философского течения и метода), о тематической и методологической связи между социальными и антропологическими работами у Плеснера, а также о возможности связать ключевые идеи Ницше с современной программой философской антропологии. Результатом анализа должно стать не только более глубокое понимание истории философской антропологии, но и прояснение особенностей ее современных задач, затрагивающих проблемы широкого спектра наук – от биологии и психологии до социологии и политологии.

⁶² Речь идет о тезисе Гельмута Летена, согласно которому Плеснер понимает коммуникацию как своего рода войну между индивидами, считая холодную дистанцию защитной мерой, совершенно необходимой для существования в обществе: *Lethen H. Verhaltenslehren der Kälte. Lebensversuche zwischen den Kriegen. Frankfurt am Main, 1994. S. 75 ff.* Детальную критику позиции Летена см. в *Fischer J. Panzer oder Maske: ‚Verhaltenslehre der Kälte‘ oder Sozialtheorie der ‚Grenze‘ // Plessners “Grenzen der Gemeinschaft”: Eine Debatte / Hg. von W. Eßbach, J. Fischer, H. Lethen, Helmut, 2002. S. 80–102.*

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

Ницше Ф. Полное собрание сочинений: В 13 т. Т. 2: Человеческое, слишком человеческое. М.: Культурная революция, 2011.

Ницше Ф. Полное собрание соч.: В 13 т. Т. 3: Утренняя заря. Веселая наука. М.: Культурная революция, 2014.

Ницше Ф. Полное собрание соч.: В 13 т. Т. 4: Так говорил Заратустра. М.: Культурная революция, 2007.

Ницше Ф. Полное собрание соч.: В 13 т. Т. 5: По ту сторону добра и зла. К генеалогии морали. Случай «Вагнер». М.: Культурная революция, 2012.

Ницше Ф. Полное собрание соч.: В 13 т. Т. 10: Черновики и наброски 1882–1884 гг. М.: Культурная революция, 2013.

Ницше Ф. Полное собрание соч.: В 13 т. Т. 12: Черновики и наброски 1885–1887 гг. М.: Культурная революция, 2005.

Плеснер Г. Ступени органического и человек: Введение в философскую антропологию / Пер. с нем. и авт. послесл. А.Г. Гаджикурбанов. М.: РОССПЭН, 2004.

Тённис Ф. Общность и общество: Основные понятия чистой социологии / Пер. с нем. Д.В. Складнева. СПб: Владимир Даль, 2002.

Adolphi R. Gemeinschafts-Pathos und individualistische Fluchten. Der ‚Geist der Nietzsche-Zeit‘ und seine Kritik bei Helmuth Plessner // Nietzsche und Schopenhauer. Rezeptionsphänomene in Wendezeiten / Hg. von in: M. Kopyj, W. Kunicki. Leipzig: Leipziger Universitätsverlag, 2006. S. 47–80.

Bialas W. Politischer Humanismus und Verspätete Nation. Helmuth Plessners Auseinandersetzung mit Deutschland und dem Nationalsozialismus. Göttingen: Vandenhoeck&Ruprecht, 2011.

Brusotti M. Die Leidenschaft der Erkenntnis: Philosophie und ästhetische Lebensgestaltung bei Nietzsche von Morgenröthe bis Also sprach Zarathustra. Berlin: De Gruyter, 1997.

Ehrl G. Helmuth Plessners Grenzen der Gemeinschaft als Gesellschaftskritik gelesen // Dialektik: Zeitschrift für Kulturphilosophie. 2004. Bd. 2. S. 89–115.

Eßbach W. Der Mittelpunkt außerhalb. Helmuth Plessners Philosophische Anthropologie // Der Prozeß der Geistesgeschichte / Hg. von G. Dux, U. Wenzel. Frankfurt am Main: Suhrkamp/Insel, 1994. S. 15–44.

Eßbach W. Die exzentrische Position des Menschen // Freiburger Universitätsblätter. Anthropologie als Natur- und Kunstgeschichte des Menschen. 1998. Nr. 139. S. 143–151.

Fischer J. Panzer oder Maske: ‚Verhaltenslehre der Kälte‘ oder Sozialtheorie der ‚Grenze‘ // Plessners “Grenzen der Gemeinschaft”: Eine Debatte / Hg. von W. Eßbach, J. Fischer, H. Lethen, Helmut. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2002. S. 80–102.

Fischer J. Philosophische Anthropologie – eine Denkrichtung des 20. Jahrhunderts. Freiburg/München: Karl Alber, 2008.

Fischer J. Soziologie aus der Perspektive der philosophischen Anthropologie // Der Mensch – nach Rücksprache mit der Soziologie / Hg. von M. Korsten, M. Kaupert. Frankfurt am Main: Campus, 2013. S. 33–60.

Häußling R. Nietzsche und die Soziologie. Würzburg: Königshausen&Neumann, 2000.

Haucke K. Das liberale Ethos der Würde: Eine systematische orientierte Problemgeschichte zu Helmuth Plessners Begriff menschlicher Würde in den Grenzen der Gemeinschaft. Würzburg: Königshausen&Neumann, 2003.

Holz H.H. Helmuth Plessner und das Konzept einer dialektischen Anthropologie. Bielefeld: Transcript, 2003.

Krüger H.-P. Die säkulare Fraglichkeit des Menschen im globalen Hochkapitalismus // Können wir der Geschichte entkommen? Geschichtsphilosophie am Beginn des 21. Jahrhunderts / Hg. von Chr. Schmidt, Frankfurt am Main/New York: Campus, 2013. S. 150–180.

Lethen H. Verhaltenslehren der Kälte. Lebensversuche zwischen den Kriegen. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1994.

Nietzsche F. Werke: Kritische Gesamtausgabe / Hg. von G. Colli, M. Montinari et al. Berlin; New York: De Gruyter, 1967 ff.

Pietrowicz S. Helmuth Plessner. Genese und System seines philosophisch-anthropologischen Denkens. Freiburg/München: Karl Alber, 1992.

Plessner H. Gesammelte Schriften in 10 Bänden. Bd. IV: Die Stufen des Organischen und der Mensch / Hg. von G. Dux, O. Marquard, E. Ströker. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1981.

Plessner H. Gesammelte Schriften in 10 Bänden. Bd. V: Macht und menschliche Natur / Hg. von G. Dux, O. Marquard, E. Ströker. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1981.

Plessner H. Die verspätete Nation: Über die politische Verfügbarkeit des deutschen Geistes. Stuttgart: Kohlhammer, 1959.

Plessner H. Gesammelte Schriften in 10 Bänden / Hg. von G. Dux, O. Marquard, E. Ströker. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1980–1985.

Redeker H. Helmuth Plessner oder Die verkörperte Philosophie. Berlin: Duncker&Humblot, 1993.

Richardson J. Nietzsche's New Darwinism. Oxford: Oxford University Press, 2004.

Schacht R. Nietzsche and Philosophical Anthropology // A Companion to Nietzsche / Ed. by K. Ansell Pearson. Oxford: Wiley-Blackwell, 2006. P. 115–32.

Solms-Laubach F. Nietzsche and Early German and Austrian Sociology. Berlin: De Gruyter, 2007.

Sorgner S.L. Menschenwürde nach Nietzsche: Die Geschichte eines Begriffs. Darmstadt: WBG, 2010.

Tugendhat E. Anthropologie statt Metaphysik. München: C.H. Beck, 2010.

Zittel K. Das ästhetische Kalkül von Friedrich Nietzsches ‚Also sprach Zarathustra‘. Würzburg: Königshausen&Neumann, 2000.

Zhavoronkov Alexey

PhD in Philosophy and Philology, Visiting Assistant Professor at the Potsdam University, Am Neuen Palais 10, 14469 Potsdam, Germany.. E-mail: outdoors@yandex.ru.

**Limits of Man and Limits of Society: F. Nietzsche's Anthropology
and Its Influence on Helmuth Plessner**

Summary: The paper examines some previously unexplored influences of Nietzsche's anthropological ideas on the philosophy of Helmuth Plessner (in his works "The Limits of Community", "Levels of the Organic and Man" and "Power and the Human Nature") in the context of a more general problem of the reception of Nietzsche's ideas in Philosophical Anthropology of the 20th century. The main focus is on Plessner's three anthropological laws, on his interpretation of human-specific differences and on the problem of limits and functioning of society. It will be demonstrated that there is a common link between the natural and the social dimension of Nietzsche's anthropology and Plessner's anthropological and social ideas, despite Plessner's critical attitude towards the social aspects of Nietzsche's philosophy.

Keywords: F. Nietzsche, H. Plessner, philosophical anthropology, limit, human/animal difference, agonality, mask, community, society.

Мишурин А.Н.

кандидат политических наук, младший научный сотрудник Института философии Российской академии наук, сектор истории политической философии; Россия, 119019, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1. E-mail: personnalite@mail.ru.

Благочестие и благонадежность как добродетели философа: Лео Штраус и его анализ «Евтифрона»

Аннотация: Предметом статьи является исследование вопроса о благочестии философа, изложенного в работе американского политического мыслителя Лео Штрауса «О “Евтифроне”». Работа Штрауса посвящена исследованию проблемы благочестия, представленной в диалоге Платона «Евтифрон». В ней Штраус последовательно разбирает различные аспекты диалога: его место в платоновском корпусе, сюжет, персонажей, аргументацию, основные выводы. Как представляется, для Штрауса решающей характеристикой диалога оказывается его особая структура, связанная с фигурой прорицателя и отцеобвинителя Евтифрона, способного приблизиться к особому – отличному от общепринятого – и потому опасному определению благочестия; а также следующая из этого факта реакция Сократа, старающегося увести Евтифрона прочь от его взглядов. Предложенный анализ данной работы трехчастен: сначала автор пытается ответить на вопрос, что такое благочестие, затем обращается к вопросу о благочестии Сократа и затем переходит к решению вопроса о том, был ли виновен Сократ в нечестии и развращении молодежи, за что был осужден.

Ключевые слова: Сократ, Платон, Лео Штраус, классическая политическая философия, благочестие, нечестие, проблема Сократа, «Евтифрон».

Американский политический философ консервативного толка Лео Штраус (1899–1973) известен своими работами по классической политической философии¹. Начав академическую карьеру с исследований «Богословско-политического трактата» Б. Спинозы², Штраус постепенно двигался к истокам философии: от Спинозы к Маймониду, от Маймонида к Аль-Фараби, от Фараби к Платону, а затем

¹ Краткую биографию Лео Штрауса см.: *Мишурин А.Н.* Лео Штраус и «Проблема Сократа» // Историко-философский ежегодник 2013. М., 2013. С. 205–213.

² *Strauss L.* Spinoza's critique of religion. Chicago, 1997.

Ксенонфону и Фукидиду. Но наибольшее количество работ Штраус посвятил исследованию трудов Платона как краеугольной фигуры политической философии, стараясь последовательно разобрать все его основные диалоги.

Наследие Штрауса, посвященное изучению философии Платона, можно разделить на две условные части. В первую войдут изданные при жизни статьи, например, статьи «Об “Апологии Сократа” и “Критоне” Платона»³, «О “Евтидеме”»⁴, «О “Миносе”»⁵ и т. д. Во вторую же войдут труды, изданные посмертно. Среди них законченная автором перед смертью книга «Аргументация и сюжет “Законов” Платона»⁶, полная расшифровка курса лекций «О “Пире” Платона»⁷, лекция «Проблема Сократа»⁸ и т. д. Статья Лео Штрауса «О “Евтифроне”» также принадлежит ко второй группе его работ.

Текст «О “Евтифроне”» представляет собой печатную запись лекции, скорее всего, сделанную, а затем вручную исправленную кем-то из его помощников и содержащую лишь несколько незначительных пометок самого Штрауса. Оригинал статьи был передан дочерью философа Дженни Штраус германскому исследователю его творчества Хайнриху Майеру⁹ для перевода и издания на немецком языке. Позднее Майер поделился им с американскими коллегами, тем самым сделав работу доступной для более широкой аудитории.

Итак, «О “Евтифроне”» – это не просто подготовленная для научного журнала статья, это в первую очередь лекция. Посвящена она одному из ранних диалогов Платона, основной темой которого является благочестие. Лекцию можно разделить на несколько частей, тем самым составив ее план. Штраус начинает с введения, посвященного неполноценному характеру познания сущности благочестия в диалоге. «Через “Евтифрона”», – говорит Штраус – мы получаем «полу-

³ *Strauss L.* On Plato’s “Apology of Socrates” and “Cryto” // *Strauss L.* Studies in Platonic political philosophy. Chicago, 1983. P. 38–66.

⁴ *Strauss L.* On the “Euthydemus” // *Strauss L.* Studies in Platonic political philosophy. P. 67–88.

⁵ *Штраус Л.* О «Миносе» / Пер. с англ. А.Н. Мишурина // *Философия и культура*. 2015. № 6. С. 853–860.

⁶ *Strauss L.* The argument and the action of Plato’s “Laws”. Chicago, 1975.

⁷ *Strauss L.* On Plato’s “Symposium”. Chicago, 2001.

⁸ *Штраус Л.* Проблема Сократа / Пер. с англ. А.Н. Мишурина // *Историко-философский ежегодник* 2013. С. 214–232.

⁹ См. *Майер Х.* Карл Шмитт, Лео Штраус и понятие политического. О диалоге отсутствующих / Пер. с нем. Ю.Ю. Коринца. М., 2012.

правду», полуправдивое представление о благочестии вообще и о благочестии Сократа, в частности. За введением следует первая часть анализа диалога, посвященная постановке проблемы отношения благочестия и философии. Вторая, самая большая часть лекции начинается с призыва «к более тщательному анализу “Евтифрона”». Каждую ее составляющую Штраус четко отделяет от предыдущей с помощью подобной фразы. В этой части последовательно разбираются 1) место диалога в платоновском корпусе; 2) условия беседы (со слов «давайте обратимся к рассмотрению условий»); 3) сущность благочестия Евтифрона (со слов «теперь мы должны попытаться определить суть его (Евтифрона)... положения»); 4) сущность благочестия Сократа (со слов «мы должны двинуться... к Сократу»); 5) двухчастное – серьезное и несерьезное – рассуждение о сути ортодоксальных взглядов на благочестие – благочестие οἱ πολλοί (со слов «давайте обратимся к моменту, когда Евтифрон невольно сходит с верного пути»). Затем следует третья часть анализа, объясняющая уникальность «Евтифрона» по сравнению с другими диалогами Платона. Далее – заключение, ясно коррелирующее с введением. Наконец, в отрывке, идущем после заключения, Штраус говорит о «несерьезности» всего представленного рассуждения.

Данный вариант плана позволяет выделить некоторые особенности этой работы. Во-первых, искаженный характер анализа: Штраус прямо говорит о «несерьезности» данной работы; о том, что внутри нее мы должны обнаружить немало шуток – намеренных преувеличений; да и сама она должна быть шуточной, должна порождать несерьезное к себе отношение. Иными словами, читатель не должен верить Штраусу на слово. Во-вторых, в центр основной части своей работы Штраус ставит определение благочестия, данное Евтифроном, а не определение Сократа или большинства¹⁰. Наконец, раз, по мнению Штрауса, особое положение «Евтифрона» среди работ платоновского корпуса достигается его поставленной «с ног на голову» композицией, и раз сам Штраус следует этому приему, сначала обсуждая благочестие Евтифрона, а не большинства, – то, возможно, сам смысл работы может оказаться перевернутым. Иными словами, Штраус призывает читателя быть максимально осторожным при обращении с благочестием – этим «самым серьезным предметом на свете».

¹⁰ О важности этого положения см.: *Strauss L. On Plato's "Symposium"*. P. 47.

Как Штраус ищет определение благочестия? Связывая последнее с философией, он говорит: «философский вопрос состоит в том, является ли благочестие добродетелью». А так как философ и есть добродетельный человек, то «если он благочестив, благочестие – это добродетель». При этом речь пока идет о благочестии в общепринятом смысле этого слова – поклонении (а значит и повиновении) богам в соответствии с обычаями предков. Позднее Штраус утверждает, что «благочестие должно быть частью... справедливости, должно быть частью повиновения закону». Это, на первый взгляд, простое рассуждение об общепринятых определениях имеет далеко идущие следствия. Ведь если Сократ не благочестив, то он оказывается и несправедлив. А это, в свою очередь, будет означать, что для Платона не только благочестие, но и справедливость не является добродетелью, раз они не присущи философу. Но Штраус ясно говорит: «Сократ действительно не верит в богов города». А раз так, то «как же мог он тогда им поклоняться», т. е. как он мог быть благочестив в общепринятом смысле этого слова? Обратимся к началу работы.

Штраус начинает свое рассуждение о благочестии Сократа, преобразуя первую половину первой части обвинения – об отрицании богов города – в обвинение в невежестве относительно божественного. В этом он следует за Платоном, используя три утверждения Сократа, взятые им из «Апологии» и «Федона». Первое: «нет никого мудрее Сократа»¹¹. Второе: «я знаю, что ничего не знаю»¹². Третье: «знание – это добродетель»¹³. Если Сократ знает только то, что он ничего не знает, тогда он понимает: ему не ведомо, что такое благочестие. И, так как благочестие – это добродетель, а добродетель – это знание, то Сократ не может быть благочестив¹⁴. Но если – и это подчеркивает Штраус – «остальные едва ли смогли бы превзойти Сократа мудростью», то никто не мог знать, что такое благочестие и потому быть благочестивым. Именно незнание создает среди свободных людей ситуацию «свободных равных» – равных в своем невежестве. То есть всеобщее незнание относительно того, что относится к чело-

¹¹ Платон. Апология Сократа, 21а. Ср. как Сократ преобразует первичное утверждение пифии «нет никого мудрее» (21а) Сократа в свое собственное утверждение «я мудрее всех» (21b).

¹² Платон. Апология Сократа, 21d и вариации того же утверждения в 23b и 29b.

¹³ Платон. Федон, 83е.

¹⁴ И более того – он вообще не может быть добродетелен. Если конечно добродетель не является знанием незнания.

веческому (в том числе и вопрос о богах) рождает конвенцию – широкое согласие, демократию. Если бы знание о богах существовало, как существует знание о здоровье или физической силе¹⁵, то не было бы нужды в конвенции и равенстве. Достаточно было бы знающего. Но такого знания нет. Вот почему общество полагается на «истории предков», на мифы. И чем старше эти мифы, чем они архаичнее, тем более истинными они считаются. Но Сократ отвергает эти истории именно потому, что они архаичны – в них боги сражаются друг с другом, отцы поедают своих детей, а дети оскопляют и заточают отцов, братья и сестры сходятся в браке и процветает супружеская измена. Сократ не может быть лоялен таким богам, и это, в свою очередь, означает, что он не может быть лоялен к традиции, к конвенции, к прошлому вообще и своему прошлому, в частности. Вот почему Штраус, обращая внимание на данную проблему, говорит: «Сомнительным остается и характер его (Сократа) отношения к предкам или родителям». Так вопрос о благочестии, как и вопрос о справедливости в целом, становится вопросом о благонадежности; то есть вопросом о повиновении установленным обществом нормам (поклонение и следование богам, идеологии, «ценностям» и т. д.). В этом смысле преступник не тот, кто нарушает установленный закон, но тот, на кого общество не считает возможным положиться в решающий момент¹⁶. Тот, кто не станет во время процветания подчиняться самым безумным, но безвредным общественным нормам – диссидент, оппозиционер, негражданин или философ – тем более не станет подчиняться безумным и опасным нормам во время общественного упадка.

Чтобы доказать этот тезис, Штраус обращается к сравнению двух действующих лиц диалога: отклоняющегося от нормы, но благонадежного Евтифрона с отклоняющимся от нормы, но неблагонадежным Сократом. От Штрауса читатель узнает, что Евтифрон – это «карикатура на Сократа», он «выходит за рамки обычных искусств и добродетелей», двигаясь в противоположную сторону от нормы, нежели Сократ. Иными словами, Евтифрон – это диалектическая противоположность Сократа. И потому при их сравнении мы можем

¹⁵ Платон. Критон, 47b.

¹⁶ Первым, приговоренным по обвинению в нечестии, был негражданин – Протагор. Причем предметом обвинения была его книга «О богах». См.: Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях великих философов. IX, 8, 51–52.

ожидать от автора использования диалектического приема. Суть этого приема будет состоять в том, что при сравнении Штраус будет называть все интересующие его качества на примере Евтифрона, но не обязательно будет называть их противоположности – на примере Сократа¹⁷. Это позволит ему избежать эксплицитной оценки Сократа и в то же время ясно продемонстрирует его отношение. Любое сравнение различий имеет под собой общее основание. В случае Сократа и Евтифрона таким общим основанием, по мнению Штрауса, является искусство прорицания: и Евтифрон, и Сократ – прорицатели. Штраус говорит: люди – большинство – «считают его (Евтифрона) безвредным». Он ничего не говорит об отношении большинства к Сократу. Это заставляет подозревать, что Штраус не хочет открыто заявить о том, что большинство считает Сократа опасным. Данную мысль автор поясняет следующим образом: «Евтифрон, – говорит Штраус, – безвреден в границах собственного знания... Но если само это знание заставит его причинять зло людям, то он ни на мгновение не станет колебаться». Евтифрон обвиняет собственного отца. Сократ же, наоборот, «не стал бы никого ни в чем обвинять». Получается, что Сократ, будучи противоположностью Евтифрона, безвреден для конкретных людей, но опасен «в границах собственного знания». Иными словами, Сократ опасен не для своего ближайшего окружения, но для всего общества. Отказ от веры в богов города, отказ от конвенции в пользу знания означает переход от демократии к монархии, от общества «свободных равных» – к правлению знающего. Евтифрон «уверен, что только познавший божественное... может быть благочестив». Сократ, как показывает Штраус, напротив, считает, что познавший божественное в принципе не может быть благочестив, ибо «боги не благочестивы». Сократ – «приземленный», его интересует только человеческое. Евтифрон «витает в облаках», его заботит только божественное. Евтифрон «скрывает свою мудрость», но «не скрывает своих претензий на звание мудреца». Сократ, напротив, не желает именоваться «мудрецом»¹⁸, но не скрывает своей мудрости¹⁹. Наконец, Евтифрон занимает официальную должность прорицателя, Сократ же прорицает «любительски».

¹⁷ Философ Штраус, следуя за Платоном вынужден открыто говорить об отце философии только хорошее, см.: *Платон*. Протагор, 345e–346c.

¹⁸ *Платон*. Апология Сократа, 18b. О занятиях Сократа софистикой, которые он отрицает в Апологии, см.: *Платон*. Федон, 96a.

¹⁹ *Платон*. Апология Сократа, 21b–23a.

Почему же, противопоставив Евтифрона Сократу, Штраус, тем не менее, говорит, что первый находится между большинством и Сократом, хотя из данного ранее описания представляется, что это большинство находится между ними? Иначе говоря, почему при всех своих качествах Евтифрон ближе к Сократу, чем к большинству? Все дело в определении «подлинного» благочестия. Вслед за Платоном Штраус разбирает три определения благочестия. При этом первое определение, передающее нам взгляд Евтифрона, кажется, и есть та самая «раздражающая полуправда», о которой Штраус говорит в начале лекции. Следуя мысли автора, существует, как минимум, два вида «полуправды»: общепринятая и раздражающая. В диалоге Сократ последовательно ведет Евтифрона от непопулярных воззрений на благочестие к популярным через то, что можно было бы назвать его оригинальным взглядом. Ибо невозможно перейти от одного полюса ошибочных представлений к другому, не пройдя через центр, который находится дальше всего от лжи и, следовательно, ближе всего если не к истинному, то хотя бы к умеренному представлению²⁰.

Штраус интерпретирует две полярные полуправды следующим образом. Взгляд Евтифрона – первое определение благочестия в диалоге: благочестиво поступать, как поступают боги. Взгляд большинства – последнее определение благочестия в диалоге: благочестиво поступать, как боги велют. Срединное положение между этими двумя точками зрения занимает представление, согласно которому благочестиво то, что приятно богам (второе определение благочестия в диалоге). Штраус поясняет: для того чтобы понять это определение «подлинного» благочестия, достаточно «попросту отбросить отождествление того, что ублажает богов», с общепринятым взглядом на благочестие. Очевидно, что радовать или ублажать бога может только совершенство; но совершенным может быть только бог. Быть благочестивым в подлинном смысле этого слова, значит быть богом. Не следовать указаниям богов, поступая, как боги велют. И не имитировать уже совершенные ими поступки, поступая, как боги поступают. Штраус иллюстрирует эту мысль, сравнивая богов с самыми совершенными людьми – мудрецами. «Мудрец больше любит тех, кто поступает, как он, чем тех, кто лишь делает, как он велел». Мы смело можем добавить, что нет никого, кого бы мудрец любил больше других мудрецов.

²⁰ Ср.: *Ксенофонт*. Лакедемонская полития, I, 2.

В той же части лекции Штраус просит читателя отбросить «сказки», прямо ответив на вопрос: что тот знает о богах. И, по сути, сам же предлагает ответы в оставшихся до заключения параграфах. Всего этих ответов четыре: три эксплицитных и один имплицитный. Первый – боги города (большинства) существуют – общепринятый «ортодоксальный» взгляд. Если он верен, Сократ виновен в нечестии. Ведь Штраус открыто говорит о том, что «Сократ действительно не верит в богов города». Второй – боги на самом деле заменители случая, которым люди не могут управлять самостоятельно, но от которого зависят на войне и в сельском хозяйстве. Слепой неумолимый случай заменяется всевидящими и любящими подношения богами. Но тогда благочестие становится преодолением случая. Это представление делает более понятной странную ремарку Платона, на которую обращает внимание Штраус, говоря: «Он (Сократ) говорит, что всё хорошее в его жизни досталось ему от богов». Эти слова безбожника Сократа кажутся бессмысленными, если не полагать, что боги – это случай. Но тогда Сократу – по его же словам – всё хорошее в жизни досталось случайно, благодаря удаче. Получается, что Штраус таким образом довольно тонко намекает на то, что платоновский Сократ – это практически макиавеллистская фигура, поклонник *fortuna* и *virtu*. Так понимаемое подлинное благочестие было бы частью подлинной справедливости – власти сильнейшего. Но такой Сократ был бы не просто неблагонадежным, но опасным с точки зрения общества элементом, он был бы прямо опасен даже для своих ближайших соратников (как опасны были Критий или Алкивиад). А это, в свою очередь, противоречит тому, что было сказано при сравнении Сократа и Евтифрона. Последний эксплицитный вариант ответа Штраус подменяет концептом самого Сократа. Что если вместо богов миром «правят» идеи? Может статься, подлинное благочестие – это своего рода поклонение идеям? В таком случае Сократ, кажется, мог бы быть благочестив. Однако различие между богами и идеями не так велико, как принято думать. Во-первых, и те, и другие множественны (Штраус обращает на это внимание читателя, «вдруг» в лекции, посвященной вопросу благочестия Сократа, начиная говорить о Боге Авраама, Исаака и Иакова). А потому Сократу точно так же, как и Евтифрону (и афинянам), пришлось бы найти верховное божество. Евтифрон выбрал Зевса, Сократ – идею блага²¹. Во-вторых, если боги

²¹ Платон. Государство, 505а.

враждуют между собой, то идеи и вовсе взаимно противоположны. В-третьих, ни боги, ни уж, тем более, идеи не правят миром с помощью приказов. Наконец, интерпретация воли богов едва ли требует больше усилий, чем интерпретация идей. Таким образом, кажется, что с точки зрения благочестия замена богов идеями бессмысленна. Смысл в ней присутствует только с точки зрения благочестия Сократа. Но, как иронично замечает сам Штраус, такие же изменения происходят при замене ортодоксальных религиозных взглядов любыми другими (замене Зевса в качестве верховного божества на его отца или бабу). В этом смысле нет разницы между Богом, разными версиями богов и идеями. Этот штраусианский пример в то же самое время указывает на главное сходство идей с богами и потому – на последний, имплицитный ответ на поставленный вопрос. Ответ этот, пожалуй, известен каждому современному читателю диалогов Платона: богов, как и идей, не существует. В таком случае благочестием было бы приближение к богам, их воплощение. И как уже говорилось, по мнению Штрауса, таким воплощением является мудрец. При таком понимании подлинного благочестия Сократ был бы и благочестив, и благонадежен. И так как подлинное благочестие является частью подлинной справедливости, т. е. как известно из «Государства», правления разумного начала в душе и правления царей-философов в городе. А это правление, в свою очередь, не может существовать без поклонения разуму в душе и мудрецу – в политике. То Сократ, как мудрец, был бы опорой такого строя.

Как бы то ни было, факт остается фактом: с точки зрения общепринятого взгляда на благочестие Сократ является безбожником и нечестивцем. Сократ виновен. Если Сократ виновен, то он казнен справедливо, т. е. по закону. Получается, что с точки зрения Штрауса (и Платона) общество по справедливости должно казнить всех неблагонадежных: диссидентов, оппозиционеров, неграждан, философов и т. д. В то же время становится ясно, почему справедливость – вслед за благочестием – теряет статус добродетели, ведь очевидно, что спектр неблагочестивых и неблагонадежных элементов в обществе будет меняться со временем: от режима к режиму²². Вот почему Штраус в шутку говорит о том, что Сократ считался бы благочестивым, будь верховным божеством не Зевс, а Кронос или Гея. Эту самую страшную мысль Штраус буквально погребает под горой шуток. Но, что

²² Платон. Государство, 331с.

важнее, он – как и Платон – не опровергает ее. Поэтому в «Евтифроне», как и в его анализе, практически ничего не сказано о второй части обвинения – развращении молодежи. Ибо пока нет ясного доказательства, что Сократ развращал молодежь, не доказана его полная вина, а значит, приговор Сократу остается несправедливым.

Однако совершенно обойти тему второй части обвинения не удалось ни Платону в «Евтифроне», ни Штраусу при его анализе. Последний даже определяет развращение молодежи в качестве «истинного преступления» Сократа. На первый взгляд кажется, что позиция Штрауса заключается в следующем. Обвинители могли начать подозревать Сократа только в том случае, если до них доходили сведения – слухи – о его преступлениях. Но эти сведения они не могли получить от самого Сократа – только от тех, с кем Сократ был откровенен. Но с кем может быть откровенен философ? Или, говоря точнее, был ли Сократ откровенен с Евтифроном? Ответ Штрауса однозначен: нет. Чтобы прояснить данную мысль, автор обращает внимание читателя на две составных части диалога: дискуссию (слово), с одной стороны, и действие (дело), с другой. Даже если оставить без рассмотрения вопрос о том, что важнее, слово или дело, действие всё равно остается существенной частью диалога. Ибо наличие действия – это, как минимум, одна из черт, которые отличают диалог от трактата. То есть одна из причин, по которой Платон выбрал формой изложения своей философии не трактат, а диалог. В чем состоит действие «Евтифрона»? Или, лучше сказать, каковы условия этой беседы? Штраус начинает отвечать на этот вопрос, говоря: «Он (Сократ) не идет к Евтифрону и не желает его просвещать. Наоборот, это Евтифрон навязывает Сократу беседу». Сократ не видит в собеседнике своего товарища. И в этом смысле Евтифрон действительно «принадлежит большинству афинян, которое приговорило Сократа». Но ведь и Евтифрон не ищет компании Сократа. Их столкновение у царского портика случайно. Так получилось, что оба они оказались в одном месте, в одно время, по одному и тому же делу. И дело это официальное. Штраус лишь вскользь замечает то, о чем прямо говорит Платон²³. Сократ вынужден оставить свои частные дела, чтобы заняться делом официальным. Беседа заканчивается, но Сократ остается на месте. Для официального лица – Евтифрона, пришедшего по официальному делу, беседа за-

²³ Платон. Евтифрон, 2а.

канчивается бегством по «своим» делам²⁴. Если принять точку зрения Штрауса, согласно которой Сократ не хотел этой беседы, был против нее, тогда его целью в ней было ее прекращение – не выяснение определения благочестия, не спасение Евтифрона от подачи иска против собственного отца и не спасение Сократа от проигрыша, поданного против него иска, но принуждение юноши остановить беседу. Сам Штраус подчеркивает этот факт, замечая, что ни Сократ, ни Евтифрон не изменились в результате этого диалога. Этот сугубо негативный, или, как говорит Штраус, «парадоксальный» пример сократического диалога должен прояснять свою противоположность – позитивный диалог. Такой диалог, в котором Сократ и собеседники ищут компании друг друга, частной компании, заканчивающейся обращением к официальному делу. Диалог, целью которого является получение или прояснение уже имеющегося знания. Диалог, меняющий своих участников. Штраус называет несколько таких диалогов, призывая читателя присмотреться к ним. Последовать его призыву в рамках данной работы невозможно. Нам следует придерживаться вопроса о развращении молодежи. Если целью диалога является получение или прояснение некоего знания, то в процессе диалога получающий это знание меняется. Из недобродетельного (незнающего) он становится добродетельным (знающим); он не остается прежним. Возможно, это изменение и есть развращение²⁵. Но даже если это так, причина обвинения Сократа все еще не ясна. В «Евтифроне» Платон формулирует ее одним словом: зависть²⁶. Кажется, этой точки зрения придерживается и Штраус, который говорит, что и Сократ, и Евтифрон «стали жертвами зависти большинства». Автор поясняет свои слова двумя примерами. Первый: Сократ как человек, пытающийся умиротворить злых собак. Второй: Сократ как отец, прячущий от ребенка опасные игрушки. Оба примера неслучайны: незадолго до этого Штраус вспоминает о «Государстве», откуда они и позаимствованы²⁷. Если идеальное общество имеет своих стражей-собак и мифы-игрушки для воспитания детей, то разве это не означает, что общество наличное, являющееся лишь неполноценной репликой идеала, также должно иметь и то, и другое? И эти его элементы должны вы-

²⁴ Платон. Евтифрон, 15e.

²⁵ Платон. Евтидем, 283d.

²⁶ Платон. Евтифрон, 3d.

²⁷ Платон. Государство, 376a-d и 378d-e.

полнять свои функции – воспитывать молодежь и уничтожать чужаков, т. е., в первую очередь, сохранять – производить и воспроизводить общество? Ответ «нет» означал бы, что идеал, обрисованный Сократом в «Государстве», таковым не является. Ответ «да» только бы прибавил уверенности в справедливости приговора Сократу. Ведь получалось бы, что, пытаясь заменить богов идеями, Сократ заменяет общественные мифы своими и тем губит молодежь. Но, что куда важнее, обвинителям совершенно незачем было бы присутствовать при частных беседах Сократа с теми, кому тот доверял, с кем был открыт. Наоборот, чем больше Сократ скрывал себя, чем более неизвестным, чуждым он был для общества, тем больше у защитников этого общества было права считать его неблагонадежным, считать его врагом. Как бы то ни было, Штраус прав: нельзя до конца быть уверенными в виновности или невиновности Сократа (пусть даже лишь в одной части обвинения, касающейся благочестия), основываясь только на «Евтифроне». Для решения этой проблемы нужно, как минимум, проанализировать другие диалоги, связанные единой темой суда и казни Сократа: «Апологию», «Критон» и «Федон».

Получается, что штраусианский анализ «Евтифрона» частичен. Однако нельзя получить знание о том, что такое философия и кто такой философ, полностью за один раз. Получение подобного рода знания требует постепенного движения – того, что называется обучением. В этом смысле, возможно, тот факт, что работа Лео Штрауса «О “Евтифроне”» является конспектом лекции, не умаляет, а наоборот, повышает ее ценность для тех, кто ищет такого знания.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

Аристофан. Облака / Пер. В. Ярхо // Аристофан. Комедии: В 2 т. Т. 1. М.: Искусство, 1983. С. 155–234.

Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов / Пер. М.Л. Гаспарова. М.: АСТ, 2011. 570 с.

Ксенофонт. Домострой / Пер. С.И. Соболевского // *Ксенофонт*. Сократические сочинения. М.: АСТ, 2003. С. 218–280.

Ксенофонт. Лакедемонская политика // Пер. Л.Г. Печатновой. СПб.: ИЦ «Гуманитарная академия», 2014. 224 с.

Майер Х. Карл Шмитт, Лео Штраус и понятие политического. О диалоге отсутствующих / Пер. с нем. Ю.Ю. Коринца. М.: Скимень, 2012. 192 с.

Мишури́н А.Н. Лео Штраус и «Проблема Сократа» // Историко-философский ежегодник'2013. М.: Канон+РООИ Реабилитация, 2013. С. 205–213.

Платон. Апология Сократа / Пер. М.С. Соловьева // Платон. Собрание соч.: В 4 т. Т. 1. М.: Мысль, 1990. С. 70–96.

Платон. Евтидем / Пер. С.Я. Шейнман-Топштейн // Платон. Собрание соч.: В 4 т. Т. 1. М.: Мысль, 1990. С. 158–202.

Платон. Евтифрон / Пер. С.Я. Шейнман-Топштейн // Платон. Собрание соч.: В 4 т. Т. 1. М.: Мысль, 1990. С. 295–313.

Платон. Государство / Пер. А.Н. Егунова // Платон. Собрание соч.: В 4 т. Т. 3. М.: Мысль, 1994. С. 79–420.

Платон. Критон / Пер. М.С. Соловьева // Платон. Собрание соч.: В 4 т. Т. 1. М.: Мысль, 1990. С. 97–111.

Платон. Лахет / Пер. С.Я. Шейнман-Топштейн // Платон. Собрание соч.: В 4 т. Т. 1. М.: Мысль, 1990. С. 268–294.

Платон. Пир / Пер. С.К. Апта // Платон. Собрание соч.: В 4 т. Т. 2. М.: Мысль, 1993. С. 81–134.

Платон. Теэтет / Пер. Т.В. Васильевой // Платон. Собрание соч.: В 4 т. Т. 2. М.: Мысль, 1993. С. 192–274.

Платон. Федон / Пер. С.П. Маркиша // Платон. Собрание соч.: В 4 т. Т. 2. М.: Мысль, 1993. С. 7–80.

Штраус Л. О «Миносе» / Пер. А.Н. Мишурина // Философия и культура. 2015. № 6. С. 853–860.

Штраус Л. Проблема Сократа / Пер. А.Н. Мишурина // Историко-философский ежегодник'2013. С. 214–232.

Strauss L. On Plato's "Apology of Socrates" and "Cryto" / Strauss L. Studies in Platonic political philosophy. Chicago: The university of Chicago press, 1983. P. 38–66.

Strauss L. On the "Euthydemus" / Strauss L. Studies in Platonic political philosophy. Chicago: The university of Chicago press, 1983. P. 67–88.

Strauss L. On Plato's "Symposium". Chicago: The university of Chicago press, 2001. 294 p.

Strauss L. The argument and the action of Plato's "Laws". Chicago: The university of Chicago press, 1975. 186 p.

Strauss L. Spinoza's critique of religion. Chicago The university of Chicago press, 1997. 327 p.

Mishurin Alexander Nicolaevich

PhD in Political Science, Research Fellow at the Institute of Philosophy of Russian Academy of Sciences, Department of the History of Political Philosophy, 12/1 Goncharnaya Str., Moscow, 109240, Russian Federation. E-mail: personnalite@mail.ru.

Piety and Political Reliability as Philosopher's Virtues: Leo Strauss and His Analysis of Plato's "Euthyphro"

Summary: The article devoted to the question of philosopher's piety, as it represented in the work called "On the *Euthyphro*" by American political thinker Leo Strauss. The original work discussed piety in context of Plato's dialogue *Euthyphro*. In that work Strauss consecutively analyze various aspects of the dialogue: its heroes, action, argument, place in Platonic writings and some of its conclusions. It seems as if Strauss sees the peculiar structure of the dialogue as its definitive attribute. That structure correlate with the character of Euthyphro – soothsayer and father accuser who discovers special – not accustomed by the many – and therefore dangerous definition of piety, on the one hand. And Socrates's fruitless endeavor to save Euthyphro from it, on the other.

In this article author gives three-part analysis of the Strauss's work. First he tries to answer a question: what is piety, then investigates Socrates's problematic piety, finely he turns to the grave question of Socrates's guilt: is philosopher par excellence guilty of impiety towards gods of the city, introducing new deities and corruption of the youth? The given analysis rests on professor Strauss's commentary work as well as the original antique sources.

Keywords: Socrates, Plato, Leo Strauss, classical political philosophy, piety, impiety, the problem of Socrates, the "Euthyphro".

Лео Штраус

О «Евтифроне»

Предметом «Евтифрона» является благочестие. «Евтифрон» не говорит нам о подлинных мыслях Платона относительно благочестия по нескольким причинам. Определенно, он не доносит до нас законченного представления Платона о благочестии. Однако данная работа передает нам важную часть платоновского анализа благочестия. Так что, изучая «Евтифрона», мы поймем лишь часть платоновской истины – частичную истину, которая неизбежно является частичной ложью. И все же мы можем быть уверены в том, что никогда не найдем истины в вопросе благочестия, как ее себе представлял Платон, если не поймем и не усвоим полуправду, не столько изложенную в «Евтифроне», сколько донесенную до нас с помощью этого диалога. Эта полуправда, даруемая нам «Евтифроном», являет собою необычный вид полуправды. Самый распространенный вид полуправды передают нам общепринятые мнения. Полуправда, переданная нам через «Евтифрона», не является общепринятой. Она не популярна. Не популярна и потому раздражает. Раздражающая полуправда в некотором смысле стоит выше популярной полуправды. Дабы достичь этой раздражающей полуправды мы должны напрячься. Мы должны подумать. Возникает крайне неприятная ситуация: сначала тебя заставляют думать, а затем оставляют один на один с раздражающим предварительным выводом. На это Платон дарует нам два вида утешения: во-первых, можно сказать, что мышление само по себе, вне зависимости от результата, является наиболее удовлетворительной деятельностью. Во-вторых, если для нас результат все же важнее процесса, то моральная репутация Платона служит гарантией того, что итоговый результат – то, что для него является всесторонним рассмотрением благочестия – будет полностью удовлетворяющим и ни в коем случае не вызовет раздражения.

«Евтифрон» представляет собой разговор о благочестии между Евтифроном и Сократом. В нем даются три определения благочестия,

* Перевод выполнен по изданию: *Strauss L. The rebirth of classical political rationalism: an introduction to the thought of Leo Strauss. Chicago, 1989. P. 187–206.*

но все они оказываются неполными. Прочтя диалог до конца, мы лишь запутываемся. Мы не узнаем, что такое благочестие. Но разве не каждому известно, что это такое? Благочестие заключается в поклонении богам предков, причем согласно обычаям предков. Может оно и так, но ведь благочестие должно представлять собою добродетель. Оно предполагает благо. Но так ли это на самом деле? Является ли поклонение богам предков согласно их обычаям благом? «Евтифрон» нам на этот вопрос не отвечает. Выражаясь точнее: дискуссия, представленная в «Евтифроне», нам на этот вопрос не отвечает. Но ведь дискуссия, представленная в любом платоновском диалоге является лишь частью этого диалога. Одна часть – дискуссия, речь, *logos*; другая – *ergon*, дело, действие, сюжет диалога, деяния, которые совершают или претерпевают герои диалога. *Logos* может завершиться молчанием, а действие – открыть то, что речь скрывает. Разговор между Сократом и Евтифроном происходит после того, как Сократа обвинили в нечестии. Диалог изобилует отсылками к данному факту, данному действию. Это заставляет нас задуматься: был ли Сократ благочестив? Поклонялся ли Сократ богам предков согласно их обычаям? «Евтифрон» представляет благочестие двояко. Во-первых, как обсуждение вопроса о том, что такое благочестие. Во-вторых, как изложение проблемы благочестия самого Сократа. Кажется, что две эти темы лежат в совершенно разных плоскостях. Вопрос: «Что такое благочестие?» есть вопрос философский. Вопрос же о благочестии Сократа скорее, из области сплетен, а не философии. Пусть так, но в этом понимании упущено главное, ибо философский вопрос состоит в том, является ли добродетелью благочестие, определяемое в качестве поклонения богам предков. Ведь человек, в наивысшей степени овладевший всеми добродетелями и есть философ. Следовательно, если философ благочестив, то благочестие – добродетель. Но ведь это Сократ представляет философию. А потому, если Сократ благочестив, благочестие – это добродетель. Если же он нечестив, благочестие – не добродетель. Поэтому, отвечая на сплетни о нечестивости Сократа, мы отвечаем на философский вопрос о сути благочестия. Давайте же посмотрим, сможем ли мы из «Евтифрона» узнать что-нибудь относительно благочестия Сократа.

Сократ обвинен в нечестии, его подозревают в нечестии. Евтифрон – прорицатель – знаток благочестия и он убежден, что Сократ невиновен. Евтифрон ручается за благочестивость Сократа. Но Евтифрон не знает, что такое благочестие. И все же, если мы предположим,

что благочестие состоит в поклонении богам предков согласно их обычаям, каждый сможет узнать, был ли Сократ благочестив, в зависимости от того, поклонялся ли он богам предков в соответствии с их обычаями или же нет. Несмотря на отсутствие философской подготовки, Евтифрон может служить отличным свидетелем решающего факта этого поклонения. Но, по правде говоря, Евтифрона не слишком заботят людские дела. А хуже всего то, что благочестие самого Евтифрона, как минимум, находится под вопросом. Поэтому давайте отринем показания прорицателя и попробуем полагаться на собственное разумение.

От самого Сократа мы слышим, что и до обвинения и после него, он придавал значение знанию о божественном. Обвинитель же – очевидно, исходя из собственного опыта познания божественного, – признал в Сократе новатора, то есть человека, заблуждающегося. Естественно, обвинитель полагал, что сам-то он знает истину о божественном. На самом деле он обвинил Сократа в невежестве относительно божественного. Данное обвинение предполагает, что Сократ без осторожности проявлял свое предполагаемое или действительное невежество, но само по себе оно не может быть преступлением, если только истина о божественном не была легкодоступна для каждого афинянина. А подобная доступность была бы реальностью, если бы истина о божественном передавалась бы обычаями предков. Так был ли Сократ преступно невежественен в вопросах божественного? Кажется, он признает свое невежество. Но, думается, что свое невежество он извиняет трудностью самого вопроса. Его невежество произвольно и потому не есть нарушение закона. Если же Сократ был невежественен относительно божественного, он не верил тому, что говорили ему о божественном традиции, обычаи предков и люди. Он не считал эти рассказы знанием. На самом деле, он полагал, что не надо соглашаться с утверждением, сначала не исследовав его. Он поясняет, что сведения о богах, переданные предками, безосновательны. Если Сократ и вправду был невежественен, по-настоящему невежественен, он бы даже не знал о существовании богов предков. Как же мог он тогда им поклоняться? Если Сократ и правда был в этом вопросе невежественен и знал о своем невежестве, то он в принципе не мог быть благочестив. Конечно, он все еще мог исполнять ритуалы, мог публично следовать обычаям предков. Но такое следование уже нельзя было бы считать благочестивым, ибо как может разумный человек поклоняться тому, чье существование, не говоря уже обо всем

остальном, находится под вопросом? Сократ публично следовал обычаям предков, но не из страха перед богами, а из-за стыда перед тем, что люди могут подумать о его нонконформизме или из-за боязни потерять доброе имя. Боязнь потерять доброе имя – это боязнь заработать репутацию развращенного человека. Те, кто не верил в богов предков, считались плохими людьми – людьми, способными на любое злодеяние, и это клеймо особенно легко прилипало к философам. В данных обстоятельствах, Сократ, кажется, был бы вынужден публично следовать обычаям предков, если уж и не ради самого себя, то, хотя бы, ради философии. Однако если Сократ публично следовал обычаям предков, как же люди узнали, что он был нечестив? Они могли узнать об этом с его слов. Но разве Сократ каждому встречному открывал свои мысли? Он ведь сам боялся слухов, будто он, из человеколюбия, чрезмерно откровенен с каждым стоящим человеком и говорит, что знает, не беря платы – даже готов сам заплатить, если найдутся средства, – лишь бы только люди его слушали. Создается впечатление, что на самом деле афинян не столько возмутил ум или нестандартное мышление Сократа, сколько его кажущееся миссионерское рвение. Следовательно, его истинным преступлением – преступлением, убившим его – было не столько нечестие, сколько его предполагаемое человеколюбие, или то, что в обвинении было названо развращением молодежи.

До сих пор, мы буквально понимали слова Сократа о его невежестве относительно божественного. Но если мы еще раз заглянем в «Евтифрон», то увидим, что на самом деле Сократ не так уж и невежественен в данном вопросе. Ближе к концу беседы он говорит, что все хорошее в его жизни досталось ему от богов. До этого, он указывал, что ненавидит современные истории о богах, творящих несправедливости или ссорящихся и враждующих друг с другом, говорил, что не верит в правдивость этих выдумок. Кажется, он уверен, что боги благи и справедливы, а потому они, с одной стороны, являются дарителями всякого людского блага и только блага, а, с другой стороны, не могут враждовать друг с другом. Но именно это знание должно делать его нечестивцем, так как современные ему истории о богах – которые он отвергал – были не просто творениями кисти хороших художников и пера не столь хороших поэтов. Куда важнее то, что они обосновывали ключевые элементы обычаев предков. Этот факт непризнания им современных историй о вражде богов между собою должен был служить основанием для обвинения его в нечес-

тии. Сократ и сам предлагает такое объяснение. Но правда ли то, что он слишком часто говорил каждому стоящему человеку, что истории эти лживы? Был ли он виновен в излишнем человеколюбии?

В беседе с Евтифроном Сократ ничего подобного не делает. Он ограничивается указанием на то, что не верит в эти истории, не любит их. Он говорит, что принимает их, хотя и не без раздражения. К тому же, он не ищет компании Евтифрона. Он не идет к Евтифрону и не желает его просвещать. Наоборот, это Евтифрон навязывает Сократу беседу. Не начни он ее, Евтифрон мог никогда и не услышать о том, что можно или нужно сомневаться в правдивости существующих историй о богах. Сократ не являет нам ни капли своего миссионерского рвения.

На это можно возразить следующим образом. Во второй книге «Государства» Сократ подробно излагает свою собственную теологию. Но, во-первых, Евтифрон не принадлежит к числу его слушателей, ибо те, с кем Сократ беседует в «Государстве», являют собою группу избранных. Он же, по сути, принадлежит к тому большинству афинян, которое приговорило Сократа к смерти. А, во-вторых, в «Государстве» – в отличие от «Евтифрона» – Сократ прямо не говорит о том, что ложные представления о богах, в некотором смысле, воплощались в официальном афинском культе. Открытая критика «Государства» направлена против поэтов как частных граждан, а не против обычаев предков. Таков предварительный вывод. Сократ и правда был нечестив в том смысле, который носило обвинение. Но вина его заключалась отнюдь не в чрезмерном человеколюбии – как казалось ему самому. Я уже сказал, что разговор с Евтифроном был навязан Сократу. Сократ определенно не жаждал такого общения. Ярчайшим тому доказательством является отсылка к любимым прибежищам Сократа. Данная отсылка напоминает нам начальные строки «Хармида» и «Лисия», в которых сам Сократ описывает, с какой охотой он искал места, где можно поговорить с молодежью. С Евтифроном Сократ говорит неохотно. Он говорит с ним, потому, что не может уйти от беседы, говорит из чувства долга или справедливости. Весь этот разговор является проявлением справедливости. Сократ делом доказывает свою справедливость. И это действие выявляет то, что оставалось невысказанным у Евтифрона. Хотя благочестие Сократа остается, как минимум, сомнительным, его справедливость становится очевидной. Но что такое справедливость? Согласно «Евтифрону», справедливость, в прямом смысле этого слова, должна совпадать с профессио-

нальным уходом за людьми. Такой уход или «выпас» должен помогать людям, делать их лучше. Трудно сказать, удался ли Сократу уход за Евтифроном, - в любом случае, он всеми силами пытается сделать его лучше, продемонстрировав Евтифрону – человеку, считающему себя невероятно мудрым – что он невероятно глуп. Иными словами, пытаюсь сделать его чуть разумнее, действуя справедливо, заботясь обо всех людях, Сократ считает, что поступает благоразумно. Ибо каждый вменяемый человек хотел бы жить среди хороших и потому полезных (а отнюдь не среди плохих и потому опасных) людей. Но Сократ – точно так же, как тот, кто, пытаюсь успокоить злых собак, может быть ими покусан, или как отец, прячущий от ребенка опасные игрушки, навлекает на себя его гнев – в попытке улучшить людей, мог их обидеть и тем навлечь на себя беду. А было ли, в таком случае, разумным пытаться улучшить афинян? Несмотря на данное затруднение, сделанная Сократом попытка оказалась полезна для него самого, для его друзей и, в конечном счете, для нас. Ибо, говоря с людьми – какими бы глупыми они ни были – он учился, он познавал человеческую природу. А без этого познания не было бы платоновских диалогов.

Но давайте вернемся к главной проблеме – нечестию Сократа. Сократ был нечестив, ибо знал или думал, будто знал, что истории предков о богах, служащие основой обычаев – лживы. Данное знание прекрасно сочетается с возможным невежеством Сократа относительно божественного. Но о божественном он мог знать достаточно, чтобы заявлять о ложности существующих историй о богах, и следовательно, вредности поклонения богам предков согласно их обычаям или, если угодно, о том, что поклонение богам предков согласно их обычаям не являет собою подлинного благочестия. Но его знания о божественном могло не доставать, для того, чтобы заявлять о сути подлинного благочестия. В этом случае, он не мог знать, благочестив ли он сам или же нет. А учитывая, что остальные едва ли смогли бы превзойти Сократа мудростью, никто не мог знать, был ли Сократ на самом деле благочестив. На это можно сказать лишь, что Сократа нельзя было наказывать за нечестие. Лично я считаю, что это было бы мудрым решением. Вполне возможно, наиболее поверхностное послание «Евтифрона» таково: было бы замечательно, если бы нечестие перестало считаться преступлением. Но с точки зрения Платона, данное послание есть не более чем выражение благочестивого желания – желания, которое невозможно исполнить.

Давайте обратимся к более тщательному анализу «Евтифрона». Во-первых, попробуем найти место «Евтифрона» в универсуме платоновских диалогов. «Евтифрон» обсуждает благочестие, т. е. одну конкретную добродетель. Следовательно, он находится в той же группе, что и «Лахет», обсуждающий мужество, «Хармид», обсуждающий умеренность, а также «Государство», обсуждающее справедливость. Существуют четыре главные добродетели – мужество, умеренность, справедливость и мудрость. У Платона нет диалога, посвященного мудрости, что, уточняя, верно, если вы находите «Феага» неаутентичным, ибо «Феаг» посвящен мудрости. Вместо него у нас есть диалог, посвященный благочестию. Получается, что мудрость заменена благочестием? Диалог, содержащий наиболее ясные рассуждения на тему четырех главных добродетелей – это «Государство». В «Государстве» же Сократ, как кажется, склонен заменить благочестие мудростью. Говоря о природе философа, т. е. находясь на высшем уровне обсуждения морали в «Государстве», Сократ даже не упоминает о благочестии. Несмотря на это или вследствие этого, не существует платоновского диалога, посвященного мудрости. И все же мудрость – это некоторого рода знание, а диалог, посвященный знанию, у Платона есть – это «Теэтет». «Евтифрон» и «Теэтет» находятся в одной группе не только потому, что обсуждают конкретные добродетели, но и потому, что они близки по времени: две эти беседы происходят примерно в одно и то же время, после обвинения, но перед судом. Они происходят в конце жизни Сократа. Соответственно, в них Сократ открыто ссылается на отца и мать, или, точнее, на искусство отца и искусство матери, или, если быть еще точнее, на искусство предков по отцовской линии и ремесло матери. Он сравнивает свое собственное искусство с искусством матери. Он отрицает, будто его искусство имеет нечто общее с занятием предков по линии отца, с искусством Дедала. Связь его собственного искусства с делом предков и родителей остается сомнительной. Сомнительным остается и характер его отношения к предкам или родителям.

«Евтифрон» говорит о благочестии, но не отвечает на вопрос о его сущности. В «Теэтете» обсуждается знание и потому он завершается описанием философской жизни. В свою очередь, данное описание завершается тезисом о том, что нужно как можно скорее бежать от обычной жизни к жизни философской, но побег этот представляет собой максимальное уподобление богу. А данное уподобление состоит в том, чтобы стать справедливым, благочестивым и благоразум-

ным. В этом самом важном, центральном – практически буквально находящимся в центре – отрывке, на вопрос о том, является ли благочестие добродетелью, Платон отвечает утвердительно. Однако отрывок этот не настолько ясен, как кажется при рассмотрении контекста. Ни на один платоновский вопрос нельзя ответить, просто процитировав Платона. На этом мы заканчиваем говорить о положении «Евтифрона» в корпусе платоновских диалогов. Давайте обратимся к рассмотрению условий этой беседы.

Старого Сократа обвиняет в нечестии молодой Мелет. Евтифрон выступает на стороне Сократа против Мелета. Но Евтифрон – молодой Евтифрон – своего собственного отца обвинил в нечестии. Совершенное Евтифроном соответствует совершенному Мелетом: молодой человек обвиняет старого. Что он за человек? Что из себя представляет единственный собеседник Сократа в платоновском диалоге, посвященном благочестию? Евтифрон, благожелательно настроенный по отношению к Сократу, является хвастуном. Это такой безобидный хвастунишка. Между его хвастовством и его безобидностью просматривается связь. Что заставляет его сочувствовать Сократу? Сократ может предсказывать будущее, такова его «демоническая» сила. А Евтифрон – профессиональный прорицатель. Они оба отличаются от остальных людей. Они оба обладают особыми дарами. Похожими дарами. Именно поэтому оба они пали жертвами зависти большинства. Евтифрон считает, что они с Сократом схожи. Евтифрон – прорицатель. Он хвастается тем, что больше других знает о божественном. Ведь благодаря этому знанию он может безошибочно предсказывать будущее. Но люди смеются над ним, словно над юродивым. Они не воспринимают его всерьез. Они считают его безвредным. Но он настолько уверен в своем превосходстве, что их смех ему не страшен. Он горд тем, что его считают юродивым. Ведь он каким-то образом знает, что божественное кажется безумным тем, кто, в лучшем случае, обладает лишь человеческой мудростью. Он одинаково говорит и о богах, и о себе самом. Он отличает себя от простых смертных. Он уверен, что только познавший божественное, как он сам, может быть благочестив. Он молча отрицает способность обычных граждан быть благочестивыми. Самую удивительную часть своего знания он оставляет себе самому или элите. Он скрывает свою мудрость. Однако, он не скрывает своих претензий на звание мудреца. Поэтому иногда он вынужден показывать свою мудрость. Нельзя понять, скрывает ли он свою мудрость добровольно или же потому,

что не может найти тех, кто в состоянии ее принять. Будучи сведущим в божественном, он призывает человеческое; и потому он почти ничего о нем не знает. Кажется, он считает, что любые конфликты между людьми основаны на принципах, на ценностях. Кажется, он не понимает, что большинство конфликтов между людьми предполагает общую принципиальную основу, что большинство конфликтов происходят из-за того, что разные люди одно и то же считают хорошим и хотят этим обладать. Кажется, он полагает, что те, кого обвинили в преступлении, защищаются, опровергая не выдвинутое против себя обвинение, а принцип, согласно которому преступник должен быть наказан. Евтифрон безвреден в границах собственного знания о божественном. Но если само это знание заставит его причинять зло людям, то он ни на мгновение не станет колебаться. Он ни мгновения не колебался и обвинил бы в нечестии собственного отца или мать, брата или сестру, своих детей, жену или друзей. Этим он разительно отличается от Сократа, который не стал бы никого ни в чем обвинять. В начале беседы Евтифрон считает, что они с Сократом заодно. Сократ обращает его внимание на то, что если Евтифрона за его дар высмеивают, то самого Сократа за тот же дар преследуют. Объясняя это различие, Сократ предполагает, что Евтифрон остается вне опасности, так как скрывает свою мудрость, в то время как Сократ находится в опасности, ибо считается, будто он со всеми делится своей мудростью. Пока что кажется, будто единственное различие между Сократом и Евтифроном состоит в том, что Евтифрон куда более скрытен, чем Сократ. После того как Евтифрон гордо объявляет Сократу о своем подвиге – обвинении своего отца в нечестии, а Сократ указывает ему на то, что этот поступок сложно назвать мудрым, может показаться, что Евтифрон начинает считать себя мудрее Сократа. Затем Сократ намекает на то, что ради оправдания от обвинения в нечестии он хочет стать учеником Евтифрона, утверждающего, что о божественном тот знает все. Точнее, он намекает на то, что хотел бы использовать Евтифрона в качестве щита от молний Мелета. Он хочет спрятаться за Евтифроном и его хорошо скрываемой мудростью. Он обращает внимание Евтифрона на то, что обучая Сократа, тот выйдет из своего укрытия, в котором счастливо прибывал до сих пор. Но все это не трогает Евтифрона. Все это не заставляет его осознать, что они с Сократом находятся по разные стороны, что их разделяет пропасть. Он понимает это только после того, как Сократ выказывает сомнение в правдивости существующих историй о богах. Ибо сразу после это-

го, он, вне зависимости от собственного желания, причисляет Сократа к большинству. С этого момента, он понимает, что они с Сократом не заодно. И все же очевидно, что отличая Сократа от большинства, он все равно считает его обучаемым, т. е. готовым прислушиваться к Евтифровой мудрости. Однако Сократ не оправдывает его ожиданий. Очень странно, но Сократа в основном волнуют менее стоящие, менее божественные, а на самом деле, попросту тривиальные вещи. Его куда больше интересует определение благочестия, чем невероятные истории о деяниях богов и их требованиях по отношению к человеку. Кажется, он жаждет знания, которое Евтифрон не очень-то чтит, но при этом все же находит удовлетворительным. Позже он поймет, что может проиграть свой суд, который, все-таки, происходит на земле и состоит из людей – людей, являющихся частью большинства; однако Евтифрон не настолько занят человеческим, чтобы расстраиваться от такой перспективы. Напротив, странная осведомленность Сократа в людских делах, осведомленность о том, как ведут свои низменные дела недостойные люди, убеждает Евтифрона в том, что Сократ является частью большинства не временно, но перманентно, что Сократ не обучаем, что его нежелание прислушиваться к мудрости Евтифрона связано с его неспособностью понять эту мудрость. Короче, что Сократ – человек приземленный. Чуть позже Сократу удастся объяснить Евтифрону, что тот противоречит сам себе. И, несмотря на то, что Евтифрон знает, что противоречить самому себе нехорошо, несмотря на то, что он ловит других на этой же ошибке, сам он ни разу не смущен слабостью собственных аргументов. На самом деле, он даже ожидал чего-то подобного. То, что он противоречит сам себе, лишь доказывает ему, что он не может высказать или разъяснить Сократу свои мысли, или свое знание. И правда, как можно выразить переживания, наподобие тех, которыми Евтифрон хвастает пред людьми, непричастными к божественному? Разве, в попытке выразить невыразимое, не придется противоречить самому себе? Еще позже Евтифрон практически прямым текстом откажется открыть Сократу подлинные секреты о божественном, даже не смотря на попытки Сократа склонить его к этому. Он полагает, что Сократа должны удовлетворить простые истины, хорошо известные даже простонародью. Странное замечание Сократа относительно этих простых истин – мол, они касаются только жертвоприношений и молитв – очевидно, открывает Евтифрону бездну сократова невежества. Когда незадолго до конца беседы, Сократ просит Евтифрона не считать его

недостойным, он делает это вполне серьезно, в том смысле, что он убежден – Евтифрон действительно считает его недостойным. Сама беседа завершается потому, что Евтифрон начинает считать ее бесполезной и отказывается продолжать разговор, ибо уже в ходе разговора, он понял, что Сократ безнадежен. Евтифрон неуязвим для диалектических навыков Сократа. Как и Сократ, в ходе этой беседы Евтифрон практически не меняется. В каком-то смысле он что-то узнает о Сократе, точно так же, как в каком-то смысле Сократ узнает что-то о Евтифроне. Но это все. Получается, что в данном аспекте, он и правда оказывается на одной стороне с Сократом. Ибо данная схожесть их указывает на другую, фундаментальную, схожесть. Евтифрон – карикатура на Сократа. Точно так же, как и Сократ, Евтифрон выходит за рамки обычных искусств и добродетелей. Но если Сократ от обычных искусств и добродетелей движется к философии, Евтифрон от них же движется к ложному виду знания – знанию о божественном. Евтифрон, так сказать, заменяет философию ложным видом знания – знанием о божественном. И хотя Евтифрон считает себя выше, чем Мелет и Сократ, на самом деле, он находится между ними. Теперь мы должны попытаться определить суть его срединного положения.

Мелет обвинил Сократа в неверии в богов города. Мелет приравнивает собственные верования, к верованиям города. Мелет приводит Сократа на суд города. Мелет отождествляет собственные верования, с тем, что мы можем назвать ортодоксальной позицией. Какова эта позиция, станет понятнее после того, как мы проясним суть отклонений Евтифрона от нее. Сам Евтифрон прекрасно понимает, что он отличается от остальных, что он отклоняется от того, что «люди» считают благочестивым. Что же сам он понимает под благочестием? В своем первом ответе на вопрос Сократа о том, что такое благочестие, он допускает формальную ошибку. Вместо определения, он приводит пример. Его второй ответ формально верен, как и последний – третий ответ. Но ни второй, ни третий ответы не выражают тот взгляд на благочестие, что лежит в основании первого, формально неверного, ответа. Только первый ответ был напрямую связан со вкусом Евтифрона, с его деянием – с обвинением собственного отца. Только первый ответ, будучи речью Евтифрона, совпадает с его действием, с его жизнью, с принципом, который лежит в ее основании. Поэтому, первый ответ Евтифрона – это единственный ответ, проясняющий его собственный взгляд на благочестие. Платон убивает трех зайцев, заставляя Евтифрона выразить свой подлинный взгляд на благочестие

через формально неверный ответ. Во-первых, он тем самым показывает недостаточную искусность Евтифрона в речах. Более того, таким образом он позволяет нам заметить, что Евтифрон сам для себя никогда не прояснял суть своего отклонения от ортодоксальных или общепринятых взглядов. И, в-третьих, тем самым он исключил возможность настоящего обсуждения настоящей проблемы: в данных обстоятельствах нельзя решить проблему благочестия, и не следует предлагать ее решение, дабы читатель не перестал искать это решение для самого себя. Каким же было бы формально верное выражение того представления, которое Евтифрон выразил в формально неверном ответе? А вот каким: благочестие состоит в том, чтобы поступать, как боги поступают. И этот взгляд мы должны противопоставить ортодоксальным представлениям, согласно которым благочестие состоит в том, чтобы поступать, как боги велют. Евтифрон выражает свое представление о благочестии не словом, а делом. И все же как утверждается, благочестие состоит в поклонении богам предков, согласно их обычаям. Совершаемое Евтифроном приравнивается к отрицанию общепринятых представлений. Его действия показывают, что благочестие состоит в том, чтобы поступать, как боги поступают. Евтифроново представление о благочестии еретично. Или, – если воспользоваться более соответствующим словом – девиантно. Это несложно показать, рассмотрев следующее. Согласно ортодоксальным представлениям, благочестие – в основном, если не в целом – состоит в молитвах и жертвоприношениях. Но боги не молятся и не приносят жертв. Подражая богам или их деяниям, поступая, как они, никто не стал бы приносить жертв. Боги не благочестивы. Нельзя быть благочестивым, подражая богам. Следовательно, было бы адекватнее сформулировать представления Евтифрона следующим образом: боги радуются, когда человек поступает, как они, и потому боги радуются чему-то совершенно отличному от благочестия. Но Евтифрона коробит при мысли, что именно эта посылка лежит в основании его собственных представлений. Во втором своем ответе, он отождествляет благочестие с улаживанием богов. Но Сократ показывает ему: то, что он на самом деле считает благочестивым, и то, что приятно богам, суть совершенно разные вещи. Правда, Сократ демонстрирует это Евтифрону чуть иначе, чем я показал, но мы постепенно поймем, что эксплицитная аргументация Сократа лишь кажется упрощенной: на самом деле она является чрезмерно сложным толкованием его имплицитного доказательства. Получается, Евтифрон

думает, будто благочестие состоит в том, чтобы поступать, как боги поступают. Откуда же он знает, как поступают боги? Из людских верований о богах, из того, что люди решились им приписать, из существующих историй о богах, которые он считает правдивыми. Но те же самые истории говорят, что человеку негоже поступать, как боги поступают; что он должен поступать, как боги велят. Поэтому позиция Евтифрона необоснованна. Традиция, к которой он обращается, отвергает его. Он должен вернуться к ортодоксии.

Но разве можно вернуться к ортодоксальным взглядам? Разве можно принять позицию, основанную лишь на сказках? И если мы отбросим сказки, то что сможем мы сказать о богах и благочестии? Мы все еще уверены в том, что боги являются сверхчеловеческими существами и потому, мы уверены в том, что высший тип человеческой личности указывает нам, какими боги могут быть. Но высшим типом человеческой личности является мудрец. Следовательно, аналогия с мудрецом будет лучшим из наших способов понять богов. Мудрец больше любит тех, кто поступает как он, чем тех, кто лишь делает, как он велел, или тех, кто не поступает, как он сам. Соответственно, мы можем начать склоняться к мысли – учитывая, что под богами мы подразумеваем неких сверхчеловеческих существ – что правление богов заключается не в повелевании людьми, не в раздаче приказов. Как бы то ни было, аналогия с мудрецом – единственный имеющийся у нас способ понять богов или то, что приносит им радость, – заставляет нас признать, что Евтифронов взгляд относительно благочестия представляет собою нерешительную попытку переступить через ортодоксальные представления о благочестии во имя лучшего его понимания. Евтифрон и правда оказывается между Мелетом и Сократом. Но вернуться к Мелету невозможно. Мы должны двинуться дальше – к Сократу.

Направление этого движения и даже его окончание обозначено половинчатой позицией Евтифрона и порождаемыми этой половинчатостью затруднениями. И все же представления Евтифрона стоят выше ортодоксальных взглядов, и Евтифрон это знает. Его хвастовство не совсем безосновательно. Евтифрон переступает через ортодоксальные представления потому, что стремится к чему-то большему, нежели то, что воплощает собой большинство. Однако он не имеет права так думать. Он и вправду хвастун. Евтифрон сам себе противоречит, когда говорит, будто благочестиво то, что ублажает богов, но подразумевает при этом, будто то, что ублажает богов, не благочес-

тиво. Дабы разрешить это противоречие нужно попросту отбросить отождествление того, что ублажает богов, с благочестием. Нужна смелость, для того чтобы думать, будто нельзя ублажать богов иначе, чем нечестием, в том смысле в котором его понимает город. Или, точнее, нужна смелость, для того чтобы в определенном смысле быть нечестивцем. В каком смысле? Евтифрон говорит, что боги радуются, если человек поступает, как они. Но разные боги поступают по-разному, а иногда и прямо противоположно. Ублажая одного бога, огорчаешь остальных. Невозможно ублажить богов, если каждого из них радует что-то свое, если среди богов нет согласия, если они враждуют. Некоторым образом, Евтифрон признает наличие данной сложности. Он поступает так, как поступает лучший и справедливейший бог – Зевс. Из множества богов он выбирает самого справедливого. Но дабы этот выбор мог быть совершен, он должен познать справедливость. Он должен знать, что такое справедливость. Он должен быть знаком с идеей справедливости. Ибо, справедливейший бог точнее остальных отражает идею справедливости. Но тому, кто уже познал идею справедливости, нет причин следовать за самой совершенной ее копией. Почему бы не следовать за самой идеей справедливости? Нет причин подражать богам. Подражание им, поступки, копирующие их деяния и причины этих деяний, а, следовательно, и благочестие, оказываются ненужными. Мы должны сделать еще один шаг и сказать, что в богах нет нужды. Сомнения в правдивости существующих историй о богах, попытки думать самостоятельно приводят к выводу: то, что большинство приписывает богам, на самом деле принадлежит идеям. Идеи заменяют богов. Теперь мы можем понять и оценить обвинение Мелета.

Вот в каком смысле Мелет прав. Сократ действительно не верит в богов города. И он действительно изобретает новые сущности. Но Мелет ошибается в том, что изобретенные Сократом сущности являются богами или демонами. На самом деле Сократ вводит идеи. Даже если мы предпочитаем говорить о богах, мы должны сказать, что боги, которых вводит Сократ, – это идеи. Но можно утверждать и другое: Мелет страшно ошибается, утверждая, что Сократ вводит нечто новое. Ибо идеи, предваряющие собой все сущности, которые только имитируют идеи, предваряют и богов. Они – первичные, старейшие. Если верить Евтифрону, Сократ формулирует обвинение Мелета следующим образом: Сократ обвиняется в сотворении богов (греческое *κροεῖν*: «создавать», «творить»). А вот как можно описать контрар-

гумент Сократа. Сократ единственный признает первичным то, что ни в каком отношении не может быть помыслено как созданное или создающее что-либо. Это его представление радикально непоэтично в смысле чуждости *поэзису* («творению»). Одним из его обвинителей был поэт. Если начать отрицать первичность идей, то пришлось бы утверждать, что первичны боги, и что боги создали идеи. (Десятая книга «Государства»). Пришлось бы считать первичными существа творящие, производящие. Данная альтернатива, предложенная в «Евтифроне», представляет собой такую крайность, что самой ее постановки хотелось бы избежать. Но как? Давайте обратимся к моменту, когда Евтифрон невольно сходит с верного пути.

Евтифрон почувствовал, что поступок, походящий на поступки богов, превосходит поступки, совершенные по велению богов. Но он запутался, когда осознал, что разные боги поступают по-разному, поступают наперекор друг другу. Он был вынужден выбрать одного бога, и потому ему пришлось обратиться к принципу выбора или предпочтения. Этот принцип оказался идеей справедливости, т.е. тем, что превосходит богов. А существует ли способ выбрать среди враждующих богов одного, не обращаясь при этом к идеям, не подрывая благочестия? Да, есть такой. С точки зрения обычаев предков, благое тождественно древнему, старому. А потому лучшими богами будут старейшие. Дабы узнать, какой из богов самый старый, не надо апеллировать к идеям. Надо лишь обратиться к свидетельствам прошлых времен. Если же мы за такие свидетельства примем существующие истории о богах, то мы узнаем, что старейшим богом является Уран – дед Зевса. Единственно возможный способ быть благочестивым – то есть поступать, как боги поступают, – поступать, как Уран, или подражать Урану. Но как же поступал Уран? Он мучил собственных детей, портил их. Он калечил молодежь. На греческом эта фраза будет звучать так же, как если бы он совращал молодежь. То есть именно с помощью совращения молодежи Сократ мог бы быть благочестивым. Или наоборот – благочестивый Сократ выбирает единственную возможность быть благочестивым, делая образцом для себя старейшего из богов и, в подражание ему, развращая молодежь. Однако Уран – не только антропоморфный бог, он еще и небо. А из других платоновских диалогов мы знаем, что добродетель можно отождествить с подражанием небу. С другой стороны, Мелет, обвиняющий старого Сократа, и, в еще большей степени, Евтифрон, пытающийся погубить собственного пожилого отца, подражают Зевсу – относи-

тельно молодому богу. Они нечестивы. К тому же они непоследовательны, так как Зевс не уважал старых богов. А потому, не Мелет и не Евтифрон, уважающие старых богов, но Сократ, не уважающий их, подражает Зевсу. Сократ благочестив с любой, кроме просто ортодоксальной, точки зрения.

Конечно, можно сказать, что все это несерьезно. И впрямь, данные положения устанавливаются с некоторыми трудностями, одна из них состоит в том, что хотя Урана и правда можно назвать старейшим богом, он определенно не является старейшим божеством. Мать-земля конечно же старше Урана. А Сократ, скорее всего признал бы, что человеческая добродетель совместима с подражанием богине или женскому началу как таковому. Разве его собственные умения не были подобны умениям женщины? Поэтому давайте повторим наш вопрос о том, можем ли мы избежать выбора между идеями и богами. Иными словами, зачем необходимо доказывать верховенство идей? «Евтифрон» предлагает такую альтернативу. Либо высшим сущим являются враждующие между собой боги, либо высшим сущим являются идеи. Отрицая первичность идей, приходишь к вере во враждующих богов. Почему? Почему боги враждуют? В конечном счете, это происходит потому, что они не обладают знанием. Но знание, подлинное знание, это знание о неизменном, о необходимом, о познаваемой необходимости, об идеях. Первично то, знание о чем и есть настоящее знание. Идеи предшествуют знанию об идеях. Не может быть знания без верховенства идей. Поэтому отрицая верховенство идей, отрицаешь возможность знания. Если идеи не первичны, первичное не может обладать знанием. Оно будет действовать наугад. Оно будет сталкиваться, оно будет бороться. Иначе говоря, если первичны боги, а не идеи, то благим и справедливым будет то, что любят боги, и кроме этой любви не будет иных причин, ибо на то нет внутренних причин. Первичное действие – это не познание или понимание, но любовь без познания или понимания, т.е. слепое желание. Но разве монотеизм не покончил с данной альтернативой? На этот вопрос нельзя ответить, основываясь на «Евтифроне», в котором, как мне кажется, слово «бог» в единственном числе не появляется вовсе. Однако, «Евтифрон» вроде бы намекает на то, что даже старейший бог, должен быть подчинен идеям. Верно, что при наличии единого бога, благочестие без проблем может состоять в подражании Ему. Надо только понимать, что Бог благ или справедлив, или мудр, т.е. что Бог верен законам справедливости. А если бы законы эти были

подчинены Богу, или созданы им, если бы он мог их менять, они более не могли бы выступать в качестве образца. Бог должен мыслиться подчиненным необходимости, познаваемой необходимости, которую творит не Он. Если мы будем это отрицать, если представим себе, что Бог стоит выше познаваемой необходимости или не связан ею, получится, что в строгом смысле этого слова Он не может обладать знанием, ибо знание – есть знание познаваемой и непреложной необходимости. В таком случае, действия Бога были бы совершенно произвольными. Для Него не было бы невозможного. Например, Он мог бы создать других богов, а множество богов, которые, конечно же, не могут обладать знанием, начали бы бороться друг с другом.

Если благочестие излишне, если боги не нужны, тогда почему подавляющее большинство верит, что благочестие необходимо и без богов не обойтись? Почему люди нуждаются в богах? Ответ на этот вопрос предложен во время обсуждения третьего определения благочестия, согласно которому благочестие состоит в служении богам. Точнее, благочестие состоит в определенном рода служении богам, которое схоже с тем, как рабы служат господам, унижаясь и выполняя хозяйские приказы. Благочестие представляет собой определенного рода служение. Сократ интерпретирует его следующим образом. Благочестие – это искусство служить, служебное искусство, искусство священнослужения. Само по себе оно неизбежно служит искусству правления или созидательному искусству. Получается, благочестие предполагает, что боги занимаются искусством правления. Но у каждого искусства есть свои продукты. Что же – используя другие искусства в качестве инструментов – создает искусство правления? Евтифрон говорит лишь, что боги совершают множество чудесных дел. Он отказывается объяснить непосвященному Сократу что это за чудесные дела. Двух мнений быть не может – чудесные дела, о которых помышляет Евтифрон, не удовлетворили бы Сократа. Но в данном контексте Сократ также говорит, что ответив на вопрос о том, что создается божественным искусством правления, можно достичь адекватного представления о благочестии. Примеры, которые тут же приводит Сократ, нужны, чтобы пояснить, что понимает он под специфическими продуктами искусства богов. Сократ использует в качестве примеров искусство священнослужения, полководческое искусство и земледелие. Чудесными делами, которых люди пытаются свершить с помощью полководческого искусства и земледелия, являются победа и обильный урожай. Однако полководческого искусства и земледелия

самых по себе недостаточно чтобы добиться победы и обильного урожая. Данные искусства не могут гарантировать итоговый результат, а ведь только результат, в этих искусствах, и важен. Будет ли результат использования полководческого искусства или земледелия положительным или отрицательным, зависит от случая. Случаем же невозможно управлять с помощью искусства или знания, ни то, ни другое не позволяет предвидеть его. Но человек не может положиться на случай, ибо от него зависит слишком многое. Поэтому человек иррационально пытается контролировать неконтролируемое, управлять случаем. И все же он понимает, что не может контролировать его. Вот почему он нуждается в богах. Боги должны делать то, чего человек не может сделать сам. Боги – это механизм, с помощью которого человек, как ему кажется, может повелевать случаем. Он служит богам, дабы эксплуатировать их, дабы быть их господином. И все-таки есть одно искусство, самое созидательное из всех человеческих искусств, чей результат особенно зависим от случая, искусство, которое, несомненно, должно быть дополнено богами или благочестием. Это законодательное искусство. Законодательное искусство занимается справедливым, благородным и благим, т.е. предметами, подлинное знание о которых получить куда сложнее, чем знание о числах, мерах и весах, предметами, которые естественным образом служат сферой конфликтов. Основным предметом законодательства является справедливое. И именно частью справедливости названо благочестие в третьем и последнем его определении. Благочестие – это справедливость по отношению к богам, точно так же как справедливость, в узком смысле этого слова, есть справедливость по отношению к людям. Далее, самым серьезным недостатком справедливости по отношению к людям является то, что, с точки зрения иррациональных индивидов, она не обладает достаточной силой. Достаточной она становится, когда включает в себя благочестие и богов. Но чтобы быть включенным в справедливость, благочестие должно стать прислужником справедливости, в самом, что ни на есть, узком смысле этого слова. Справедливость, в самом своем узком смысле, есть по сути законопослушность, или повиновение закону. Следовательно, благочестие должно быть частью понимаемой таким образом справедливости, частью повиновения закону. Но закон – это, в основном, обычай предков. Значит, благочестие напрямую зависит от повиновения обычаям предков. Именно в этом Сократ соглашается с ортодоксией, а не с ересью Евтифрона. Евтифрон, обвинив собственного отца в нечес-

тии, пошел против обычаев предков. Сократ *ad hominem* показывает Евтифрону, что тот не имеет права не подчиняться обычаям предков. Неудивительно, что из-за этого он начинает казаться Евтифрону человеком из народа, простолюдином. Мы можем сказать, что и у ортодоксов, и у Сократа есть здравый смысл, а вот у Евтифрона его нет. Я имею в виду, что общество можно построить и на ортодоксальных, и на сократовских принципах, но его не создать, опираясь на принципы, провозглашаемые Евтифроном, ибо если в реальной жизни не воспринимать обычаи предков как священные, общество будет невозможно. Именно поэтому Платон настаивает на необходимости законов, наказывающих за нечестие. Мы – либералы, склонны спорить с Платоном, основываясь на его же утверждениях. Разве не показывает нам Платон, что в глазах всех здравомыслящих людей – и большинства, и Сократа – Евтифрон смешон? И разве смехотворность не представляет собою лишь безобидный недостаток? К чему же тогда проявлять нетерпимость по отношению к Евтифрону? Но я спешу вернуться к диалогу.

«Евтифрон» крайне парадоксален – как, впрочем, и любой другой платоновский диалог. Его особая парадоксальность заключается в следующем. Для того типа платоновских диалогов, к которому принадлежит «Евтифрон», нормальным считается, что собеседник сначала дает определение, выражающее общепринятый взгляд на обсуждаемую проблему, который затем постепенно приводится к более высокому пониманию. Но первое определение, предложенное в «Евтифроне», в разы превосходит последнее определение, отражающее лишь общепринятый взгляд на благочестие, согласно которому благочестие состоит в молитвах и принесении жертв. В более общем смысле, если обычно платоновские диалоги восходят от низшего к высшему, «Евтифрон» нисходит от высшего к низшему. Эту парадоксальность можно объяснить двояко. Во-первых, еретика Евтифрона надо поставить на место, а именно, вернуть его в лоно ортодоксии или конформизма. Во-вторых, «Евтифрон» необычно радикален. Он предлагает самую бескомпромиссную формулировку проблемы благочестия. Поэтому, структура данного диалога носит следующий характер: а) изложение истины; б) объяснение основной ошибки. Незадолго до конца диалога, Сократ сравнивает Евтифрона с Протеем. Протей – морское божество, хитрое и трудноуловимое. Протей способен превратиться во что угодно – в косматого льва, дракона, леопарда, борова, в воду, в дерево. Евтифрон напоминает Протея своей

неуловимостью, постоянной сменой позиции. Более того, Евтифрон напоминает Протея безошибочностью: Протей знает все секреты богов. Далее, Сократ пытается поймать Евтифрона, заставить его сказать правду. А кто пытался поймать Протея, выпытывая у него правду? Менелай. Точно так же, как Евтифрон подражает Протею, Сократ подражает Менелая. Менелай женат на Елене, а Сократ на Ксантиппе. Но так мы далеко не уйдем. Давайте посмотрим, в каком контексте, или по какой причине, Менелай гонялся за Протеем. Сам Менелай говорит: «Все еще боги в отечество милое мне из Египта путь заграждали: обещанной я не свершил гекатомбы; Боги же требуют строго, чтоб были мы верны обетам»¹. Менелай хотел схватить Протея потому, что только Протей мог рассказать, как ему выбраться из ситуации, в которую тот попал, не совершив гекатомбы. Кажется, это отчасти проясняет последнее слово Сократа Критону в «Федоне»: «Мы должны Асклепию петуха», – если его понимать именно в таком ключе. Как бы то ни было, Сократ сплеховал там, где Менелай преуспел. Причина тому очевидна. Сократ спрашивал Протея не о том, что ему, Сократу, делать, а задал чисто теоретический вопрос: что такое благочестие?

Вначале я сказал, что «Евтифрон» делится с нами раздражающей полуправдой. Состоит она в том, что благочестие и боги не нужны никому, кроме большинства. Почему это полуправда? Потому что мы знаем, что боги существуют. Не боги Афин, а живые боги. Как мы это узнали? На примере. Какой феномен нам это показал? Феномен движения – самопроизвольного движения – жизни души. Платон указал на полуправдивость «Евтифрона» ни разу не употребив в нем слова «душа». Всячески подчеркивая роль идей и ничего не говоря о душе, Платон создает впечатление, будто для богов нет места. Эту полуправду Платон, вероятно, обосновал бы утверждением, что, в любом случае, идеи стоят выше души.

В заключение хочу сказать пару слов о том, что кому-то из вас могло бы показаться обидным: о несколько несерьезном характере представленных рассуждений, а ведь они посвящены самому серьезному предмету на свете. Напомню вам о заключительных словах диалога «Пир», которые я трактую в том смысле, что философия берет на себя выполнение высшего предназначения как комедии, так и тра-

¹ Гомер. Одиссея / Пер В.А. Жуковского. М.: Наука, 2000. С. 43. Гекатомба – жертвоприношение.

гедии. Можно сказать, что и традиционная, и современная интерпретации Платона выявляют трагический элемент его мысли, но забывают о комическом ее элементе, вспоминая о нем только в очевиднейших местах. Этому упущению можно найти много объяснений. Я скажу лишь об одном. Современное изучение Платона началось в Германии – стране, лишенной чувства комического. Чтобы показать, почему именно комедийный элемент имеет для Платона принципиальное значение, я прочту несколько строчек из единственного известного мне платоника, понимавшего значение данного элемента – сэра Томаса Мора. Цитирую: «Дабы доказать, что земная жизнь – не время смеха, а время слез, скажем, что сам Спаситель дважды или трижды явлен нам льющим слезы и ни разу – смеющимся. Я не стану клясться, что этого так-таки никогда и не случилось, но, по крайней мере, Он не оставил нам, ни одного примера смеха. В то же время, он оставил нам примеры плача»². Если мы сравним сказанное Мором об Иисусе, с тем, что Платон говорит о Сократе, то обнаружим, что «Сократ раз или два смеялся, но мы ни разу не встречали его плачущим». Сдается нам, что существенный признак философии – это противостоящая плачу легкая подвижка в сторону смеха. Ведь начало философии, как понимают его сами философы, – не страх перед Богом, а мысль. Дух ее полон не упований, страха и трепета, но безмятежности, основанной на смирении. У этой безмятежности все же больше общего со смехом, нежели с плачем. Конечно, единственным по-настоящему важным вопросом является вопрос о том, кто из них прав – Библия или философия. Но чтобы верно подойти к этому вопросу, сначала надо понять философию как таковую. Не стоит начинать с рассматривания ее сквозь призму Библии. На какой бы позиции мы ни стояли, у нас не должно возникнуть иллюзий, будто можно сделать омлет, не разбив яйца. Сократ всеми силами пытался разбудить от легкомысленного сна всех, кто мог думать головой. И мы окажем ему медвежью услугу, если попытаемся использовать его авторитет для того, чтобы самим впасть в сонное оцепенение.

*Перевод с английского
А.Н. Мишурина*

² *More T. A dialog of comfort against tribulation. L., 1847. P. 44.*

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

- Strauss L. On the Euthyphro* // Strauss L. The rebirth of classical political rationalism: an introduction to the thought of Leo Strauss. Chicago, 1989. P. 187–206.
- Гомер. Одиссея* / Пер В.А. Жуковского. М.: Наука, 2000.
- Платон. Евтифрон* / Пер. С.Я. Шейнман-Топштейн // Платон. Собрание соч.: В 4 т. Т. 1. М.: Мысль, 1990. С. 295–313.
- Платон. Федон* / Пер. С.П. Маркиша // Платон. Собрание соч.: В 4 т. Т. 2. М.: Мысль, 1993. С. 7–80.
- More T. A dialog of comfort against tribulation.* L., 1847.

Вестфаль К.Р.

профессор философии философского факультета Босфорского университета, 34342 Бебек, Стамбул, Турция; профессор философии в Школе философии Университета Восточной Англии, Норвич, Великобритания; приглашенный профессор в Институте образования Университетского колледжа Лондона, Великобритания. E-mail: ken.westphal@boun.edu.tr.

Моральный конструктивизм, теория общественного договора и основные обязанности: Кант против Готье*

Аннотация: В статье автор анализирует теорию общественного договора современного канадско-американского философа Дэвида Готье (р. 1932 г.)¹, сопоставляя ее с кантовским учением о праве. Готье исходит из понятия «рационального делибератора», но не видит оснований утверждать моральную необходимость для оправдания действий одного субъекта перед другими. Договор отвечает потребности каждого субъекта в оправдании ограничений общества, а не решает проблему его оправдания перед окружением. Позиция Готье противопоставлена позиции Томаса Скэнлона, утверждающего, что в основе морали лежит согласие каждого актора с другими ввиду необходимости оправдания перед ними собственных действий. Оба взгляда считаются конструктивистскими, поскольку отвергают моральный реализм. Кантовское учение о праве нейтрально по отношению к моральному реализму, но конструктивно по отношению моральным нормам.

Действия, центральные для Готье и Скэнлона, суть принципиально произвольные соглашения. Принятие соглашений за основу морали связано с существенными проблемами, которые обнаружил Кант. Кантовское учение о праве обходит эти проблемы, определяя и оправдывая независимые от соглашений базовые социальные нормы, представляя оправдание собственного действия перед другим и оправдание действия другого как аспекты одной и той же причины оправдания, действительной независимо от каких-либо соглашений.

Ключевые слова: Дэвид Готье, Кант, моральный конструктивизм, общественный договор, обязанности, контрактаризм.

* Статья была опубликована на немецком языке в: *Jahrbuch für Recht & Ethik / Annual Review of Law & Ethics*. Bd. 22. 2014. S. 545–563.

¹ Дэвид Готье (род. 10 сентября 1932 г.) – канадско-американский философ, известный неогоббсианской теорией общественного договора, которую изложил в книге «Мораль по соглашению» (*Morals by Agreement*, 1986). – *прим. пер.*

Памяти Б. Шерон Бёрд

§ 1. Введение

В статье «Политический контрактаризм» (1997) Дэвид Готье разрабатывает особый, тщательно продуманный вариант теории оправдания социальных норм и практик общественным договором. На протяжении многих лет он постепенно уточнял его, чтобы избежать известных и законных возражений против подобных теорий справедливости: они, как правило, пренебрегают значением семьи и воспитания, сводят общественные отношения к договорным или исходят из того, что наши ценности и жизненные проекты формируются до общества, и потому не должны быть социально обусловлены². Новое рассмотрение позиции Готье представляется потому важным, что он поднимает и пытается решить существенные вопросы, которые, возьмём характерный пример, совершенно игнорируются в таких в остальном интересных современных статьях, как те, что вошли в последний специальный выпуск журнала «Рациональность, рынки и мораль: исследования на стыке философии и экономики», посвященного вопросу: «Могла ли невидимая рука подписать общественный договор?»³.

Готье утверждает, что его теория общественного договора – «единственно возможная для людей, которые могут и не ожидать, и

² Готье впервые сформулировал свое видение теории общественного договора в работе: *Gauthier D. Morals by Agreement*. Oxford, 1986; эта версия критически рассмотрена в сборнике: *Vallentyne P. (Ed.) Contractarianism and Rational Choice. Essays on David Gauthier's „Morals by Agreement“*. Cambridge, 1991; см. тж. *Morris C., Ripstein A. (Eds.) Practical Rationality and Preference. Essays for David Gauthier*. Cambridge, 2001. На немецком языке взгляды Готье кратко изложены в работе *Gauthier D. „Warum Kontraktualismus?“ // Celikates R, Gosepath S. (Hgg.) Philosophie der Moral*. Frankfurt am Main, 2009. S. 464–477.

³ См.: *Rationality, Markets and Morals: Studies at the Intersection of Philosophy and Economics*. Vol. 4. 2013, а также *Stemmer P. Handeln zugunsten anderer: eine moralphilosophische Untersuchung*. Berlin, 2000, *Stemmer P. Handeln zugunsten anderer: eine moralphilosophische Untersuchung*. Berlin, 2000 и *Stemmer P. Moralische Rechte als soziale Artefakte // Deutsche Zeitschrift für Philosophie*. 2002. 50. P. 673–691; *Höffe O. Gerechtigkeit als Tausch? Zum politischen Projekt der Moderne*. Baden-Baden, 1991 и *Höffe O. Vernunft und Recht – Bausteine zu einem interkulturellen Rechtsdiskurs*. Frankfurt am Main, 1996.

не требовать, чтобы окружающие разделяли их отношение к ценностям и нормам»⁴.

Согласно теории общественного договора Готье, социальные институты и практики оправданы только контрафактическими, гипотетическими соглашениями между независимыми друг от друга актерами, которые рационально оценивают условия своего взаимодействия, и одобряют и принимают соглашения только тогда, когда считают их для себя имеющими смысл⁵. При этом Готье подчеркивает, что его попытка оправдания относится только к социальным принципам и практикам, что связать его оправдательную модель договора с различными недоговорными социальными взаимодействиями проблематично⁶ и что его модель не обязательно предполагает, чтобы легитимное социальное насилие возникало только в силу переноса нормативных ресурсов оправдания индивида на социальные верхи⁷, как это происходит у Гоббса⁸. Фокусируя внимание на оправдании, Готье исправляет свою более раннюю договорную модель общества, не учитывавшую разницу между оправданием и определением⁹.

В своей теории общественного договора Готье формулирует несколько очень строгих требований к обществу, которое способно оправдывать и потому может быть узаконено. Его теория запрещает действия, которые как правило наносят ущерб одним к выгоде для других; тем самым она исключает жизненные проекты злоумышленников и преступников¹⁰. Соответственно, договор, создающий условия для оправдания, требует, чтобы «[...] действительная социальная структура была [...] взаимовыгодна [и обеспечивала] всем относительное равенство в пропорции выгоды и вклада, который каждый решит внести»¹¹.

⁴ *Gauthier D.* Political Contractarianism // Journal of Political Philosophy. 1997. 5(2). P. 132; ср. p. 133, 142.

⁵ См.: Political Contractarianism. P. 132, 133, 142.

⁶ См.: Political Contractarianism. P. 141.

⁷ См.: Political Contractarianism. P. 142.

⁸ Ср. *Gauthier D.* The Logic of Leviathan: The Moral and Political Theory of Thomas Hobbes. Oxford, 1969.

⁹ См.: *Gauthier D.* Political Contractarianism. P. 141–142.

¹⁰ См.: Political Contractarianism. P. 136–137.

¹¹ Political Contractarianism. P. 140.

Кроме того, Готье признает, что «социальные нормы [...] порождают практики, которые расширяют горизонт целей»¹².

Из этого следует, что «доступность жизненных проектов актору [...] зависит от социальных практик его общества»¹³.

Кроме того, из этого следует:

«Контрактарианец полагает [...], что социальные практики можно оправдать [...], показав, как они дают возможность и содействуют формированию жизненных проектов, перспективу удовлетворительного осуществления которых предлагают»¹⁴.

На мой взгляд, Готье прав, что устанавливает здесь такие рамки. Но в соответствии с его собственным требованием (см. первую цитату) возникает вопрос, могут ли эти рамки быть действительно оправданы только согласованием общественного договора, если их оправдание вообще возможно.

Готье заостряет тот способ оправдания, который развивает его теория общественного договора, а именно «контрактаризм», сравнением с «контрактуализмом» Томаса Скэнлона. Согласно последнему, основой морали служит потребность каждого человека в оправдании своих действий перед другими людьми. В его модели «контрактаризма», напротив, другие должны оправдывать свои действия перед человеком, поскольку они затрагивают или ограничивают его деятельность¹⁵. Этот контраст Готье формулирует следующим образом:

«[...] согласно [контрактуалистскому] взгляду Скэнлона, направление оправдания – от индивида к другим. Роль соглашения заключается в признании другими действий индивида. Но в контрактаризме, которого я придерживаюсь, направление оправдания обратное. Исхо-

¹² Political Contractarianism. P. 138.

¹³ Gauthier D. Political Contractarianism.

¹⁴ Gauthier D. Political Contractarianism. Это положение Готье далее поясняет следующим образом: «Общество должно обладать такой структурой, чтобы, во-первых, каждому нормальному человеку был действительно доступен спектр социальных ролей, каждая из которых требует от своего исполнителя продуктивного вклада и вознаграждает его соответственно среднему вкладу в общий социальный продукт. Во-вторых, каждая из этих ролей должна быть совместима с набором жизненных проектов, каждый из которых при нормальных обстоятельствах исполнитель роли может быть выбрать и к собственному удовлетворению осуществить, получив при этом ту долю общего социального продукта как вознаграждение за действительное исполнение роли» (Ibid. P. 139).

¹⁵ См.: Political Contractarianism. P. 134-135.

дя из идеи рационального актора, контрактарианец не находит оснований утверждать моральную необходимость во имя оправдания действий одного субъекта перед другими. Договор существует в силу потребности каждого субъекта в том, чтобы ограничения общества были оправданы перед ним, а не его заботы об оправдания собственных действий перед другими»¹⁶. Согласование договора относится только к произвольным, т. е. «опциональным» социальным практикам или институтам, которые по желанию его принимают или отклоняют. Если согласование договора – единственное и достаточное оправдание общественных принципов, практик и институтов, то они должны были бы также быть произвольными, чтобы считаться подходящими «опциями» – т. е. предметами – произвольного согласования договора. Тем самым Готье признает: его теория общественного договора прямо противоречит мысли Канта о том, что мы должны действовать согласно категорическому императиву, хотим мы того или нет.¹⁷

Стремление Готье разработать метод определения и оправдания принципов справедливости без обращения к распространенным нормативным установкам имеет решающее значение для установления отношений в условиях культурного многообразия сегодня, как учение о естественном праве - в подобных же условиях раннего Нового времени.¹⁸ Готье прав также и в следующем: определение и оправдание легитимных социальных принципов должно показывать, что для каждого человека разумно действовать в соответствии с такими принципами и почему это разумно. Для выполнения этого требования необходим моральный конструктивизм, поскольку только он обходится без предпосылки, что такие принципы существуют, и без их определения. Ибо принятие данной предпосылка теми, кто оспаривает, отвергает или даже опровергает ранее предпочтённые принципы, неизбежно ведет к *petitio principii*. Главный вопрос теории общественного договора, как его видит Готье, – является ли контрафактическое, гипотетическое согласование договора единственным и достаточным

¹⁶ Political Contractarianism.

¹⁷ См.: Political Contractarianism. P. 143. То же верно и в отношении утилитаризма, что, однако, не имеет отношения к настоящей статье.

¹⁸ Независимо от того, в чём выражался этот «мультикультурализм»: политически непримиримых расколах христианства или международной торговле, в особенности морской; см.: *Schneewind J. History of Western Ethics. Seventeenth and Eighteenth Centuries // Becker L.C., Becker C.B. (eds.) The Encyclopedia of Ethics. 2nd ed. London, 2001. Vol. 2. P. 730–739. P. 730.*

основанием определения и оправдания базовых социальных норм или принципов. Ниже я пытаюсь показать, что Кант прав в том, что теория общественного договора столь радикальная, как у Готье, не дает единственного и удовлетворительного нормативного основания морали, и что учение Канта о естественном праве, которое тоже предлагает радикальный моральный конструктивизм, намного легче защитить, чем теорию общественного договора Готье. При этом я показываю, что Готье не прав в оценке своей формы морального конструктивизма как единственной надежной¹⁹. В частности, я буду рассматривать следующие вопросы:

1. Являются ли социальные практики и институты, основополагающие для общества, произвольными, или «опциональными», и тем самым подходящими предметами произвольного согласования договора, как того требует теория общественного договора Готье (§ 2);
2. Обходит ли теория общественного договора Готье проблему «релевантного описания действий» (§ 3);
3. Необходимо ли, чтобы причины оправдания базовых социальных норм подтверждались согласованием договора (§§ 4, 6);
4. Надежны ли асимметричные направления оправдания, которые предпочитают соответственно Готье и Скэнлон (§ 5).

§ 2. Все ли основополагающие социальные практики и институты произвольны («опциональны»)?

Первая проблема теории общественного договора Готье заключается в том, что его модель оправдания морали предполагает рамочные отношения социального договора, которые сами не произвольны или не опциональны, а потому не могут необходимо оправдать какого-либо образцового договора. Проблему можно разъяснить на примере признания, которое Готье делает в одной из своих предыдущих книг – «Морали по соглашению» (1986). В ней он утверждает: ключевое условие, что «запрещает улучшение собственного положения посредством взаимодействия, ухудшающего положение другого», неопционально²⁰; и добавляет: «Часть морали по соглашению, само оно не есть продукт рационального соглашения» (там же). Но именно этот тезис о неопциональности данного ключевого условия явным

¹⁹ См.: *Political Contractarianism*. P. 132, 133, 142.

²⁰ *Gauthier D. Morals by Agreement*. Oxford, 1986. P. 16.

образом говорит о невозможности его оправдания согласованием какого-либо договора, поскольку оно «является условием, которое каждый должен принять, чтобы такое соглашение было возможно» (там же). Готье пытается показать, что «[...] принятие данного условия рационально для тех, кто ориентирован на максимальную пользу»²¹. Но его аргументация неизбежно приводит к обоснованию тезиса о том, что разумно утверждать необходимость принятия ключевого условия. Следовательно, оправдание этого условия не требует его принятия, что зависит от произволения индивида, и всего меньше – от согласования какого-либо договора.

Это видно по контрасту с тем анализом правил справедливости, которые даёт Юм в «Трактате о человеческой природе», - они, по его мнению, для людей не опциональны.²²

Теперь мы снова сосредоточим внимание на более поздней модели оправдания у Готье (изложенной в работе 1997 года). Эта модель также предполагает существование рамочных отношений, произвольных и не могущих быть оправданными согласованием какого-либо договора. Общественный договор как модель оправдания доступен только тем акторам и может обращаться только к тем, кто может считаться рациональным мыслителем, или «делибератором». Как признает сам Готье, люди становятся акторами, способными к рациональной оценке, только будучи воспитанными в экономически и эмоционально безопасном окружении. Он пишет:

«[...] воспитание в экономической и эмоциональной безопасности и стабильности – основное требование, закрепленное (enshrined) общественным договором [...]»²³.

Тем самым Готье также признает, что здесь заключается оправданное основополагающее требование к родителям и обществу²⁴. Слово «enshrined», которое означает как «закрепленное», так и «включенное», привносит важный двойной смысл. Без такого воспитания, которое сделает человека вообще способным к рациональному размышлению, он не может сознательно предлагать, взвешивать,

²¹ *Gauthier D. Morals by Agreement. P. 193, cp. p. 200–232.*

²² См.: *Westphal K. Von der Konvention zur Sittlichkeit. Humes Begründung einer Rechtsethik aus nach-Kantischer Perspektive // Heidemann D., Engelhardt K. (Hgg.) Ethikbegründungen Zwischen Universalismus und Relativismus. Berlin, 2005. S. 153–180.*

²³ *Gauthier D. Political Contractarianism. P. 146.*

²⁴ См.: *Gauthier D. Political Contractarianism.*

оценивать или в рамках закона согласовывать формы или принципы действия, как того требует договорная модель оправдания моральных принципов и практик, которая только и служит основанием социальных и моральных обязанностей или притязаний. То есть договорное оправдание предполагает такое воспитание, которое необходимо для оценки, обсуждения и ответственного принятия преимуществ и недостатков согласования какого-либо договора.²⁵ Поэтому для лица, потенциального соглашающегося или принимающего договор, то есть стороны договора, никоим образом не является произвольным, или опциональным, получил он такое воспитание или нет. Следовательно, эта предпосылка не может быть предметом случайного согласования договора. Ведь в действительности никто не может отказаться от собственного воспитания, как если бы оно было дано по договору. Чтобы понимать соответствующие делу социальные или даже несоциальные альтернативы, чтобы быть способным их принимать или отклонять, человеку заведомо необходима определенная зрелость ума и знаний; поэтому такая зрелость также никоим образом не является «опциональной» для потенциального участника общественного договора.

Недостаточно будет возразить, что собственное воспитание всегда определено какими-либо историческими и социальными жизненными условиями, которые предшествовали гипотетическому согласованию договора²⁶. Готье ясно утверждает, что его договорная модель оправдания морали в социальных практиках и деятельности институтов, которая в свою очередь оправдывает его версию общественного договора, есть работающая модель, и потому придает ей центральное значение²⁷. Именно потому, что, по мнению Готье, в таком обществе моральное оправдание уже в силу согласования договора обретает центральное значение, получение или неполучение воспитания членами договорного общества в этой теории также не произвольно. Как и понимание его членами себя как членов общества, наделенных свободой воли и участвующих во взаимовыгодных общественных практиках.

²⁵ Об этом Готье пишет: «Было бы бессмысленно дать индивиду возможности вести продуктивную и доставляющую ему удовлетворение жизнь, если бы он не был способен пользоваться этими возможностями из потребности в реализации навыков и развитии чувств» (Political Contractarianism. P. 148).

²⁶ Ср. Political Contractarianism. P. 133.

²⁷ Ср. Political Contractarianism. P. 140.

По достижении уровня, на котором можно рационально и разумно оценивать различные возможные, выполнимые варианты согласования договора и при этом, пусть контрафактически, размышлять, выгодно ли быть членом такого общества, человек, по Готье, уже приобрел от этого общества колоссальную выгоду, сам не внося никакого особого вклада²⁸. Принципы общественного договора Готье требуют, чтобы, получив пользу от другого, человек также приносил другому пользу, и примерно такую же по её ценности²⁹. При этом, согласно предлагаемому принципу обмена, каждый, кто достигает зрелости для согласования договора, обязан сбалансировать преимущества, уже полученные им от общества, с преимуществами других, независимо от того, «считает ли он общество ценным»³⁰ или нет и считает ли он вступление в общество выгодным или нет. В этом решающем отношении контрафактическое согласование договора может подтверждать лишь основания обязательств, уже оправданные воспитанием, которое дал один человек другому. При этом по сути признаётся только основополагающая важность воспитания индивида, без которого невозможно быть существом, наделенным разумом, а также ответственность и обязанность индивида взаимовыгодно компенсировать это колоссальное преимущество своим вкладом в общество. Поэтому тяжело разобраться в том, что именно добавляет это чисто контрафактическое, чисто гипотетическое согласование договора к оправданию того обязательства, которое уже оправдано выгодой образования и возложено на каждого³¹, согласно предложенному Готье принципу взаимности, лежащему в основе каждого законного совместного действия,

Этот пункт заслуживает более пристального рассмотрения. Готье признает, что у человека, который не придает значения членству в обществе, поскольку не видит «выгоды (value) от общества», «[...] нет оснований соглашаться на его условия взаимодействия»³².

Но даже если человек не усматривает собственных общественных обязанностей или даже отрицает их, это не меняет, согласно принципу взаимности договора, того, что он имеет соответствующие обязанности. Их он имеет уже потому, что ещё раньше получил значитель-

²⁸ См.: Political Contractarianism. P. 146.

²⁹ См.: Political Contractarianism. P. 140.

³⁰ Political Contractarianism. P. 140.

³¹ Cp. Becker L. Reciprocity. Chicago, 1986.

³² Gauthier D. Political Contractarianism. P. 135.

ную выгоду от общества - при условии (и здесь я согласен с Готье), что это общество в достаточной мере соответствует принципам справедливости договорных обществ (см. § 3).

Это возражение подчеркивает разницу между чисто гипотетическим согласованием общественного договора и нашими собственными общественными обязанностями и правами, фактическими причинами оправдания этих отношений, т. е. вменения их в обязанность. Как подчеркивает Готье, его метод общественного договора обосновывает действительные обязанности и права только в обществе, отвечающем строгим, прямо-таки «революционным»³³ рамочным условиям справедливости, которые кратко описаны выше (§ 1) и в следующем разделе будут рассмотрены подробнее (§ 3).

Итог: Модель общественного договора Готье, способная учесть только те причины оправдания, которые акторы действительно оценивают или могут оценить, не может быть ни единственным, ни достаточным методом морального оправдания, поскольку, согласно этой модели, необходимые рамочные условия способности к разумному соглашению не являются предметом произвольного решения той или иной стороны договора. Согласование договора, по которому человек принимает на себя обязательства или может предъявить права, уже имеет предпосылкой рамочные условия собственного воспитания вместо оправдания этого воспитания каким угодно произвольным договором. Даже в уточненной версии теории общественного договора Готье продолжает отрицать невозможность оправдания воспитания и образования, которое начинается в семье (в любой форме) и продолжается благодаря институтам общества.

§ 3. Контрактаризм и релевантное описание действий

Рассмотренная в предыдущем параграфе проблема – это прежде всего важный вариант проблемы релевантного описания действий. Вкратце, она состоит в утверждении о зависимости оценки действия от его описания или концептуализации. Стратегия оправдания у Готье требует во многих решающих моментах, чтобы мы правильно концептуализировали себя и наше общество. Так, мы должны признать, что нам как людям необходимо определенное воспитание, что-

³³ *Gauthier D. Political Contractarianism. P. 148.*

бы вообще обладать способностью обдумывать и с законной силой заключать договоры. Кроме того, мы должны признавать, что ввиду конечности человеческого существования взаимовыгодное сотрудничество значительно улучшает нашу жизнь (или хотя бы делает такое улучшение возможным). Кроме того, на основе модели оправдания Готье выдвигает требование, чтобы общество было и признавалось совместным взаимовыгодным творением, выгода от которого и вклад в который относительно равномерно («пропорционально») распределены между его участниками³⁴, – творением, в соответствии с которым также предлагается на выбор ряд способов жизни, коим человек с большим или меньшим успехом и удовлетворением может следовать³⁵. Чтобы оправдать членство в обществе, по мнению Готье, совершенно недостаточно, чтобы кто-либо считал его истинным, – «каждый должен быть и источником, и приобретателем блага»³⁶ общества.

Правильность или истинность концепций, то есть нашего описания самих себя, как и описания общества, играет основополагающую роль, поднимая два важных вопроса, которые в первом параграфе я выделил как второй и третий основные вопросы; теперь сформулирую их точнее:

2. Как модель общественного договора у Готье гарантирует правильность и релевантность относящихся к общественному договору размышлений и концепций – т. е. описаний – и соответственно исправление неправильных или ошибочных концепции?

3. Оправданы ли базовые социальные нормы согласованием договора или скорее уже теми факторами и их следствиями, которые говорят в пользу такого соглашения, в то время как само соглашение моделирует только наше понимание и признание причин оправдания?

На оба вопроса имеет смысл ответить именно в представленной последовательности.

В основе теорий общественного договора вообще, в том числе теории Готье, лежит та мысль, что общество, в числе прочего, есть «совместное взаимовыгодное предприятие, связанное с риском».³⁷ Проблема релевантного описания действий возникает в контракта-

³⁴ См.: Political Contractarianism. P. 135, 140. Cp. P. 148.

³⁵ Political Contractarianism. P. 139–140.

³⁶ Political Contractarianism. P. 135.

³⁷ В этой связи Готье упоминает Роулза (См.: Ibid.)

ризме Готье в связи со следующим допущением: «Тот, кто не видит выгоды общества, не имеет оснований соглашаться на его условия взаимодействия. Тот, кто не принес выгоды другим, не дает им оснований, чтобы на него распространялись условия общественного взаимодействия. Каждому должна быть предоставлена возможность получить от общества то, чего он ищет, но не может добиться самостоятельно, и каждый должен дать обществу что-то из того, чего ищут другие, но чего не было бы без него. Или, проще, каждый должен быть [*sic*] и источником, и приобретателем блага»³⁸.

Проблема в том, что согласование договоров может опираться только на такие размышления или причин оправдания, которые люди действительно и явно используют или приводят, поскольку свободное решение может быть опираться только на такие основания, которые соответствующая личность фактически оценивает как возможные, релевантные или в конечном счете рассматривает в качестве основ для оправдания (принимая или отвергая их). Иными словами, для модели общественного договора релевантен не только вопрос о том, *действительно ли* эта личность одновременно и источник, и приобретатель блага (причём обязательно с взаимной поддержкой членов общества), но и убеждена ли потенциальная сторона общественного договора в том, что другой вносит достаточный вклад в творение собственного блага. Готье прав в том, что «[...] тот, кто не видит выгоды от общества, не имеет оснований соглашаться на его условия взаимодействия [...]»³⁹.

Но главный вопрос нормативности не в том, *видит* ли человек выгоду от своей принадлежности к обществу: ввиду конечности человеческого существования на Земле вопрос скорее в том, *должен* ли человек искать выгоду от своей принадлежности к обществу. Вопрос не в том, *признает* ли человек наличие достаточных оснований для (достаточно) справедливого общественного взаимодействия, но в первую очередь в том, *есть* ли такие достаточные основания его оправдания. Если они есть, важно привести потенциальные стороны общественного договора к пониманию и принятию этих оснований и их следствий. Поскольку теория общественного договора Готье опирается исключительно на явные, пусть и контрафактические, соглашения и концептуализирует все основополагающие социальные

³⁸ Political Contractarianism, cp. p. 148.

³⁹ Political Contractarianism. P. 135.

практики и институты как произвольно принимаемые или отклоняемые, она пренебрегает важной задачей – исключить непонимание потенциальными сторонами общественного договора собственной зависимости от общества и вытекающих из нее оснований обязанностей и самих обязанностей. И теория Готье такова, что не может не пренебрегать этой задачей: если бы он действительно хотел ее решить, он не настаивал бы на якобы исключительной функции согласования договора, будто бы только она способна дать оправдание основных принципов и практик общества, поскольку оправдание, конечно, опирается на основания, которые говорят в пользу общественного договора и его заключения, но это только контрафактическое, гипотетическое соглашение как таковое.

«Проблема релевантного описания действия» связана здесь не с тем, как актер (возможно ошибочно) концептуализирует или (возможно ошибочно) описывает то или иное взвешенное действие, но с тем, как человек (возможно ошибочно) описывает всю область общественного взаимодействия, собственные возможности действия и собственные взгляды на ее преимущества и недостатки. Основная проблема радикальной теории общественного договора Готье в том, что она концептуализирует всю область общественного взаимодействия как произвольную и чисто «опциональную», а людей как принципиально самодостаточных и тем самым независимых друг от друга и от общества (подробнее см. далее § 4). Основопологающий тезис Готье, согласно которому радикальная теория общественного договора служит единственной и единственно достаточной причиной оправдания нормативной теории общества, покоится на том утверждении, что единственная причина такого оправдания – это та, которую человек явно принимает. Поэтому его теория должна принципиально игнорировать возможность исправления относящегося сюда непонимания, возникающего, например, у того, кто не видит выгоды в принадлежности к обществу или отрицает ее (к этому я вернусь в § 5). В этом заключается основная слабость теорий общественного договора: Они не в состоянии быть адресованы тем людям, которые игнорируют или даже (возможно, по стратегическим мотивам ради достижения соглашения) отрицают важные стороны общества или собственную способность к действию и возможности действия, поскольку могут опираться только на те причины оправдания, которые потенциальные стороны общественного договора действительно оценивают (даже если эти основы совершенно их не касаются). Поэтому теории обще-

ственного договора не имеют значения для равноправных, т. е. эгоистичных людей, которые относятся к теории общества как скептики относятся к теории познания.⁴⁰

Как только начинают учитывать возможность улучшить или скорректировать понимание человеком общества или собственных возможностей действия, радикальная модель нормативного оправдания общественного договора вызывает серьезные сомнения. Поскольку размышления, которые приводят к такой коррекции, могут также служить или даже быть достаточными для определения и оправдания базовых социальных норм и практик, независимо от того, принимает ли их тот или иной человек или одобряет через чисто контрафактическое соглашение. Иными словами: если можно было бы

⁴⁰ Внимание Готье к основам оправдания, которые признает потенциальная сторона договора, вызвано прежде всего тем, что он пытается избежать любой формы объективности ценностей. Главным аргументом является его утверждение, что действия индивида можно объяснить только его субъективными ценностями (см.: *Gauthier D. Morals by Agreement*. P. 56–59). Но этот аргумент ошибочен как минимум по трем причинам: Во-первых, задача философии морали заключается не только в объяснении индивидуальных действий, но и в их нормативной оценке. Поэтому, ограничиваясь объяснением действия, Готье не выполняет задачи нормативной социальной теории, какой должна быть его теория. Во-вторых, объяснение действия требует учета не только субъективных ценностей самого актора. Выполнение действия часто бывает сложным, протяженным в пространстве и времени и осуществляется в несколько шагов. И при наилучших прогнозах действия часто не удаются, потому что тот или иной из шагов не удастся и человеку необходимо либо пересмотреть дальнейшие шаги или вовсе отказаться от осуществления действия. Чтобы объяснить такую точку зрения на действия, необходимо обосновать не только субъективное представление о плане действия, ожиданиях и опыте актора, но и дальнейшую оценку и пересмотр им собственного плана. В этом отношении уместность действия зависит не только от того, считает ли актер его хорошим, но и от того, соответствует ли оно и насколько соответствует физическому, социальному и нормативному окружению актора, а также от того, какие возможности действия это окружение предоставляет и позволяет (ср. *Herman B. The Practice of Moral Judgment*. Cambridge, MA, 1993. P. 173–177). В третьих, в общественных науках объяснение действия по «модели желания и убеждения» нацелена на понимание общих действий группы. Данная модель непригодна для непосредственного объяснения действий отдельных людей. Даже когда люди действуют целесообразно, это совершенно не значит или не доказывает, что человек может действовать только целесообразно, и тем более, что они должны только так и действовать (ср. *Westphal K. Kant's Constructivism and Rational Justification* // Baiasu S., Pihlström S., Williams H. (Eds.). *Politics and Metaphysics in Kant*. Cardiff, 2011. P. 28–46, n. 24).

привести релевантные, возможно даже достаточные, но независимые от явного одобрения причины оправдания базовых социальных норм и институтов, это доказало бы, что контрафактическое согласование общественного договора здесь не релевантно. Именно это и пытается сделать Кант. В следующем параграфе я постараюсь показать, что он прав. Сделанное выше замечание о подобии эгоизма скептицизму попадает в самую точку: как эмпирический, так моральный скептицизм во многом основаны на предпосылке интернализма оправдания, то есть на тезисе о том, что рациональное оправдание притязания исчерпывается его оправданием перед человеком и может опираться только на те причины оправдания, которые этот человек явно признает. Как будет показано ниже, теория морали Канта справедливо отвергает именно этот интернализм оправдания.

§ 4. Моральный конструктивизм Канта, свободный от общественного договора

Кант разрабатывает в своём учении о праве конструктивистскую теорию естественного права, которая явно идеализирует общественный договор тем, что отрицает определяющую роль предположительно контрафактического соглашения в определении, соответственно, оправдании базовых социальных норм и институтов. Контрафактическое соглашение потому не играет у Канта никакой роли, что целью его оправдания служит раскрытие тех основополагающих социальных форм и институтов, которые являются необходимыми (то есть не произвольными, не «опциональными») для нас, людей, и именно по этой причине должны быть исполнимыми, оправданными и принимаемыми. Я рассматриваю здесь только один, но показательный аспект его анализа, а именно анализ права владения.

Кант признает, что в области права владения конститутивные принципы не являются просто аналитически истинными суждениями и что нормативные суждения не могут быть доказаны или оправданы эмпирически. Поэтому данные принципы попадают в фокус его критической философии, цель которой – *априорное* оправдание синтетических суждений.⁴¹ Для осуществления этой цели, Кант разрабатыва-

⁴¹ Как отмечает Кант, главная задача его критической философии состоит в том, чтобы показать, «[к]ак [...] возможны синтетические правовые суждения априори (в рассмотрении предметов опыта [...])», *Kant I. Vorarbeiten zu „Die Metaphysik der Sitten Erster Teil“*. *Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre*

ет в «Метафизике нравов» основные принципы человеческих обязанностей и прав, связывая чисто *априорный* нормативный принцип с человеческой природой посредством особой «моральной антропологии»⁴². Этот базовый нормативный принцип является всеобщим принципом права; он гласит:

«Правым является любой поступок, который или согласно максиме которого свобода произволения каждого совместима со свободой каждого в соответствии со всеобщим законом»⁴³.

Этот принцип, как я в одной из своих работ утверждал, соглашаясь с Онорой О'Нил, конструктивистское обязательное условие рационального оправдания не только формального, но и субстантивно-го оправдания: Принцип или действие может только тогда быть законными, когда есть достаточные причины его оправдания, которые могут быть обращены ко всем заинтересованным людям⁴⁴. (Следует учесть, что обращенность причин оправдания ко всем заинтересованным не означает, что они принимают или одобряют эти причины.)⁴⁵

// Kant's gesammelte Schriften. Bd. XVIII. Berlin, 1955. S. 302. Представленный здесь набросок опирается на обстоятельные исследования (см.: Westphal K. Do Kant's Principles Justify Property or Usufruct? // Jahrbuch für Recht und Ethik/Annual Review of Law and Ethics. 1997. 5. P. 141–194; Westphal K. A Kantian Justification of Possession // Timmons M. (ed.). Kant's Metaphysics of Ethics: Interpretive Essays. New York, 2002. P. 89–1096.), в которых я, в числе прочего, объясняю, почему занимаюсь правами владения, а не правами собственности. Недавно Бирд и Грушка (Byrd B., Hruschka J. Der ursprüngliche und a priori vereinigte Wille und seine Konsequenzen in Kants Rechtslehre // Jahrbuch für Recht Und Ethik. 2006. 14.) попытались реконструировать анализ Канта, обходя выявленные мной проблемы (см.: Westphal K. Consciousness and its Transcendental Conditions: Kant's Anti-Cartesian Revolt // Lähteenmäki & Remes Heinämaa (ed.). Consciousness: From Perception to Reflection in the History of Philosophy. Springer, 2007). Однако их ясный анализ, как мне кажется, скорее их повторяет.

⁴² Кант И. Метафизика нравов // Кант И. Сочинения на немецком и русском языках / Под ред. Б. Тушлинга, Н. Мотрошиловой. Т. 5. М., 2014. С. 51.

⁴³ Кант И. Введение в учение о праве // Кант И. Сочинения на немецком и русском языках. Т. 5. С. 89.

⁴⁴ См.: Westphal K. Do Kant's Principles Justify Property or Usufruct? // Jahrbuch für Recht und Ethik/Annual Review of Law and Ethics. 1997. 5. P. 141–194; Westphal K. Objektive Gültigkeit zwischen Gegebenem und Gemachtem. Hegels kantischer Konstruktivismus in der praktischen Philosophie // Jahrbuch für Recht und Ethik/Annual Review of Law and Ethics. 2003. 11. P. 177–98; Westphal K. Urteilskraft, gegenseitige Anerkennung und rationale Rechtfertigung // Klein H.D. (Hg.) Praktische Philosophie als prima philosophia. Würzburg, 2011. S. 171–193.

⁴⁵ Отрицание объективно достаточных оснований доказательства поднимает

В «Метафизике нравов» Кант связывает всеобщий принцип права с человеческим состоянием (*conditio humana*), в т. ч. с базовыми аспектами человеческого существа и контекстов его действия на Земле, и основывает на этом принцип гипотетического императива:

«Кто хочет цели, тот хочет (поскольку разум имеет решающее влияние на его действия) также и совершенно необходимого для нее средства, которое находится в его власти».⁴⁶

Данный принцип целесообразного действия вводит ограничение – рациональное желание конечных целей. Для права владения важны следующие «морально-антропологические факты»:

1. Мы, люди, не можем желать достижения цели просто так, из ничего.

2. Независимо от того, идет речь об основных потребностях или произвольных желаниях, наши цели сложны, имеют временную протяженность и более-менее связаны друг с другом.

3. Мы населяем Землю, площадь ее поверхности конечна, то есть имеет пространственные границы.

4. Во многих регионах плотность населения настолько велика, что человеку невозможно избежать отношений с другими⁴⁷.

Из первого пункта, невозможности желать достижения цели просто так, из ничего, следует, что для того, чтобы вообще иметь возможность целесообразного действия, мы всегда должны пользоваться доступными материалами – к ним относятся как минимум воздух, вода, продукты питания и площадь действия, а также необходимые для самосохранения одежда, кров и инструменты.

Из второго пункта, сложности, временной протяженности и относительной связанности наших целей друг с другом, следует, что никто не может одновременно пользоваться или обладать всеми средствами, необходимыми для самосохранения. Человеческая жизнь тре-

проблемы, которые могут быть решены только путем анализа возможности конструктивной самокритики и конструктивной взаимной критики, подобного тому, который осуществляет Гегель в «Феноменологии духа». См.: *Westphal K. Hegel's Epistemological Realism*. Dordrecht, 1989; *Westphal K. Kant's Constructivism and Rational Justification* // Baiasu S., Pihlström S., Williams H. (Eds.). *Politics and Metaphysics in Kant*. Cardiff, 2011. P. 28–46.

⁴⁶ *Кант И.* Основоположение к метафизике нравов // Кант И. Сочинения на немецком и русском языках. Т. 3. М., 1997. С. 131.

⁴⁷ См.: *Кант И.* Введение в учение о праве. §§ 8,9, 13,42. С. 149–156, 169–171, 197–199.

бует возможности регулярного и надежного использования материалов, не все из которых могут быть одновременно доступны человеку.⁴⁸

Если мы не можем полагаться на доступность материалов, в которых мы обычно нуждаемся и которые используем, но которых не требуем в определенное время *B* для действия *D*, то мы можем не осуществить и прочих действий, а так же нужного действия в других случаях.

Из третьего и четвертого пунктов следует, что мы пользуемся материалами в условиях их относительной ограниченности, поэтому наши собственные действия неизбежно нарушают возможности действий других. Как Юм, Кант признает, что такова в сущности область действия социальных и политических принципов и практик справедливости.

Из всех четырех фактов следует, что для нас, смертных людей, необходимы права владения и законное владение определенными материалами. Согласно принципу гипотетического императива, мы вынуждены желать владения по меньшей мере некоторыми из этих материалов, даже когда они физически нам недоступны в определенный момент времени. Кроме того, мы также должны желать минимальных достаточных условий нефизического владения ими, а также их присвоения и сохранения. То есть проблема, которую необходимо решить, имеет три части: Во-первых, чтобы иметь возможность действия, мы должны пользоваться определенными материалами, но их использованием мы ограничиваем возможности других к действию. Во-вторых, невозможно оправдать одностороннего возложения обязанностей на других или одностороннего же ограничения возможностей других к действию, уже потому, что это противоречит всеобщему принципу права. Наконец, «владение» материалами, которые физически недоступны в определенный момент времени, возможно, если другие признают и уважают наши претензии на владение. Вся «соль» владения как раз в том, что мы с его помощью согласовываем наши действия и, насколько это возможно, избегаем взаимного вреда, в том числе в определении того, какими материалами мы сами пользуемся и как мы ими пользуемся. То есть для Канта главным является

⁴⁸ Канту это было ясно. См.: *Kant I. Vorarbeiten zu „Die Metaphysik der Sitten Erster Teil“*. S. 230–231.

вопрос, при каких условиях овладение и использование материалов, если вообще, возможно и законно.⁴⁹

Кант утверждает «правовой постулат практического разума», согласно которому возможность владения вещью дает нам право обязывать других к уважению нашего владения, и это обязательство возлагается на других тем, что мы чем-то овладеваем.⁵⁰ Верно ли это? Кажется, что первое вступление во владение в одностороннем порядке возлагает на другого человека обязанность. Однако это противоречит единственному врожденному праву, праву на свободу, поскольку эта свобода включает также независимость каждого человека от принуждающего произвола другого. Анализ Канта показывает, что первое вступление во владение не ведет к одностороннему возложению обязанностей. Как Руссо, Кант недвусмысленно подчеркивает, что врожденное право на свободу действий также означает «независимость от принуждающего произволения другого»⁵¹, поскольку она «совместима со свободой каждого другого, сообразной со всеобщим законом»; «право, присущее каждому человеку в силу его принадлежности к человеческому роду» – действовать свободно – подразумевает также и «прирожденное равенство», «т. е. независимость, состоящую в том, другие не могут обязать кого-либо к большему, чем то, к чему он со своей стороны может их обязать»⁵². Центральным тезисом критической метафизики Канта является признание других людей конечными разумными существами нашего рода.⁵³ Как конеч-

⁴⁹ Какими благами и в каком количестве разрешено владеть человеку, определено в числе прочего географическими и социальными условиями, которые необходимо изучить в случае каждого общества. Главный вопрос здесь, однако в том, как могут, если вообще могут, быть оправданы права владения.

⁵⁰ Кант формулирует два различных «постулата» [правового] практического разума: (1) «Можно всякий внешний предмет моего произволения иметь в качестве Моего; это означает, что максима, согласно которой, если бы она была законом, какой-нибудь предмет произволения *сам по себе* (объективно) должен был бы стать *бесхозным* (*res nullius*), противна праву» (*Кант И.* Введение в учение о праве. С. 125); (2) «Правовая обязанность — поступать по отношению к другим так, чтобы внешнее (годное для употребления) могло стать для кого-то и Своим» (Там же. С. 141). О связи этих двух формул см.: *Westphal K. A Kantian Justification of Possession // Timmons M. (ed.). Kant's Metaphysics of Ethics: Interpretive Essays. New York, 2002. P. 92–106.*

⁵¹ О Руссо см.: *Westphal K. Natural Law, Social Contract & Moral Objectivity: Rousseau's Natural Law Constructivism // Jurisprudence. 2013. 4 (1). P. 48–75.*

⁵² *Кант И.* Введение в учение о праве. С. 107–109.

⁵³ *Кант И.* Введение в учение о праве. С. 247. Ср. *Кант И.* Критика чистого ра-

ные человеческие существа для достижения собственных целей мы должны неизбежно пользоваться окружающими нас материалами. Поскольку для всех людей действительно именно это принципиальное разрешение, вступить во владение окружающими материалами и использовать их, мы тем самым берем на себя обязательство уважать право владения других. То есть вступлением во владение мы можем возлагать на другого обязанность уважения нашего права владения, как мы возлагаем на себя обязанность уважать права владения других и, более того, признавать, что для всех людей как конечных разумных существ действуют одинаковые основания этой обязанности. Данное заключение можно доказать, как Кант, проверив ее на противоречивость, а именно – на противоречивость концепций, как я уже показывал ранее.⁵⁴

Кант доказал – я намеренно употребляю совершенный вид – взаимосвязь и единую основу наших прав владения и обязательства признавать и уважать права владения других, поскольку сущность владения заключается именно в том, чтобы согласовывать наши действия в условиях относительной ограниченности благ, которая означает, что вступление во владение затрагивает или, как говорит Кант, «умаляет внутреннее Мое»⁵⁵.

§ 5. Направление оправдания

Какое отношение имеет кантовский анализ к Готье? Готье мог бы возразить, что мое изложение кантовского метода оправдания, при котором основополагающим является оправдание собственных действий перед другими, в отличие от его теории, пользуется *petitio principii*. На это можно ответить, прежде всего, что теория общественного договора Готье никак не может избежать необходимости оправдания собственных действий перед другими.

Во-первых, как я уже объяснял в § 3, Готье подчеркивает, что только другие обязаны оправдывать свое поведение перед отдельным человеком, но тот человек, который достиг достаточной зрелости су-

зума. Второе издание // Кант И. Соч. на немецком и русском яз. Т. 2. М., 2006. С. 517; *Кант И.* Критика способности суждения // Кант И. Соч. на немецком и русском яз. Т. 4. М., 2001. С. 829–831; к обсуждению этих тезисов см.: Westphal (2012b), особенно § 4,2, и Kitcher (2013).

⁵⁴ См.: Westphal (1997, 2002), Rühl (2010), Horn (2014), 196–220.

⁵⁵ *Кант И.* Введение в учение о праве. С. 137 (das innere Meine... schmälere).

ждения, чтобы вообще дать оценку собственной принадлежности какому-либо обществу, но не видит «выгоды общества»⁵⁶ и поэтому отказывается от него, обязан – в соответствии с принципом обмена (компенсации преимущества собственного воспитания вкладом в общество) – оправдать собственный отказ перед другими.

Во-вторых, право владения, а с ним и право вступления во владение, служит основополагающим принципом общества. Требование Готье, что законное общество должно предлагать широкий выбор жизненных проектов с хорошими перспективами осуществления, непосредственно предполагает этот принцип; одновременно вступление во владение умаляет возможности других к действию только в условиях относительной ограниченности ресурсов. Относительная ограниченность благ уже давно и все еще является частью человеческого состояния; поэтому она имеет принципиальное значение для всех современных учений о естественном праве. Асимметричная, односторонняя задача оправдания, которую только и признает Готье, требует в свою очередь чисто гипотетического, совершенно контрафактического условия избытка благ, поскольку только при таком избытке вступление одного человека во владение не затрагивает возможностей других к действию или затрагивает их только в незначительной мере.⁵⁷ В этом отношении за абстрактностью анализа Готье скрывается фундаментальное и одновременно грубое упрощение модели оправдания.⁵⁸

⁵⁶ *Gauthier D. Political Contractarianism. P. 135.*

⁵⁷ Это соответствует тому условию Локка, что человек может, согласно естественному праву, присваивать естественные блага только при условии, что «достаточное количество и того же самого качества остается для общего пользования других» (*Локк Дж. Соч.: В 3 т. Т. 3. М., 1988. С. 277*), – условию, которое, в отличие от условия независимости собственных решений (произвола) у Руссо и Канта, действительно только для небольших обществ в дикой местности.

⁵⁸ К сожалению, это не исключение. В другом месте Готье пишет следующее: «... в технологически развитом контрактарианском обществе бедность может грозить человеку, только если он неспособен воспользоваться возможностью выбора продуктивного и удовлетворяющего жизненного проекта. Они не будут лишены этой возможности, как многие члены нашего общества сегодня» (*Political Contractarianism. P. 146–147*). Но Готье не объясняет, каким образом технологический прогресс приведет к правовому, который будет выполнять то, что Готье называет своим «революционным» требованием: способствовать успешному осуществлению индивидуальных жизненных проектов и препятствовать фактической недоступности этого осуществления для многих людей (см.: *Political Contractarianism. P. 148.*). Но таким образом теория общественно-

Вследствие этих двух причин на способных к суждению людей не действует требование оправдания, которое формулирует Готье⁵⁹: что только другие должны оправдывать свои действия перед отдельным человеком, особенно тогда, когда это затрагивает возможности этого человека к действию, и наоборот, отдельный человек не должен оправдывать свои действия перед другими. Утверждение такого асимметричного требования оправдания к сторонам общественного договора свидетельствует о существенном непонимании и вводит в заблуждение относительно обязательств по оправданию этих сторон, т. е. нас, как конечных разумных существ, и серьезно ошибается относительно человеческого состояния и искажает его понимание.

Как я уже отмечал в начале (§ 1), Готье противопоставил «направление оправдания» своей теории общественного договора тому утверждению Скэнлона, что каждый должен оправдывать собственное действие перед другими⁶⁰. Кантовское учение о праве объясняет, что оба направления ложные, потому что обязанность морального оправдания должна быть изначально взаимной, по крайней мере в отношении права владения. Вступление во владении чем-либо и сохранение во владении чего-либо требует не просто его использования или занятия (*innhaben*). Они требуют, чтобы другой признал и уважал владение как таковое, даже если человек на время откладывает соответствующий объект. Они требуют также, чтобы владелец в свою очередь признавал и уважал владение других, то есть чтобы каждый признавал, что собственное вступление во владение обязывает его признавать и уважать права владения других людей, как в принципе, так и на практике. Иными словами, собственное вступление каждого во владение, его действие – вступление во владение, а также использование и хранение того, чем он владеет – должно быть оправдано перед другими, и наоборот. Эта взаимность заключена в морали нор-

го договора Готье видит в основной проблеме справедливости распределения проблему технологическую и пренебрегает тем фактом, что дальнейший прогресс в производстве будет служить только тем, кто (по условию его теории общественного договора) уже и без договора извлекает выгоду от производящего общества. Хотелось бы, чтобы тот факт, что надежда Маркса на преодоление ограничений справедливого распределения ростом производства товаров не оправдалась, привел и теорию общественного договора Готье к большему реализму.

⁵⁹ См.: *Political Contractarianism*. P. 134–135.

⁶⁰ См.: *Political Contractarianism*. P. 134–135.

мального случая (Normalfall), поскольку мораль во многом имеет дело с принципами и основанными на них практиками социального взаимодействия в условиях относительной ограниченности ресурсов, высокой плотности населения и зависимости людей друг от друга. Так опровергается асимметрическая, односторонняя ориентация оправдания подобная той, что защищает Готье. И от вводящей в заблуждение абстрактности страдает не взгляд Канта, а взгляд Готье.⁶¹

Заключение

Перед теориями общественного договора как стратегиями оправдания стоит следующая дилемма: Как согласование договора легитимирует следующее из него соглашение? Закрепляет ли общественный договор только то, что уже по другим причинам оправдано как достойное согласования? Иллюстрирует ли он только понимание другой стороной договора таких причин оправдания и ее согласие с ними? Что именно добавляет обоюдное согласие как таковое к оправданию заключенного общественного договора? Если общественный договор не добавляет ничего определенного к определению или оправданию основополагающих моральных норм или практик, он остается только иллюстративным, простым символом, но не методом оправдания – именно потому, что сам не дает никакого оправдания. Если, однако, общественный договор не добавляет ничего к оправданию путем согласования, то он не может служить единственным и единственно достаточным основанием морального оправдания. Проблема релевантных описаний (§§ 3–5) и обращение Готье к принципам и пред-

⁶¹ Готье мог бы возразить, что практическая философия Канта основана на якобы объективных ценностях – основание, которое его контрактаризм отрицает (см. *Political Contractarianism*. P. 133.). Ему можно ответить следующее: Во-первых, кантовскую проблему обобщения можно сформулировать и обосновать без обращения к человеческому достоинству (ср. *Westphal K. Do Kant's Principles Justify Property or Usufruct? §§ 4–5; Westphal K. Practical Reason: Categorical Imperative, Maxims, Law // Dudley W., Engelhard K. (Eds.) Kant: Key Concepts. London, 2010. P. 103–119. § 5*). Во-вторых, Готье отрицает (1986, 56–7) объективные ценности на том основании, что они не нужны для объяснения человеческих действий. Но даже если соответствует действительности, нормативная философия морали занимается не только объяснением человеческих действий, но и их оценкой. Простое «объяснение» действий как таковых не касается нормативного вопроса (ср. выше прим. 10). Можно предполагать, что это наблюдение излишне в свете политических ужасов XX в., но как бы то ни было, Готье ошибается, отрицая объективные ценности.

посылкам, которые, должны быть истинными или справедливыми и оправданными – в отношении как отдельных людей, так и обществ (§§ 1, 2), ясно показывают, что его теория общественного договора вообще не дает положительного, решительного или обязательного оправдания общественного договора. Поэтому Готье ошибается, когда утверждает, что его теория общественного договора – «единственная» надежная форма морального конструктивизма (S. 132, ср. S. 133, 142).⁶² Неудача его попытки развить такую теорию общественного договора, наоборот, говорит о том, что надежную форма морального конструктивизма дает недоговорная ветвь нововременного естественного права, которую развивали Юм и Руссо, но прежде всего Кант (и Гегель с опорой на Канта).⁶³ Потому что эти философы установили, что человек как конечное разумное существо ни в теории, ни на практике не может отказаться от участия в обществе и от основных принципов справедливости. Для нас, людей, они отнюдь не произвольны.⁶⁴

Перевод с немецкого А. Чикина

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

Кант И. Сочинения на немецком и русском языках / Под ред. Н.В. Мотрошиловой и Б. Тушлинга. Т. 2. М.: Канон+, 2006.

Кант И. Сочинения на немецком и русском яз. Т. 3. М.: Наука, 1997.

Кант И. Сочинения на немецком и русском яз. Т. 4. М.: Наука, 2001.

Кант И. Сочинения на немецком и русском яз. Т. 5. Ч. 1. М.: Канон+, 2014.

Локк Дж. Сочинения: В 3 т. Т. 3. М.: Мысль, 1988.

⁶² Недавно Саутвуд (см.: *Southwood N. Contractualism and the Foundations of Morality.* Oxford, 2010) попытался разработать «делиберативный контрактualизм» (отчасти опираясь на Хабермаса), но эта теория не справляется с похожими проблемами, см. мою рецензию: *Journal of Moral Philosophy* 13(1). 2016. P. 117–121.

⁶³ Ср. *Westphal K. Objektive Gültigkeit zwischen Gegebenem und Gemachtem; Westphal K. Von der Konvention zur Sittlichkeit. Humes Begründung einer Rechtsethik aus nach-Kantischer Perspektive // Heidemann D., Engelhardt K. (Hgg.) Ethikbegründungen Zwischen Universalismus und Relativismus.* Berlin, 2005. S. 153–180; *Westphal K. Kant, Hegel, and Determining Our Duties // Byrd S., Joerden J. (Hgg.) Philosophia practica universalis. Festschrift für Joachim Hruschka. Jahrbuch für Recht & Ethik/Annual Review of Law & Ethics.* 2005. 13. P. 335–354; 2014).

⁶⁴ По приглашению Кристофа Хорна я прочел этот доклад 25.10.2012 в Институте философии Боннского университета. Сердечно благодарю присутствовавших философов за последовавшую увлекательную дискуссию.

Becker L. Reciprocity. Chicago: University of Chicago Press, 1986.

Byrd B., Hruschka J. Der ursprüngliche und a priori vereinigte Wille und seine Konsequenzen in Kants Rechtslehre // Jahrbuch für Recht Und Ethik. 2006. 14.

Chwaszcza C. Hume and the Social Contract: A Systematic Evaluation // Rationality, Markets and Morals: Studies at the Intersection of Philosophy and Economics. 4. 2013. P. 108–130.

De Jasay A. Conduct and Contract // Rationality, Markets and Morals: Studies at the Intersection of Philosophy and Economics. 4. 2013. P. 53–60.

Frederick D. Social Contract Theory Should Be Abandoned // Rationality, Markets and Morals: Studies at the Intersection of Philosophy and Economics. 4. 2013. P. 178–190.

Gaus G. Why the Conventionalist Needs the Social Contract (and Vice Versa) // Rationality, Markets and Morals: Studies at the Intersection of Philosophy and Economics. Vol. 4, 2013. P. 71–87.

Gauthier D. Warum Kontraktualismus? // Celikates R, Gosepath S. (Hgg.) Philosophie der Moral. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2009. S. 464–477.

Gauthier D. Achieving Pareto-Optimality: Invisible Hands, Social Contracts, and Rational Deliberation // Rationality, Markets and Morals: Studies at the Intersection of Philosophy and Economics. 2013. Vol. 4. P. 191–204.

Gauthier D. Morals by Agreement. Oxford: The Clarendon Press, 1986.

Gauthier D. Political Contractarianism // Journal of Political Philosophy. 1997. 5(2). P. 132–148.

Gauthier D. The Logic of Leviathan: The Moral and Political Theory of Thomas Hobbes. Oxford: The Clarendon Press, 1969.

Herman B. The Practice of Moral Judgment. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1993.

Höffe O. Gerechtigkeit als Tausch? Zum politischen Projekt der Moderne. Baden-Baden: Nomos, 1991.

Höffe O. Vernunft und Recht – Bausteine zu einem interkulturellen Rechtsdiskurs. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1996.

Horn C. Nichtideale Normativität. Ein neuer Blick auf Kants politische Philosophie. Berlin: Suhrkamp, 2014.

Kant I. Vorarbeiten zu „Die Metaphysik der Sitten Erster Teil“. Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre // Kant’s gesammelte Schriften. Bd. XVIII. Berlin: De Gruyter, 1955.

Kitcher P. Kant versus the Asymmetry Dogma // Kant Yearbook. 2013. Vol. 5. P. 51–77.

Lahno B. “Can the Social Contract Be Signed by an Invisible Hand?”: A New Debate on an Old Question. Introductory note // Rationality, Markets and Morals: Studies at the Intersection of Philosophy and Economics. 2013. Vol. 4. P. 39–43.

Locke J. Zwei Abhandlungen über die Regierung. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1977.

Morris C., Ripstein A. (Eds.) Practical Rationality and Preference. Essays for David Gauthier. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.

Narveson J. Social Contract: The Last Word in Moral Theories // Rationality, Markets and Morals: Studies at the Intersection of Philosophy and Economics. 2013.

Vol. 4. P. 88–107.

Rühl U. Kants Deduktion des Rechts als intelligibler Besitz. Paderborn: Mentis, 2010.

Schneewind J. History of Western Ethics. Seventeenth and Eighteenth Centuries. // Becker L. C., Becker C. B. (Eds.). The Encyclopedia of Ethics, 2nd ed. London: Routledge, 2001. Vol. 2. P. 730–739.

Southwood N. Contractualism and the Foundations of Morality. Oxford: Oxford University Press, 2010.

Stemmer P. Handeln zugunsten anderer: eine moralphilosophische Untersuchung. Berlin: de Gruyter, 2000.

Stemmer P. Moralische Rechte als soziale Artefakte // Deutsche Zeitschrift für Philosophie. 2002. 50. P. 673–691.

Sugden R. Contractarianism as a Broad Church // Rationality, Markets and Morals. 2013. Vol. 4. P. 61–66.

Vallentyne P. (Ed.). Contractarianism and Rational Choice. Essays on David Gauthier's „Morals by Agreement“. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.

Vanderschraaf P. A Governing Convention? // Rationality, Markets and Morals. 2013. Vol. 4. P. 131–156.

Westphal K. A Kantian Justification of Possession // Timmons M. (ed.) Kant's Metaphysics of Ethics: Interpretive Essays. New York: Oxford University Press, 2002. P. 89–109.

Westphal K. Consciousness and its Transcendental Conditions: Kant's Anti-Cartesian Revolt // Lähteenmäki & Remes Heinämaa (ed.). Consciousness: From Perception to Reflection in the History of Philosophy. Springer, 2007.

Westphal K. Die positive Verteidigung Kants der Urteils- und Handlungsfreiheit, und zwar ohne transzendentalen Idealismus // Ludwig B., Brandhorst M., Hahmann A. (Hgg.) Sind wir Bürger zweier Welten? Freiheit und moralische Verantwortung im transzendentalen Idealismus. Hamburg: Meiner, 2012. S. 259–277.

Westphal K. Do Kant's Principles Justify Property or Usufruct? // Jahrbuch für Recht und Ethik/Annual Review of Law and Ethics. 1997. 5. P. 141–194.

Westphal K. Hegel's Epistemological Realism. Dordrecht: Kluwer, 1989.

Westphal K. Hegel's Epistemology: A Philosophical Introduction to the Phenomenology of Spirit. Cambridge MA: Hackett Publishing Co., 2003.

Westphal K. Kant, Hegel, and Determining Our Duties // Byrd S., Joerden J. (Hgg.). Philosophia practica universalis. Festschrift für Joachim Hruschka. Jahrbuch für Recht & Ethik/Annual Review of Law & Ethics. 2005. 13. P. 335–354.

Westphal K. Kant's Constructivism and Rational Justification // Baiasu S., Pihlström S., Williams H. (Eds.). Politics and Metaphysics in Kant. Cardiff: Wales University Press, 2011. P. 28–46.

Westphal K. Natural Law, Social Contract & Moral Objectivity: Rousseau's Natural Law Constructivism // Jurisprudence. 2013. 4 (1). P. 48–75.

Westphal K. Objektive Gültigkeit zwischen Gegebenem und Gemachtem. Hegels kantischer Konstruktivismus in der praktischen Philosophie // Jahrbuch für Recht und Ethik/Annual Review of Law and Ethics. 2003. 11. P. 177–198.

Westphal K. Practical Reason: Categorical Imperative, Maxims, Law // Dudley W., Engelhard K. (Eds.) Kant: Key Concepts. London: Acumen, 2010. P. 103–119.

Westphal K. Urteilskraft, gegenseitige Anerkennung und rationale Rechtfertigung // Klein H.D. (Hg.). *Praktische Philosophie als prima philosophia*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2011. S. 171–193.

Westphal K. Review on: *Contractualism and the Foundations of Morality* by Nicolas Southwood // *Journal of Moral Philosophy* 13(1). 2016. P. 117–121.

Westphal K. Von der Konvention zur Sittlichkeit. Humes Begründung einer Rechtsethik aus nach-Kantischer Perspektive // Heidemann D., Engelhardt K. (Hgg.). *Ethikbegründungen Zwischen Universalismus und Relativismus*. Berlin: DeGruyter, 2005. S. 153–180.

Kenneth R. Westphal

Professor of Philosophy at Boğaziçi University, Philosophy Department, 34342 Bebek/Istanbul, Turkey; Professorial Fellow in the School of Philosophy, University of East Anglia, Norwich Research Park, Norwich, Norfolk, NR4 7TJ, UK. Associate Member, Centre for Philosophy at the UCL Institute of Education, University College London, 20 Bedford Way London WC1H 0AL United Kingdom. E-mail: ken.westphal@boun.edu.tr.

Moral Constructivism, Social Contract Theory and Basic Duties: Kant contra Gauthier

Summary: Gauthier's improved social contract theory begins with an idea of a rational actor but 'finds no basis for postulating a moral need for the justification of one's actions to others. The role of agreement is to address each person's demand that the constraints of society be justified to him, not a concern that he justify himself to his fellows' (Gauthier 1997, 134–135). He contrasts his view with Scanlon's contractualism, according to which agreement with others is the core of morality and each agent has the burden of justifying his or her actions to others. Both of their views count as 'constructivist' because they reject moral realism and hold that normativity is a function of what we do, either individually or collectively. Kant's *Rechtslehre* is neutral regarding moral realism and yet constructivist about moral norms. However, the relevant acts basic to Gauthier's and Scanlon's views concern voluntary agreements we make. Using agreement to establish basic norms faces some serious difficulties. Kant's *Rechtslehre* avoids these problems by showing how basic social norms can be identified and justified independently of voluntary agreement. Moreover, it does so in a way that shows that an individual's justification of his or her acts to others and the justification of the acts of others to any individual are inseparable aspects of one and the same justificatory reasons in which voluntary agreement plays no role. I reexamine Gauthier (1997) because it addresses – and raises – much more fundamental issues than recent discussions of social contract theory, including Gauthier (2013).

Keywords: David Gauthier, Kant, moral constructivism, social contract, contractualism.

Мильков В.В.

доктор философских наук, ведущий научный сотрудник Института философии Российской академии наук, Россия, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, 12, стр. 1.
E-mail: dr_milkov@mail.ru.

Переводные философские сочинения в русской книжности конца XV – середины XVI веков: еврейские и арабские влияния

Аннотация: Автор анализирует философские тексты, которые связаны с влиянием на Русь иноконфессиональных культур. Произведения исследуются в контексте идейной жизни Руси конца XV – середины XVI столетий. Детально анализируются «Логика Авиасафа», с заимствованиями из «Стремления философов» Аль-Газали; «Книга, глаголемая логика» Моисея Маймонида; «Шестокрыл»; «Аристотелевы врата» и другие. Выявляется их идейно-философская специфика. Суммируется круг тем логических трактатов, в которых излагались представления об источниках знания, учение о терминах (включая их классификацию), характеристика типов предикации близкая Порфирию, принципы умозаключения и правила доказательств. В исследовании доказано, что переводы были сделаны для еретиков-жидовствующих. Переводные тексты свидетельствуют о влиянии аристотелизма на русскую философию XV–XVI веков.

Ключевые слова: Древнерусская философия, логика, аристотелизм, еретики-жидовствующие, идейно-философские взаимосвязи Древней Руси с европейской, арабской и еврейской культурами.

В историографии, посвященной оценке идейных исканий конца XV – середины XVI столетий, неоднократно поднимался вопрос о появлении в отечественной книжности нетипичных для круга древнерусского чтения сочинений. Своеобразие текстов было обусловлено тем, что они являлись переводами с еврейского языка и относились к сфере иноконфессиональных культурных влияний. Эти произведения чаще всего связывают с ересью жидовствующих. Но высказывались и серьезные возражения против такой трактовки, которые сум-

мировал и последовательно отстаивал Я.С. Лурье¹. Исследователь древнерусского еретичества не находил достаточных оснований, чтобы переводы с еврейского связывать с ересью жидовствующих только на основании этнического фактора². Позиция ученого является следствием общего его взгляда на еретичество, в котором Я.С. Лурье не видел оснований для обвинения в жидовстве. В ходе дискуссии по данной проблеме обычно привлекаются свидетельства исторического характера (весьма ограниченные и скромные), филологические доказательства и сопоставление политических идей, которые содержатся в переводах и текстах, бесспорно принадлежавших перу еретиков. Нам представляется перспективным расширение проблемного поля за счет сравнения религиозно-философских оснований переводных с еврейского сочинений и собственно книжности жидовствующих.

«Логика Ависафа»

Один из наиболее интересных текстов из числа переводных логических сочинений – «Логика Ависафа». Данный текст восходит к «Стремлениям философов» («Макарид ал-фаласифа») Аль-Газали (1059–1111). Это произведение было известно как на арабском, так и в переводе на еврейский и латынь. Древнерусский перевод «Логика Ависафа» до нашего времени сохранился только в списке западно-русского происхождения из собрания Киевского Михайловского монастыря³. Эта рукопись смешанного содержания датируется 1483 г.⁴

¹ Лурье Я.С. Нерешенные вопросы в истории идеологических движений конца XV века // Лурье Я.С. Избранные статьи и письма. СПб., 2011. С. 167–189.

² Например, он считал, что упомянутая в числе имевшихся у еретиков книг с названием «Логика» соотносится с известным переводным текстом исключительно на основании названия, а «Шестокрыл» имеет отношение не к еретикам, а только к еврейскому способу летоисчисления (Лурье Я.С. Идеологическая борьба в русской публицистике конца XV – начала XVI в. М.; Л., 1960. С. 186–195). Если интерпретацию «Логика» еще можно отнести к спорным вопросам, то оценка «Шестокрыла» вызывает удивление. В обличении еретиков новгородский владыка Геннадий прямо говорит об использовании еретиками «Шестокрыла» в их критике постулатов о конце света.

³ Подробнее см.: *Соболевский А.И.* Переводная литература Московской Руси XIV–XVII веков. СПб., 1903. С. 408; *Кокорцев П.* К вопросу о «Логике Ависафа» // Журнал министерства народного просвещения. 1912. № 5. С. 115–120.

⁴ Описание рукописи см.: *Петров Н.И.* Описание рукописных собраний, находящихся в городе Киеве. Вып. II. М., 1896. С. 218–221. № 493 (1655).

По данному списку древнерусский оригинал был напечатан в 1909 г. С.Л. Неверовым⁵, и на сегодняшний день получить представление о тексте «Логика» можно только по дореволюционному изданию Неверова, поскольку рукописный подлинник был утрачен во время Второй Мировой войны⁶.

В состав «Логика Авиасафа» были включены извлечения из «Стремлений философов», а точнее первые две части трактата – «Логика» и «Метафизика»⁷. Данные труды выдающегося исламского философа и богослова были созданы, скорее всего, в начальный период его творчества (до 1095 г.), когда он стоял на позициях арабоязычного перипатетизма. Содержание труда не несет на себе заметной печати влияния суфитского мистицизма, к которому в середине 90-х гг. пришел Аль-Газали и с близких исламизированному неоплатонизму установок стал рассматривать бытие в виде световой иерархии.

«Логика» Аль-Газали представляет собой пример средневековой восточной интерпретации постулатов Аристотеля и структурно состоит из пяти глав. В них излагались основания логической науки: представления об источниках знания, учение о терминах (включая их классификацию), характеристика типов предикации близкая Порфирию, принципы умозаключения и правила доказательств. В тексте сформулированы шесть условий, которые необходимо соблюдать во избежание формальных противоречий⁸.

⁵ Неверов С.Л. Логика иудействующих // Университетские известия. Киев, 1909. № 8. С. 1–62.

⁶ Письмо зав. Отделом рукописей ГПБ Украинской Академии Наук Н.П. Визиря от 19 февраля 1959 г.

⁷ См.: Таубе М. Переводная литература «жидовствующих» // История еврейского народа в России. От древности до раннего Нового времени. Т. 1. М., 2010. С. 380–381. Если «Логика Авиасафа» известна в единственной рукописи, то «Метафизика» с сокращениями встречается в составе ряда древнерусских сборников: РНБ. Пог. № 1146. XVII в.; ГИМ. Син. № 943. Нач. XVII в.; РГБ. Больш. № 46. XVIII в.; РНБ. Сол. № 105/263; БАН. Арханг. № 480).

⁸ Более полную характеристику древнерусских логических трактатов см.: Симонов Р.А., Стяжкин Н.И. Историко-логический обзор древнерусских текстов «Книга глаголемая логика» и «Логика Авиасафа» // Философские науки. 1977. № 5. С. 142–143; Попов П.В., Симонов Р.А., Стяжкин Н.И. Логические знания на Руси в конце XV в. // Естественнонаучные представления Древней Руси. М., 1978. С. 98–112; Воробьев В.В., Симонов Р.А., Стяжкин Н.И. Новое в философской литературе о логике средневековой Руси // Философские науки. 1984. № 1. С. 147–150).

Поглавно тематика «Логики Авиасафа» группируется следующим образом. В Предисловии повествуется о пользе логики и делении ее на разделы, а также дается определение понятиям представление (образ) и усмотрение истинности (оправдание), которые соотносятся с двумя основными источниками познания. Первая глава, состоящая из пяти частей, излагает учение о терминах. Во второй главе рассматриваются принципы терминологической классификации Порфирия (род, вид, отличительный признак, собственный признак, случайный признак). Третья глава посвящена суждениям, четвертая – умозаключениям (по сравнению с оригиналом отсутствуют некоторые разделы о силлогизме, аналогии и сложном суждении). В пятой главе, состоящей из четырех частей, формулируются правила доказательств (концовка дана с некоторыми сокращениями против оригинала).

Важнейшим значением «Логики Авиасафа» для истории древнерусской логической мысли является то, что в ней излагалось учение о силлогизме и доказательстве, которое отсутствовало в других логических трактатах древнерусской переводной книжности, в частности, в многочисленных списках «Диалектики» Иоанна Дамаскина. По оценке современных исследователей, в «Логике Авиасафа» было «сформулировано шесть содержательных условий, которые следует соблюдать, чтобы можно было применять принцип запрещения формального противоречия»⁹.

В произведении, в контекст логических построений, были заложены сокровенные смыслы, которые шли вразрез с доктринальными принципами православия. В «Логике Авиасафа» еретиков могли интересовать несколько положений, которые не соответствовали ортодоксии. Например, постулат о том, что все живое – телесно давал повод для сомнений в существовании бестелесных живых существ, т. е. ангелов. Основанием для того служили построения Аль-Газали, который к живым существам относил животных и растения. Последних он объединял по признаку общей для них способности к питанию. Как следствие, все живое относилось к подвиду телесного бытия, а места для бестелесных живых существ в такой классификации не оставалось. Философ исходил из древа Порфирия, но выводы, к которым он подводил, были доктринально неприемлемы¹⁰.

⁹ *Симонов Р.А., Стяжкин Н.И.* Историко-логический обзор древнерусских текстов «Книга глаголемая логика» и «Логика Авиасафа». С. 142.

¹⁰ *Васюков В.Л.* Логика Авиасафа и новгородско-московская ересь // Новгороди-

	телесная	бестелесная
	способная питаться	не способная питаться
растение	животное (живое существо)	
	словесное (человек)	бессловесное

Эти смыслы чутко воспринимали средневековые книжники, что наглядно демонстрирует оценка классификации Порфирия и его идейных преемников, данная в «Великой науке Раймунда Лоллия»: «Древни вси философов глаголют: *ангел есть зверь разумной бессмертной*. Порфирий убо и его союзнии ангела полагают в существе бесплотном, а сам Аристотель кладет в последнем роде под именем *зверь*, иже трема степенями ниже существа стоит. Или убо Аристотель не прямо ангела списал, или дерево Порфирия, ангела в роде существа бесплотного полагающее, науце противное есть. Ведомо же всем философом, иже Аристотель и прочии древни мудрецы ангела зверем разумным и бессмертным нарицали, под одним родом с человеком оного полагающим. Для того и Дамаскин святой, по преданию древних философов человека описующий, рече: *человек есть зверь разумный смертный*, чтобы определил человека от ангела, иже по древних философов уложению зверь есть разумный бессмертный»¹¹.

Еще в середине прошлого века В.П. Зубов обратил внимание научной общественности на присутствие в древнерусском переводе логических построений Аль-Газали дилеммы: мир вечен или мир имеет начало. В свете споров о конце мира, инициаторами которых в связи с наступлением седьмого тысячелетия в 1492 г. были еретики, постулат о вечности мог иметь значение, да и сама постановка вопроса явно подрывала доктринальные устои¹².

В переводных текстах неоднократно поднималась тема пророчества. Далее мы будем подробней говорить о том, что очень высоко

ка-2012. У истоков российской государственности: материалы IV междунар. научн. конф. 24-26 сентября 2012 г. Ч. 2. Великий Новгород, 2013. С. 8.

¹¹ РГБ. Собрание Большакова № 243. Л. 19.

¹² Зубов В.П. Вопрос о «неделимых» и бесконечном в древнерусском литературном памятнике XV века // Историко-математические исследования. Вып. 3. М.; Л., 1950. С. 423.

был поднят статус пророков, к числу которых отнесены мудрецы, получающие свои знания через озарение. Такой подход, конечно, укорачивал дистанцию между Богом и человеком.

«Книга, глаголемая логика»

Другой переводной текст, известный в обсуждаемый период, носит заглавие «Книга, глаголемая логика». Это пособие по логике Моисея Маймонида (Моисея-бен-Маймуна) (1135/38–1204), которое создавалось под влиянием «Логики Авиасафа». В «Логике» Маймонида также встречаются заимствования из «Метафизики» Аль-Газали. Данный текст можно считать своеобразным конспектом «Логики» Аль-Газали, поскольку содержательно – это обобщение логических терминов и правил, описанных в текстах Аль-Газали. С другой стороны, можно говорить о более пространным изложении логико-гносеологических вопросов. Специальный раздел посвящен категориям, которые отсутствуют в «Логике Авиасафа». Много внимания уделено вопросам семантики и синонимии, а также специальному изъяснению понятия первоначала. Если «Логика Авиасафа» излагает общие положения логической науки, то «Книга, глаголемая логика» акцентирует внимание на истолковании логических терминов. Общий для обоих произведений диапазон логических терминов охватывает 150 понятий, подробное разъяснение которых базируется на единой со схоластической философией европейцев и арабов логической семантике.

Если «Логика Авиасафа» дошла до нас в единственном древнерусском списке, то «Логика» Маймонида была известна в древнерусской книжности в целом ряде списков под названием «Книга глаголемая логика, сиречь словесница, или «Речи Моисея египтянина» (правда ни одна версия в древнерусских сборниках не передает «Логик» Маймонида в полном виде, а только с сокращениями или в извлечениях)¹³. По сути дела, в древнерусской книжности получило распространение сокращенное переложение логического труда Моисея Маймонида, в основу которого положены комментарии к логическим правилам Аристотеля, несущие на себе печать арабоязычной философской традиции.

¹³ См., например: ГИМ. Син. № 943; РНБ. Пог. № 1146; РНБ. Сол. № 105/263 (Собольевский А. И. Переводная литература Московской Руси. С. 401).

Философские пристрастия Маймонида были весьма специфическими. Он пытался примирить библейскую монотеистическую концепцию с неоплатонической интерпретацией бытия. В структуре мироздания мыслитель выделял десять сфер, каждая из которых наделялась божественным интеллектом, определяющим изменения земной жизни. По его убеждению, Бог, сотворив мир, самоограничил в нем часть своего разумного начала, которое в наибольшей степени представлено на небесах. В силу этого «волей небес» определяется течение земной и людской жизни¹⁴. Данная философско-мировоззренческая позиция порождает потребность проникнуться «волей небес», а это выводило в сферу занятий астрологией, которая завоевывала Европу, а на Руси умы древнерусских еретиков. С точки зрения неоплатонических пристрастий философские воззрения Маймонида сопоставимы с взглядами Аль-Газали на позднем этапе его творчества.

Переводы с еврейского и «Логика» жидовствующих

Логические тексты Аль-Газали и Моисея Маймонида переведены с еврейского и несут на себе следы гебраизмов. На еврейский «Логика Авиасафа» переводилась в конце XIII в. Исааком Албалагом, в начале XIV в. Моисеем Нарбонским и в середине XIV в. Иегудой бен Натаном. Высказывалось предположение, что в основу древнерусского перевода была положена версия Моисея Нарбонского (Моше из Нарбоны). Маймонид писал свое произведение на арабском языке для высокопоставленного заказчика-мусульманина. На еврейский его труд переводили Моше бен Шемуэл ибн Тиббон, Ахитув га-Рофе и Йосеф ибн Вивес. За основу славянского перевода был взят текст Шемуэла ибн Тиббона. В древнерусской версии имеются также включения фрагментов из произведения Якова Анатоли, который характеризовал фигуры категорического силлогизма¹⁵. По заключению авторитетного исследователя русско-еврейских связей, «переводы еврейских книг предназначались для употребления в христианских кругах»¹⁶, «эти переводы делались евреями для иноверцев или, точнее

¹⁴ См.: Соколов В.В. Средневековая философия. М., 1979. С. 296–297.

¹⁵ Таубе М. Переводная литература «жидовствующих». С. 380–381.

¹⁶ Таубе М. Переводная литература «жидовствующих». С. 384.

для интересующихся иудаизмом христиан»¹⁷. Подавляющее большинство исследователей согласны в том, что переводы осуществлялись в среде, где славянская культура тесно контактировала с еврейской. Благодаря этим контактам через посредничество гебраистской книжности логические идеи европейской и восточной схоластики проникали в Древнюю Русь.

Рассмотрим исторические свидетельства и литературный контекст, которые дают основание для интерпретации переведенных с еврейского логико-философских текстов и для проверки гипотезы об отождествлении их с «Логикой жидовствующих». Согласно средневековым свидетельствам, какое-то логическое сочинение находилось в распоряжении у еретиков-жидовствующих. В 1489 г. новгородский архиепископ Геннадий в послании Иоасафу перечисляет набор книг, которыми пользовались его идейные противники и в числе популярных у еретиков книг называет «Логикую»: «Селивестр папа Римскы, да Афанасей Александрейскы, да Слово Козмы прозвитера на новоявльшуюся ересь на богумилю, да Послание Фотея патриарха ко князю Борису Болгарьскому, да Пророчьства, да Бытия, да Царьства, да Притчи, да Менандр, да Исус Сирахов, да Логика, да Деонисей Арепагит. Зане же те книги у еретиков все есть»¹⁸. Нет прямых данных о том, какая из двух книг – «Логика Авиасафа» или «Логика Маймонида» – подразумевалась в данном случае. Нельзя исключать, что так гонитель еретиков в общей форме обозначил тематику чтения своих оппонентов. Ведь сам текст он еще не видел и только просил достать его («Да есть ли у Вас в Кирилове, или в Фарофонтове, или на Каменном, книг...»¹⁹). Иерарх судил на основании доставляемых ему сведений о еретической деятельности и отчетливого представления об упоминаемой им «Логике» не имел.

«Шестокрыл»

В кругу чтения еретиков находились и другие произведения, которые также относятся к еврейской книжности. В частности, «Шестокрыл». Об использовании «жидовски мудрствующими» произведения

¹⁷ Таубе М. Переводная литература «жидовствующих». С. 387.

¹⁸ Казакова Н.А., Лурье Я.С. Антифеодальные еретические движения на Руси XIV–начала XVI века. М.; Л., 1955. С. 320.

¹⁹ Казакова Н.А., Лурье Я.С. Антифеодальные еретические движения. С. 320.

с таким названием говорится в посланиях Геннадия Новгородского, который с пристрастием изучал содержания данного сочинения: «я испытно Шестокрыл прошел, да и написан у мене»²⁰. Ныне «Шестокрыл» как и «Логика Авиасафа» известен в единственном сохранившемся списке. Полный текст памятника был опубликован А. И. Соболевским по западнорусскому сборнику Холмского братства, датирующемуся XVI в. (Л. 85-89)²¹. Содержание шести глав (крыл) представляет собой календарные расчеты, к которым приложена таблица для определения положения светил. В русском переводе сохранены еврейские названия знаков Зодиака. Автором данного сочинения является Иммануэль бен Яков Бонфис – еврейский математик XIV в., живший в провансальском городе Тарасконе. Перевод с еврейского осуществлен в западной Руси, но в нем много лакун и сокращений по сравнению с еврейским оригиналам.

Что же в содержании этого произведения было неприемлемым для представителей ортодоксальной церкви? В своем «Послании Иоасафу, бывшему архиепископу ростовскому» (1489 г.), Геннадий объяснял влиянием «Шестокрыла» скепсис еретиков относительно конца мира, который в православном мире ожидали в 1492 г. по истечению седьмой тысячи лет: «егда скончуются лета а животом еще прибавит бог мир ино то еретикомь, жидовьскаа мудръствующимь, будеть дръзость, а христианству будет спона велика»²². Еретики, согласно обличению, ориентировались на еврейский календарь: «еретическаа числа онеми жидовскими представляема»²³. Употребление подобного летоисчисления, не связанного с эсхатологическими ожиданиями на истечение седьмого тысячелетия, дало основание утверждать, что апологеты «Шестокрыла» «лета у нас украли». Дело в том, что в «Шестокрыле» принята иудаистская эра от сотворения мира, с разницей от

²⁰ Казакова Н.А., Лурье Я.С. Антифеодальные еретические движения. С. 318.

²¹ Соболевский А.И. Переводная литература Московской Руси XIV–XVII веков. Библиографические материалы // СОРЯС. Т. 74. № 1. СПб., 1903. С. 413–117. Оригинал, к которому всходит астрономическая книга еретиков, датируется по упоминанию в комментариях константинопольского раввина Куматяно временем, близким к рубежу XV–XVI вв. (см.: *Перетц В.Н.* Материалы к истории апокрифа и легенды. Т. 1. СПб., 1899. С. 81–83). Новейшую публикацию произведения с переводом на современный русский язык, комментариями и анализом содержания см.: *Герасимова И.А., Мильков В.В., Симонов Р.А.* Сокровенные знания Древней Руси. М., 2015. С. 635–651.

²² Казакова Н.А., Лурье Я.С. Антифеодальные еретические движения. С. 318.

²³ Казакова Н.А., Лурье Я.С. Антифеодальные еретические движения. С. 311.

византийской в 1748 лет. По расчетам такого календаря шел 276-й 19-летний цикл, на основании чего еретики утверждали, что от Адама прошло 5228 лет, следовательно, еще и пришествия Христова не было²⁴. А раз Христос, согласно такому календарю, еще не родился – это могло служить одним из аргументов для отрицания второго Лица Троицы. Подобная хронология подводила под обвинение в монотеизме, которое обличители и вменяли еретикам.

Являясь руководством по определению лунно-солнечного движения с опорой на математические, геометрические и табличные методы проведения астрономических расчетов, «Шестокрыл» позволял получить результаты, касающиеся определения лунных фаз, установления времени новолуния для любого месяца, а также сроки наступления затмений²⁵. С помощью методик «Шестокрыла» можно было точно определить даты затмений. С одной стороны, новгородский владыка признает, что «Шестокрыл» – это книга астрономическая: «Шестокрил бо взят от астрономии, яко капля от моря»²⁶. Но с другой – в действиях еретиков Геннадия возмущало применение математических и астрономических знаний для предсказаний затмений: «Шестокрил они себе изучив, да тем прелщают христианство, мня, яко с небесе знамение сводят»²⁷. Поскольку идеологи древнерусской церкви отмечали приложение астрономических познаний к задачам предсказаний, то есть основания считать, что еретики использовали произведения в прогностических практиках. Недаром Иосиф Волоцкий, вслед за Геннадием, указывавшим на невозможность предвидеть перст божий, обвинял ересеучителей, что «они по звездам смотрят рождение и житие человеческаа». Поэтому вполне закономерно, что «Шестокрыл» включался в списки запрещенных книг наряду с другими сочинениями гадательного содержания²⁸.

²⁴ Казакова Н.А., Лурье Я.С. Антифеодальные еретические движения. С. 318.

²⁵ Об этом см.: *Святский Д.О.* Астрономическая книга «Шестокрыл» на Руси XV в. // *Мировед.* Т. 16. № 2. 1927. С. 68–71 [Переиздание см.: *Святский Д.О.* Астрономия Древней Руси. М., 2007. С. 384–399]; *Taube M.* The Kievan Jew Zacharia and the Astronomical Works of the Judaizers // *Jews and Slavs.* Vol. 3. Jerusalem, 1995. P. 174–177.

²⁶ Казакова Н.А., Лурье Я.С. Антифеодальные еретические движения. С. 319. Те же тезисы были ранее сформулированы в «Послании Прохору Саррскому», написанному в 1487 г. (см. там же. С. 311).

²⁷ Казакова Н.А., Лурье Я.С. Антифеодальные еретические движения. С. 311.

²⁸ Стоглав / Изд. Д.Е. Кожачникова. СПб., 1863. С. 139; Домострой / Сост., вступ. ст., пер. и коммент. В.В. Колесова. М., 1990. С. 35, 120; *Карпов А.* Азбуковни-

«Тайная Тайных»

Еще одно произведение из круга переводной литературы иноконфессионального происхождения – трактат «Тайная Тайных», или «Аристотелевы врата». По своему содержанию это типичное псевдоаристотелевское арабское сочинение, созданное в форме советов Александру Македонскому от имени Аристотеля. В этом произведении собрано много рекомендаций разного свойства. Много внимания уделяется физиогномике, ядам и противоядиям, медицинской проблематике. В тексте сочинения четко выражена астрологическая подоплека мотивации тех или иных поступков и характерное для этой методологии восприятие действительности²⁹. Будучи произведением арабской литературы, созданным в X–XI вв., оно было переведено на латинский и еврейский языки (еврейская версия датируется XII–XIII столетиями). Не позднее середины XIII в. в нее были вставлены сочинения, принадлежащие перу Моисея Маймонида. Содержавшая вставки интерполированная редакция «Тайная тайных» была переведена с еврейского языка в западнорусских землях, о чем свидетельствуют диалектные черты древнерусского перевода³⁰. Древнерусских списков сочинения ранее XVI столетия не известно³¹, но в литературе неоднократно высказывалось мнение, что появление неортодоксального чтения с ярко выраженными астрологическими мотивами обуславливалось идейными запросами еретиков-жидовствующих. По косвенным признакам время перевода «Тайная Тайных» относится на конец XV в. В середине XVI в. книга пользовалась большим спросом и Максим Грек предостерегал современников о

ки, или алфавиты иностранных речей по спискам Соловецкой библиотеки. Казань, 1878. С. 197.

²⁹ Подробнее см.: *Сперанский М.Н.* Из истории отреченных книг: Аристотелевы врата или Тайная тайных. М., 2012. С. 121–124.

³⁰ *Сперанский М.Н.* Из истории отреченных книг. С. 9, 115–119, 128.

³¹ До нашего времени дошло несколько списков XVI–XVIII вв.: ОР Вильнюсской публичной библиотеки, № 272 (222) (XVI в.); БРАН. Собр. Археограф. ком. № 97 (299) (XVII в.); РГБ. Унд. № 750 (кон. XVII в.); Син. № 359 (XVII в.); Син. № 723 (1640 г.); РГБ. Тихонр. № 172; РГБ. Рум. № 626 (XVIII в.) (*Сперанский М.Н.* Из истории отреченных книг: Аристотелевы врата или Тайная тайных. М., 2012. С. 76; *Соболевский А.И.* Переводная литература Московской Руси XIV–XVII веков. Библиографические материалы. СПб., 1903. С. 420; *Буландин Д.М.* Комментарии к «Тайная Тайных» // Памятники литературы Древней Руси. Конец XV – первая половина XVI века. М., 1984. С. 751–752).

вреде заключенных в нем астрологических идей³². В «Тайная Тайных» утверждалось, что знание грядущего необходимо для того, чтобы сделать правильный выбор, скорректировать свое поведение. В ту пору «Тайная Тайных» была известна читателям под названием «Аристотелевы врата», а Стоглав 1551 г. запретил книгу как еретическую вместе с другими произведениями гадательно-астрологического содержания³³.

В эпоху подъема еретического движения, благодаря «Тайная Тайных», в распоряжение заинтересованного читателя наряду с «Логикой» оказалось еще одно произведение, вышедшее из-под пера Моисея Маймонида (в тексте автор назван Моисеем Египтянином). В состав «Тайная Тайных» на одном из этапов его функционирования был вставлен диетологический трактат, в котором воспроизводятся идеи Гиппократа и Галена. Тот же самый текст входил не только в состав дополнительных разделов отреченной книги «Тайная Тайных». С названием «Наука врача Моисея Египтянина царю Александру Македонскому» он попадал в компиляции, использовавшие переводные медицинские тексты (в частности в «Благопрохладный вертоград», переведенный в середине XVI в.)³⁴. Тематически текст представляет собой набор правил здорового образа жизни. Медико-диетический компонент этих правил базируется на гуморальной теории³⁵.

Для нашей темы важно, что медицинский трактат Маймонида появился в древнерусской письменности в конце XV столетия одновременно с «Логикой жидовствующих» и «Шестокрылом». Хронологически это совпадает со всплеском интереса древнерусского общества к астрологии, прогностике, светской мудрости и попыткам соединить знание с верой. Получается, что переведенные с еврейского языка логические тексты оказываются в кругу родственных по происхождению и идейной специфике произведений, философско-мировоззренческие признаки которых однотипны. По языку, религи-

³² *Максим Грек. Творения. Ч. 2. 1910. С. 214.*

³³ Стоглав. СПб., 1863. С. 139.

³⁴ *Флоринский В. М. Русские простонародные травники и лечебники. Казань, 1879. С. 184-187; Книга глаголемая «Прохладный вертоград» / Изд. подгот. Т.И. Исаченко. М., 1997. С. 292-300. Новейшую публикацию текстов с переводом и комментариями см.: *Герасимова И.А., Мильков В.В., Симонов Р.А. Сокровенные знания Древней Руси. С. 431-494.**

³⁵ *Флоринский В. М. Русские простонародные травники и лечебники. С. 190-191.*

озно-философским установкам и характеру затрагиваемых проблем – это произведения одного ряда.

Остается определить, насколько идейно-мировоззренческая специфика логических трактатов и их контекста из переводных еврейских текстов соответствует данным источников о характере ереси.

Достаточно широко в историографии распространена скептическая точка зрения, согласно которой ни евреи, ни иудаизм к ереси «жидовствующих» не были причастны³⁶. Странники противоположной точки зрения с большим доверием относились к обвинениям еретиков в жидовстве, но при этом, в большинстве своем, не отождествляли движение с иудаизмом³⁷. В новейшее время такое понимание приняло форму оценки ереси жидовствующих, как движения, спровоцированного проповедью иудейского прозелетизма³⁸, а попытки переосмыслить прямые указания древнерусских источников на еврейское влияние встречаются резко критически³⁹.

«Просветитель» о сущности ереси

Что же говорят источники? Главный антиеретический полемический трактат – «Просветитель» – был написан Иосифом Волоцким (1439–1515 гг.)⁴⁰. В нем прославившийся искоренением ереси «жи-

³⁶ См.: *Никитский А.И.* Очерк внутренней истории церкви в Великом Новгороде. СПб., 1879. С. 162–168; *Иловайский Д.* История России. Т. II. М., 1884. С. 508–581; Антифеодальные еретические движения на Руси. С. 74–91, 116 и след.; *Клибанов А.И.* Реформационные движения в России в XIV – первой половине XVI вв. М., 1960; *Григоренко А.Ю.* Духовные искания на Руси конца XV в. СПб., 1999. С. 42–55.

³⁷ См., например: *Панов И.* Ересь жидовствующих // ЖМНП. 1877. № 3. С. 17; *Руднев Н.А.* Рассуждения о ересьях и расколах, бывших в русской церкви со времен Владимира Великого до Иоанна Грозного. М., 1838. С. 118. В той или иной степени эту точку зрения разделяет подавляющее большинство исследователей. Знак равенства между ересью и иудаизмом ставили прежде всего церковные историки (*Макарий.* История русской церкви. Т. VI. СПб., 1870. С. 82–86; *Голубинский Е.Е.* История русской церкви. Т. II. Ч. I. М., 1900. С. 585–600; *О ереси жидовствующих.* М., 1902).

³⁸ *Алексеев А.И.* Религиозные движения на Руси последней трети XIV – начала XVI в. М., 2012. С. 483.

³⁹ *Этингер Ш.* Еврейское влияние на «ересь жидовствующих» // *Jews and Slavs.* Jerusalem, 1995. Мшд. 4. 3. 9–27.

⁴⁰ *Преподобный Иосиф Волоцкий.* Просветитель. М., 1993. См. также: Источники по истории новгородско-московской ереси конца XV–начала XVI в. // *Казак*

довствующих» автор тенденциозно сближал своих противников с иудаизмом, но при этом конкретизировал, что его противники «держаще ереси многы (выделено мною – *В.М.*), десятословием на жидовство учаще, и саддукейскую и месалианскую ересь дрържаще»⁴¹. В 1492 г. вопрос о саддукействе поднял другой обличитель ереси – Геннадий Новгородский, который в предисловии к новой Пасхалии и в послании к протопопу Софийского собора писал о еретиках как о людях «саддукейская держаща». Как и древние предшественники, вольнодумцы, видимо, не чаяли грядущего воскресения мертвых. Подобные сомнения вполне могли подогреваться несостоявшимся в 1492 г. концом мира. Геннадий, в послании Иоасафу (1489 г.), подводил под жидовство целый букет заблуждений еретиков: «Ино то в них не одно иудейство, смешано с месалианскою ересью»⁴². Уклонения в «жидовство» состояли лишь в том, что еретики «псалмы... правили по-жидовскы», «жидовским десятословиемъ людей прелщали» и пользовались еврейским календарем⁴³.

Неоднократно Иосиф Волоцкий обвинял своих оппонентов в монотеизме. В послании Вассиану о Троице он писал: «хотяща троицю утаити, не хотяща бо видети, ни слышати отца и духа святаго равна отцу и сыну»⁴⁴. Перед Иваном III монотеистическую сущность взглядом своих противников он формулировал так: «Иже Сына Божия поправ и Дух благодати укорив»⁴⁵. Материалы обличений указывают на антитринитаризм неоднократно. По словам Иосифа, еретики «хотяща Троицю утаити, не хотяща бо видети, ни слышати Отца и Духа святаго равна Отцу и Сыну»⁴⁶. Монотеистические тенденции обнаружены исследователями в глоссах и тенденциозных поправках при переписывании рукописей членами московского еретического кружка, которые были писцами-профессионалами и выполняли официальные заказы. Многие места книг, отмеченные глоссами, могли быть использованы для антитринитарной пропаганды⁴⁷. Чаще всего приписки встречаются в сборниках библейских книг и сборниках пророчеств.

ва Н.А., Лурье Я.С. Антифеодальные еретические движения. С. 256–256.

⁴¹ Казакова Н.А., Лурье Я.С. Антифеодальные еретические движения. С. 473.

⁴² Антифеодальные еретические движения. С. 316.

⁴³ Антифеодальные еретические движения. С. 311, 316–317.

⁴⁴ Антифеодальные еретические движения. С. 308.

⁴⁵ Антифеодальные еретические движения. С. 206.

⁴⁶ Антифеодальные еретические движения. С. 308.

⁴⁷ Иван-Волк Курицын, поменяв лишь одну букву, заставил 82-е правило

Источником монотеистических убеждений, если принимать во внимание разъяснение обличителей, была приверженность к Ветхому Завету: «величают жидовскую веру, а нашу православную христианскую веру хулят»⁴⁸. В другом месте об этом же сказано в более прямой форме: «да пишут и учятся и держат книги отметныа, и похваляют в себе отреченный ветхий закон, и веру жидовскую хвалят... глголюще хулу на Господа нашего Иисуса Христа сына Божия и на его пречистую Богоматерь»⁴⁹. И это не было преувеличением, ибо подтверждается другими свидетельствами. В частности, свидетельствами о неверии в воплощение Христа: «изрече хулу на господа нашего Иисуса Христа и на его пречистую Богоматерь»⁵⁰. Согласно «Посланию инока Саввы на жидов и на еретики» «жидовствующим» считается тот, кто «не поклоняется богу нашему Спасу господу Иисусу Христу, написанному образу его на иконе, и не причащается телу и крови Христовой, – тот во истину раб есть и проклят»⁵¹. По соборному определению 1490 г. еретики «вси отвергошась Христа»⁵². По сути дела, ставился вопрос не о заблуждениях и отклонениях от доктрины, а о вероотступничестве: «в иудейство уклонися, обрадовано жидовом тлькование изложи»⁵³. Следствием отрицания божественности Христа можно считать неприятие причастия, церковной иерархии, иконопочитания и другой внешней обрядности, а также отрицание апостольских и святоотеческих преданий. Даже с учетом тенденциозности и сгущения красок со стороны обличителей, антиринитаризм еретиков вне сомнения, а по этому признаку их воззрения вполне обосновано сближали с верой евреев. Закономерно встает вопрос о внешнем влиянии и роли иудеев-прозелитов, а, следовательно, и о предпосылках трансляции на Русь сочинений, обращавшихся в среде иудейских интеллектуалов.

«Кормчей» звучать как запрещение изображения Христа. Иван Черный в «Лествицу» 1487 г. добавил антимонашеское постановление Константинопольского собора 861 г.

⁴⁸ Казакова Н.А., Лурье Я.С. Антифеодальные еретические движения. С. 314.

⁴⁹ Антифеодальные еретические движения. С. 384.

⁵⁰ Антифеодальные еретические движения. С. 385.

⁵¹ О ереси жидовствующих. М., 1902. С. 20.

⁵² Антифеодальные еретические движения. С. 506.

⁵³ Антифеодальные еретические движения. С. 319.

«Лаодикийское послание»

Выявить существование реального запроса на такую литературу можно путем сравнения постулатов переводной и оригинальной еретической книжности. В единственном тексте, который представляет оригинальную литературу еретиков, а именно в «Лаодикийском послании» Федора Курицина, можно найти не только монотеизм, но и целый ряд созвучных переводной еврейской книжности идей. Обобщим результаты прежде проводившегося нами анализа этого сложного и неоднозначного памятника мысли. В предисловии «Лаодикийского послания» постулируется, что основой веры являются пророческие наставления, смысл которых постигает мудрый, а мудрость, в свою очередь, дается чудесным способом тому, кто следует заповедям пророков.

Дальнейшее движение мысли сводится к тому, что догма является преградой свободным изъявлениям души. Такая вера сродни оковам и должна быть изменена. Этой цели способствует скрытая фарисейская деятельность тех, кто в вопросах веры в основу угла ставит пророчества. Источником истинной веры в этом произведении объявляются пророчества. В них — залог мудрости и идейной крепости⁵⁴. В такой трактовке апология пророчества неприемлема с точки зрения ортодоксальной церкви. И это не прошло мимо внимания обличителей, которые специально заостряли внимание на выдвигание ересиархами пророческих книг в число самых авторитетных для них библейских текстов (об этом, в частности, говорил Геннадий). Так же высоко ставилась пророческая мудрость и в «Логике Авиасафа», в которой философы едва ли не уподобляются пророкам. И тем и другим, согласно логическому трактату, истина даруется свыше, как чудесный дар откровения: «А истина приходит в них чудом»⁵⁵.

В «Логике Авиасафа» говорится, что мудрость складывается из «путных» дисциплин, включающих в себя математику, геометрию, астрономию («путные же убо смышляют о числе и мере...»). В понятие мудрости включается умение пользоваться логическими приема-

⁵⁴ Подробное обоснование религиозно-философского кредо Федора Курицина см.: Мильков В.В. Антицерковные и еретические движения в древнерусской мысли // Громов М.Н., Мильков В.В. Идеиные течения древнерусской мысли. СПб., 2001. С. 331–336.

⁵⁵ Соболевский А.И. Переводная литература Московской Руси XIV–XVII веков. Библиографические материалы. С. 407.

ми: «а лойка правда в нем многа, а заблуженье не просто, но преме-нится правда в ней со единачением и положением чужемышленным, занеже прьво мышление в ней направить пути доводныя»⁵⁶. Логика призвана служить доказательству и поиску истины. Однако не она открывает абсолютную истину. Высшую мудрость заключает в себе божественное. Философы владеют только частью истинной мудрости, которая даруется им Богом посредством откровения⁵⁷. Другими словами, философская мудрость уподобляется пророческой, как имеющая божественное происхождение. Аналогичная мысль проводится и в той части «Логики», которая принадлежит перу Моисея Маймонида. В ней идет речь о том, что мудрость и знание избранные получают через пророка, а это означает, что вера не враждебна науке, не является ее антиподом.

Перспективы раскрепощения от жестких догм веры привлекали древнерусских интеллектуалов, не удовлетворенных предрешенностью всех познавательных проблем Писанием и видевших в переводах, с их апологией пророчества, апологию свободной творческой личности, действующей во благо мудрости и веры. Конечно, это далеко не секуляризация, а всего лишь мудрая, утверждающая достоинство ищущего ума, вера.

Весьма необычным для древнерусской традиции является отношение автора трактата к философам и философии. Это видно по тому, что Аристотель, как высоко почитаемая фигура в арабо-еврейском мире, ставится в «Логике» в один ряд с мудрецами израилевыми. Он – «голова всем философам, первым и последним, подлуг смыслу мудрецов израилевых»⁵⁸. По сути, античный философ приравнивается к пророку, а его знания отождествляются с пророческими: «равен в пророческих фундаментах, занеже невозможно есть, абы пророк не полон был в седми мудростях»⁵⁹.

Мысль о тождестве философской и пророческой мудрости, проводившаяся в переведенных с еврейского книгах, вдохновляла автора «Лаодикийского послания» и это дает основание предполагать знакомство Федора Курицина с подобного рода литературой, которая могла служить для него источником идей. По крайней мере, постулат о зави-

⁵⁶ *Соболевский А.И.* Переводная литература. С. 407.

⁵⁷ *Соболевский А.И.* Переводная литература. С. 407.

⁵⁸ *Соболевский А.И.* Переводная литература. С. 403.

⁵⁹ *Соболевский А.И.* Переводная литература. С. 403..

симости мудрости от пророчества, фактически поднимающий статус философского знания до уровня истин Писания, роднит древнерусские логические трактаты с «Лаодикийским посланием». В самом «Лаодикийском послании» можно даже предполагать мозаичную композицию выбранных их логического текста Маймонида положений. Но это уже задача особого текстологического исследования.

«Написание о грамоте»

В некоторых рукописях вместе с «Лаодикийским посланием» помещается «Написание о грамоте». В нем повествуется об особых отношениях при соединении гласных и согласных букв в слова. Образования слогов сравнивается с соединением тела и души. Эти толкования представляют собой трактовку одного из примеров соединения духовного и материального и они выдержаны в каббалистическом духе⁶⁰. Проблемы соотношения духовного и материального решаются в произведении как в символично-грамматическом ключе, так и в общем плане, на примере взаимоотношения Бога и мира, Бога и человека. В основании суждений усматриваются признаки неоплатонизма. В грамматических аллегориях «Написания о грамоте» душа слова выступает как некое имманентное ему качество, обнаруживающее вместе с плотью согласных букв смыслы и значения, которые и дают жизнь слову. В такой трактовке можно видеть реализацию неоплатонических онтологических установок. Данная модель предполагает, что без пронизанности плотского начала духовным нет бытия как такового и невозможно говорить о его отражении и познании словом. Соответственно повышается роль логики, как инструмента правильного выражения божественного в посюстороннем.

Грамотный и мудрый человек рассматривается в «Написании о грамоте» как носитель божественного разума, семена которого рассеяны в мире. Подобное соотношение мира, человека и мудрости предполагает неоплатоническое понимание универсума, пронизанного божественным первоначалом. Онтологическая взаимосвязь частей универсума открывает возможность встречи двух устремлений, исходящих от Бога к человеку и от человека к Богу.

⁶⁰ См.: Лурье Я.С. Комментарии к «Лаодикийскому посланию» Федора Курицына // Памятники литературы Древней Руси. Вторая половина XV века. М., 1982. С. 677.

Выше рассмотренные сюжеты о пророческом откровении из «Лаодикийского послания» имеют отношение к раскрытию божественного в посястороннем. Но предполагалось и встречное движение. Поскольку божественное присутствует в грамоте-знании, то она призвана обратить устремление человека к Богу. Таким образом «Лаодикийское послание» и «Написание о грамоте» можно рассматривать как две части единого труда, в которых взаимоотношение божественного и человеческого рассматривается во взаимном устремлении. Результатом подобных устремлений является мудрость. В первом произведении мудрость дается от Бога, во втором – мудрость обретается на путях поисков Бога, на путях познание божественного в мире.

Подобным идеям есть аналоги в переводной литературе с еврейского языка. Вспомним «Логику Авиасафа», в которой сверхъестественное начало рассматривается как источник веры и мудрости. Божественное, путем изливания своей премудрости в мир, присутствует в ученых мужах – носителях знания и пророках – носителях веры. На такого рода рассуждениях лежит четкий отпечаток неоплатонического эманатизма, характерного так же и для религиозно-философского учения Моисея Маймонида.

Основанные на неоплатонических установках суждения формулировал и Федор Курицын, раскрывая перед читателем в символических образах разные аспекты духовно-материального единства бытия⁶¹. Его кредо можно реконструировать следующим образом: универсум представляет собой результат самоограничения единого, изливания его в мир и соединении с материей, которая благодаря такому соединению переходит из небытия в бытие⁶². Естественно, что подобная модель мироотношения была неприемлемой для официальной идеологии, базировавшейся на доктрине полярного универсума, в

⁶¹ На неоплатоническую основу «Лаодикийского послания» пронизательно обращено внимание в труде Хейни (*Haney J. V. The Laodicean Epistle: Some Possible Sources // Slavic Review. Vol. 300. 197. P. 832–842*). Ф. Лиленфельд выявила в труде Федора Курицына опору на установки мистической каббалистики, что так же базируется на неоплатонизме, только иудайзированном (*Лилленфельд Ф. Иоанн Тритемий и Федор Курицын // Культурное наследие Древней Руси. Истоки. Становление. Традиции. М., 1976. С. 116–123*).

⁶² Аналогичная концепция с позиций христианизированного неоплатонизма излагалась в «Ареопагитиках», которые, как известно, Геннадий Новгородский относил к числу находившихся в орбите чтения еретиков сочинений. Интерес к идейно-родственной еретическим воззрениям литературе в свете сопоставления с неоплатоническими основаниями переводов становится понятен.

котором ноуменальное четко отграничено от феноменального. Обличители еретиков прямо указывали на недопустимость говорить о присутствии божественной сущности в вещном мире: «егда слышиши бо жиа явления многоразлична суще, не мни, яко многообразна суще божества и бестелесно бо и неописано отнюдь божество»⁶³. Жидовствующие, вслед за своими учителями, предлагали пути преодоления разорванности двух миров, повторяя идеи арабо-еврейской литературы, поступавшей на Русь в переводах.

Понятно, что неоплатонические мотивы, сами по себе, не заключали в себе признаков «жидовства». Тогда встает вопрос, на каком основании обличители выдвигали такое обвинение. Определенные основания, как оказывается, были. «Написание о грамоте», как и вся имевшая отношение к ереси литература, обходит вопрос о троичности божества. Согласно этому произведению, человек становится на путь спасения, овладевая грамотой. Речи о Христе-спасителе, на фоне рассуждений о спасительной роли грамоты не идет вовсе и в этой подмене также проявляется присущий еретикам антиринитаризм. О других его проявлениях нам уже пришлось говорить выше. Думается, что на основании подобного решения еретиками базового доктринального положения у их обличителей были основания для сближения их воззрений с монотеизмом иудеев.

Только некоторые из еретиков шли по пути обращения в иудаизм. Их можно назвать обрядоверами. Для интеллектуалов, думается, важнее было обоснование духовного раскрепощения, обоснование которому их учителя давали с позиций неоплатонизма и монотеизма. Поэтому название еретиков «жидовствующими» следует объяснять не ориентацией на иудаизм, а вполне последовательными монотеистическими пристрастиями идеологов антицерковного движения и их контактами со средневековой еврейской культурой. Роль посредника в таком общении играло Польско-Литовское государство, в котором благодатно сочеталось наличие ученого еврейского элемента и славяноязычной среды. При этом за трансляцией идей арабо-еврейской литературы стоит увеличение контактов с Западом, форпостом на рубежах общения с которым был Новгород. На появление ереси в нем могло повлиять и изменение конфессионального климата в сторону расширения контактов с иноверцами.

⁶³ Казакова Н.А., Лурье Я.С. Антифеодальные еретические движения. С. 372.

Неоплатонизированный аристотелизм

В общем и целом, основой религиозно-философских воззрений «жидовски мудрствующих» можно считать соединение авторитета Ветхого Завета с аристотелизированным неоплатонизмом. Это сложное мировоззрение, в рамках которого интерес к разнообразным знаниям тесно переплетен с мистикой. По аналогии с арабо-еврейской средневековой ученостью, из среды которой вышли транслировавшиеся на Русь тексты, движение «жидовствующих» следует оценивать как схоластический аристотелизм, сочетающийся с элементами неоплатонической мистики. В этом контексте интерес на Руси к творчеству Аль-Газали, который в своей эволюции двигался в сторону исламизированного неоплатонизма, и к наследию Маймонида, интерпретировавшего постулаты иудаизма в неоплатоническом духе, представляется вполне логичным. Еретики, как и их предшественники, на монотеистической основе синтезировали платоническое умозрение с аристотелевской строгостью логических доказательств. Поэтому вполне закономерно, что идеи сохранившегося вопреки церковной цензуре произведения Федора Курицина созвучны идеям «Логики Авиасафа» и «Логика» Маймонида. В этом смысле указанные переводы с еврейского вполне можно назвать «Логикой жидовствующих». Их, как и другие тексты пришедших на Русь еврейских книг из одной и той же культурной среды, можно отнести к числу тех переводных сочинений, которые вольнодумцы «списали на помощь ереси своей». По этим путям на Русь транслировался не иудаизм, а новые для идейной жизни установки на преодоление конфессионального изоляционизма.

Русский перевод Аль-Газали и «Логики» Маймонида в целом вписывается в контекст идейных запросов антицерковного учения «жидовствующих», хотя прямых аналогов еретическим постулатам в них не обнаружено. Речь идет только об общих принципах и эти общие установочные принципы поразительным образом совпадают.

Появившиеся в древнерусском переводе логические тексты дают наглядное представление о характере идейно-философского влияния на Русь в конце XV столетия, которое осуществлялось в контексте мощного воздействия на отечественную философскую культуру традиции неоплатонизированного аристотелизма. Активными проводниками этого влияния были близкие ко двору Ивана III интеллектуалы, знакомые с иностранными языками, отдельные представители духо-

венства и еретики-жидовствующие, в круг чтения которых и входили появившиеся на Руси переводы с еврейского языка. Благодаря этим переводам Русь впервые (первоначально в лице еретиков) столкнулась с достижениями средневековой учености, особенно значительными в области философии, астрономии, математики, геометрии и медицины.

Говоря о причастности «Логики» жидовствующих к идейным исканиям конца XV – начала XVI вв., следует учитывать, что переводные еретические тексты в силу понятных причин имели достаточно ограниченное распространение в отечественной средневековой письменности. Сейчас трудно говорить о результативности и широте влияния данных переводов на интеллектуальную жизнь в стране. Судя по распространявшимся в книжности спискам, интерес к такого рода литературе, безусловно, существовал. Однако преувеличивать степень влияния не приходится. Видимо интерес к переводам с еврейского был свойственен прежде всего кругам продвинутых интеллектуалов. Кроме того, надо учитывать, что качество перевода было не очень высокое, поскольку встречаются искусственные и неудобоваримые словообразования для передачи отсутствовавших в славянском языке логико-философских понятий. Проникавшая через «жидовствующих» арабо-еврейская интерпретация Аристотеля была облечена в нетипичную для древнерусской книжности терминосемантическую форму. В таком виде переводные на западнорусское наречие тексты были весьма трудны для понимания. Не исключено, что обслуживавшие запросы еретиков переводчики намеренно прибегали к затемнению смысла. Также встречаются ошибки и искажения переписчиками малопонятных слов западнорусского диалекта, которые употреблялись для передачи философской терминологии.

Тот же самый категориальный аппарат с устойчивой передачей греческих терминов в их русских эквивалентах воспроизводился в переводах «Диалектики» Иоанна Дамаскина, которая знакомила древнерусского читателя с логическими категориями Аристотеля в интерпретации христианского экзегета. Труд христианского экзегета сначала в отрывках, а затем в большом количестве списков непосредственно самого трактата, разошелся по монастырским книгохранилищам и именно его предлагается считать основным проводником на Русь перипатетических логических понятий и правил⁶⁴. Причем

⁶⁴ *Бедржицкий Л. К* изучению Диалектики Иоанна Дамаскина // Русский филологический вестник. 1915. Т. 73. № 1. С. 147–156; *Зубов В. П.* К вопросу о ха-

встреча эта произошла уже в последней четверти XI в.,⁶⁵ задолго до того, как на Руси появились полные переводы «Диалектики»⁶⁶. Известны случаи, когда списки «Логики» снабжались поясняющими комментариями. По крайней мере, в некоторых списках темные места «Логики» сопровождалась пояснениями на полях, сделанными на основе выборки соответствующих им понятий из древнерусских текстов «Диалектики» Дамаскина.

Проблема времени и путей проникновения перипатетической логики на Русь еще ждет своего решения. Переводы логических текстов эпохи жидовствующих транслировали на Русь арабо-еврейскую версию интерпретации логических категорий Аристотеля. Эта терминологическая система, не смотря на отличия, типологически сопоставима с Дамаскиновой. В данном случае речь может идти о направлении культурных связей, выборе вектора интересов и идейно-мировоззренческой специфике, которая привносилась разными переводами. Переводы с еврейского языка, появившиеся на Руси во время распространения ереси жидовствующих, многие исследователи устойчиво и справедливо связывают напрямую с ересью. Основанием в данном случае является вполне достоверная причастность еврейского этнического элемента к религиозным исканиям древнерусских грамотников⁶⁷.

рактуре древнерусской математики // Успехи математических наук. 1952. Вып. 3 (49). С. 83–96; *Гаврюшин Н.К.* «Книга диалектичных глубины...» // Современные проблемы книговедения, книжной торговли и пропаганды книги. Междуведомственный сб. науч. работ. Вып. 2. М., 1983. С. 95–100; *Гаврюшин Н.К.* О ранних списках славяно-русской «Диалектики» // Записки Отдела рукописей ГБЛ. М., 1986. Т. 45. С. 279–284; *Гаврюшин Н.К.* Митрополит Даниил – редактор «Диалектики» // Труды Отдела древнерусской литературы. Т. XLI. Л., 1988. С. 357–363.

⁶⁵ *Пейчев Б.* Философский трактат в Симеоновом сборнике. Киев, 1983. С. 87–100; *Гаврюшин Н.К.* «Изборник Святослава» 1073 г. и «Диалектика» Иоанна Дамаскина // Советское славяноведение. 1983. № 4. С. 94–96.

⁶⁶ *Weiber H.* Die Dialektik des Johannes von Damaskus in kirchenslavischer Übersetzung. Wiesbaden, 1969.

⁶⁷ По указанию Иосифа Волоцкого пропагандистом вредных для православия идей был «жидовин именем Схария» (*Казакова Н.А. Лурье Я.С.* Антифеодальные еретические движения. С. 468). В библиотеке НАН Украины имеется рукопись Псалмов XVI, в предисловии к которой воспроизводится список семи премудростей, надписанный именем Схарии, а сами именованные премудрости имеют соответствия с «Терминами логики» Моисея Маймонинида (*Петров Н.И.* Описание рукописных собраний, находящихся в городе Киеве. С. 213–

Есть основания считать, что в духовных исканиях эпохи ереси жидовствующих участвовали разные группы интеллектуалов, которые порой оказываются в тени религиозных брожений, связанных с ересью. Места контактов не обязательно были связаны с Москвой или Новгородом – центрами древнерусского еретичества. Есть мнение, что перевод еврейских книг мог быть сделан в «каком-то западно-русском (может быть киевском) гуманистическом кружке, члены которого интересовались философией, астрономией и другими светскими науками»⁶⁸. Недавно А.Ю. Григоренко вообще исключил влияние еврейских переводов на ересь жидовствующих. Он привел ряд доказательств, что под упоминавшейся Геннадием «Логикой» следует понимать «Диалектику» Иоанна Дамаскина. Подтверждением тому он видит в использовании автором «Написания о грамоте» непосредственных заимствований из сочинения Иоанна Дамаскина. На это же, по мнению исследователя, указывает соседство в рукописных сборниках текстов «Диалектики» с воспроизведением «Лаодикийского послания» и «Написания о грамоте»⁶⁹.

Нерешенных и спорных вопросов остается много. Для их разрешения необходим комплексный сравнительный анализ всего имеющегося массива оригинальных и переводных текстов эпохи ереси жидовствующих. Сегодня с определенностью можно говорить, что и собственно еретические произведения и появившиеся на Руси в эпоху ереси переводы с еврейского имеют одну и ту же религиозно-философскую специфику. Это не дает оснований для отрицания причастности иноконфессиональной переводной книжности к среде еретиков-жидовствующих.

218; *Перетц В.Н.* Новые труды по источниковедению древнерусской литературы и по палеографии: Приложение 1 // Университетские известия. Киев, 1906. Т. 46. Вып. 12. С. 109 [пятая пагинация]; *Таубе М.* Переводная литература «жидовствующих». С. 388). Известно, что в Киеве долгое время жил еврейский ученый Моше бен Яаков га-Голе, который написал комментарии к «Шестокрылу» и заказывал для себя копии трудов Маймонида. Он руководил религиозными общинами Киева до изгнания евреев из этого города (*Таубе М.* Переводная литература «жидовствующих». С. 389).

⁶⁸ *Казакова Н.А. Лурье Я.С.* Антифеодальные еретические движения на Руси. С. 144.

⁶⁹ *Григоренко А.Ю.* Духовные искания на Руси конца XV в. С. 39–41.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

- Алексеев А.И.* Религиозные движения на Руси последней трети XIV – начала XVI в. Стригольники и жидовствующие. М.: Индрик, 2012.
- Бедрицкий Л.К.* Изучению Диалектики Иоанна Дамаскина // Русский филологический вестник. 1915. Т. 73. № 1. С. 147–156.
- Буланин Д.М.* Комментарии к «Тайная Тайных» // Памятники литературы Древней Руси. Конец XV – первая пол. XVI века. М., 1984.
- Васюков В.Л.* Логика Авиасафа и новгородско-московская ересь // Новгородика-2012. У истоков российской государственности: материалы IV междунар. научн. конф. 24–26 сентября 2012 г. Ч. 2. Великий Новгород, 2013. С. 3–12.
- Воробьев В.В., Симонов Р.А., Стяжкин Н.И.* Новое в философской литературе о логике средневековой Руси // Философские науки. 1984. № 1.
- Гаврюшин Н.К.* «Изборник Святослава» 1073 г. и «Диалектика» Иоанна Дамаскина // Советское славяноведение. 1983. № 4.
- Гаврюшин Н.К.* «Книга диалектичных глубины...» // Современные проблемы книговедения, книжной торговли и пропаганды книги. Междуведомственный сборник научных работ. Вып. 2. М., 1983. С. 95–100.
- Гаврюшин Н.К.* О ранних списках славяно-русской «Диалектики» // Записки Отдела рукописей ГБЛ. М., 1986. Т. 45. С. 279–284.
- Гаврюшин Н.К.* Митрополит Даниил – редактор «Диалектики» // Труды Отдела древнерусской литературы. Т. XXI. Л.: Наука, 1988. С. 357–363.
- Герасимова И.А., Мильков В.В., Симонов Р.А.* Сокровенные знания Древней Руси. М.: КноРус, 2015.
- Голубинский Е.Е.* История русской церкви. Т. II. Ч. I. М., 1900.
- Григоренко А.Ю.* Духовные искания на Руси конца XV в. СПб.: Эйдос, 1999.
- Громов М.Н., Мильков В.В.* Идеиные течения древнерусской мысли. СПб.: РХГИ, 2001.
- Домострой / Сост., вступ. ст., пер. и коммент. В.В. Колесова. М., 1990.
- Зубов В.П.* Вопрос о «неделимых» и бесконечном в древнерусском литературном памятнике XV века // Историко-математические исследования. Вып. 3. М.; Л., 1950. С. 407–430.
- Зубов В.П.* К вопросу о характере древнерусской математики // Успехи математических наук. 1952. Вып. 3 (49). С. 83–96.
- Иловайский Д.* История России. Т. II. М., 1884.
- Источники по истории новгородско-московской ереси конца XV–начала XVI в. // Антифеодальные еретические движения на Руси. С. 256–526.
- Казакова Н.А., Лурье Я.С.* Антифеодальные еретические движения на Руси XIV–начала XVI века. М.; Л., 1955.
- Карпов А.* Азбуковники, или алфавиты иностранных речей по спискам Соловецкой библиотеки. Казань, 1878.
- Клибанов А.И.* Реформационные движения в России в XIV – первой половине XVI вв. М., 1960.
- Книга глаголемая «Прохладный вертоград» / Изд. подг. Т.И. Исаченко. М.: Археографический центр, 1997.

- Коковцев П.* К вопросу о «Логике Авиасафа» // Журнал министерства народного просвещения. 1912. № 5. С. 115–120.
- Лиленфельд Ф.* Иоанн Тритемий и Федор Курицын // Культурное наследие Древней Руси. Истоки. Становление. Традиции. М., 1976. С. 116–123.
- Лурье Я.С.* Идеологическая борьба в русской публицистике конца XV – начала XV в. М.; Л.: АН СССР, 1960.
- Лурье Я.С.* Комментарии к «Лаодикийскому посланию» Федора Курицына // Памятники литературы Древней Руси. Вторая половина XV века. М., 1982.
- Лурье Я.С.* Нерешенные вопросы в истории идеологических движений конца XV века // Лурье Я.С. Избранные статьи и письма. СПб., 2011. С. 167–189.
- Макарий.* История русской церкви. Т. VI. СПб., 1870.
- Максим Грек.* Творения. Ч. 2. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1910.
- Неверов С.Л.* Логика иудействующих // Университетские известия. Киев, 1909. № 8. С. 1–62.
- Никитский А.И.* Очерк внутренней истории церкви в Великом Новгороде. СПб., 1879.
- О ереси жидовствующих: Новые материалы, собранные С.А. Белокуровым, С.О. Долговым, и др. М.: Университетская типография, 1902.
- Панов И.* Ересь жидовствующих // ЖМНП. 1877. № 3.
- Перетц В.Н.* Материалы к истории апокрифа и легенды. Т. 1. СПб., 1899.
- Перетц В.Н.* Новые труды по источниковедению древнерусской литературы и по палеографии: Приложение 1 // Университетские известия. Киев, 1906. Т. 46. Вып. 12. С. 109 [пятая пагинация].
- Пейчев Б.* Философский трактат в Симеоновом сборнике. Киев, 1983.
- Петров Н.И.* Описание рукописных собраний, находящихся в городе Киеве. Вып. II. М., 1896. С. 218–221. № 493 (1655).
- Попов П.В., Симонов Р.А., Стяжкин Н.И.* Логические знания на Руси в конце XV в. // Естественнонаучные представления Древней Руси. М., 1978.
- Преподобный Иосиф Волоцкий.* Просветитель, или Обличение ереси жидовствующих. М.: Спасо-Преображенский Валаамский монастырь, 1993.
- Руднев Н.А.* Рассуждения о ересьях и расколах, бывших в русской церкви о времен Владимира Великого до Иоанна Грозного. М., 1838.
- Святский Д.О.* Астрономия Древней Руси. М.: Русская панорама, 2007.
- Святский Д.О.* Астрономическая книга «Шестокрыл» на Руси XV в. // Мировед. Т. 16. № 2. 1927. С. 68–71.
- Симонов Р.А., Стяжкин Н.И.* Историко-логический обзор древнерусских текстов «Книга глаголемая логика» и «Логика Авиасафа» // Философские науки. 1977. № 5.
- Соболевский А.И.* Переводная литература Московской Руси XIV–XVII вв. СПб., 1903.
- Соболевский А.И.* Переводная литература Московской Руси XIV–XVII веков. Библиографические материалы // СОРЯС. Т. 74. № 1. СПб., 1903. С. 413–417.
- Соколов В.В.* Средневековая философия. М.: Высшая школа, 1979.
- Сперанский М.Н.* Из истории отреченных книг: Аристотелевы врата, или Тайная тайных. М.: Либроком, 2012.

Стоглав / Изд. Д.Е. Кожачникова. СПб., 1863.

Taube M. Переводная литература «жидовствующих» // История еврейского народа в России. От древности до раннего Нового времени. Т. 1. М., 2010.

Флоринский В.М. Русские простонародные травники и лечебники. Казань, 1879.

Этингер Ш. Еврейское влияние на «ересь жидовствующих» // Jews and Slavs. Ierusalim, 1995. Мцд. 4. З. 9–27.

Haney J.V. The Laodicean Epistole: Same Possible Sources // Slavic Review. Vol. 300. 197. P. 832–842.

Taube M. The Kievan Jew Zacharia and the Astronomical Works of the Judaizers // Jews and Slavs. Vol. 3. Ierusalem, 1995. P. 174–177.

Weiher H. Die Dialektik des Johannes von Damaskus in kirchenslavischer Übersetzung. Wiesbaden, 1969.

Milkov Vladimir Vladimirovich

DSc in Philosophy, Leading Reserch Fellow at the Institute of Philosophy of Russian Academy of Sciences, 12/1 Goncharnaya Str., Moscow, 109240, Russia. E-mail: dr_milkov@mail.ru.

Translated philosophical works in Russian literature (end of 15th – mid 16th century): the Jewish and Arabic influence

The author analyzes philosophical works that are connected with influence of various faiths. They are investigated in the context of the intellectual life of Russia. Analyzed in detail the following works: «Aviasaf's Logic»; «The Book glagolemaya Logic» by Moses Maimonides; «Shestokryl»; «Aristotle's Gates» and others. These transfers were made for the heretics-Judaizers. The translated logical treatise is called «Aviasaf's Logic», but in fact the basis of his text is constituted by extraction from the treatise «Aspirations of Philosophers» by Al-Gazali. This selection is added with fragments from the logic textbook written by Moses Maimonides. The text of this Old Russian book contained postulates of logical science: ideas of knowledge sources, the doctrine about terms (including their classification), the characteristic of types of a predication (close to Porphyry), the principles of conclusion and the rule of proofs. The text formulated six conditions which need to be observed in order to avoid formal contradictions. Logiko-gnoseological questions are treated in «The book, glagolemaya logic». The special section is devoted to categories which are absent in «Aviasaf». Much attention is paid to the problems of semantics and synonyms, as well as special explanations of the concept first principles. If «Aviasaf's Logic» states general postulates of logical science, then «The book, glagolemaya logic» focuses on the interpretation of the logical terms. Translated texts demonstrate the influence of an Aristotelianism on the Russian philosophy.

Keywords: Old Russian philosophy, Logic, Aristotelianism, heretics-Judaizers, Ancient Russia and Europe, Arab and Jewish cultures.

Мотрошилова Н.В.

доктор философских наук, профессор, главный научный сотрудник Института философии Российской академии наук, сектор истории западной философии, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1. E-mail: motroshilova@yandex.ru.

Актуальность философии духа Н. Бердяева в её соотношении с гегелевской философией духа

Аннотация: В статье анализируются следующие темы и проблемы: главные аспекты и содержание теоретического синтеза, который осуществил Н.А. Бердяев в своей философии духа; трансисторический характер и теоретическое значение его философских исследований в философии духа; диалог Бердяева с гегелевской философией духа (по книге Бердяева «Дух и реальность», 1937 г.); акцент на свободе как центральной ценности и гегелевской и бердяевской философии духа. Также автор анализирует критическую интерпретацию Бердяевым «Философии духа» Гегеля, проблему «духа и реальности»; исследование Бердяевым наиболее значительных идей гегелевской философии духа: дух как логос согласно интерпретации Гегеля и Бердяева; негативная часть гегелевской и бердяевской философии духа (дух как противоположность детерминизму; идея Бердяева о противоположности духа и сознания). Автор статьи раскрывает черты новаторской интерпретации духа в произведениях Гегеля, а также оригинальность понимания духа в философских теориях Бердяева.

Ключевые слова: Философия духа, дух и сознание, свобода, ценность, Н. Бердяев, Гегель.

Актуальность духовного наследия великого русского философа Николая Александровича Бердяева (1874–1948) можно усматривать в разных непреходящих идеях его философии. Далее я предложу свое понимание проблемы, базирующееся на следующем исходном определении: этим выдающимся мыслителем всю его творческую жизнь владела страсть создать философию духа как философию творческого синтеза – с амбициозной целью наметить в мысли пути учета и если не преодоления, то смягчения – также и в самой практической жизни – постоянных, старых и вновь возникающих духовных разломов, односторонностей, дихотомий, равно призывающих и историческую

жизнедеятельность человечества, и жизнь отдельных индивидов, и духовную культуру, включая философию. И что важно, в этой жизнедеятельности играющих тормозящую, а то и губительную роль.

Подобным тенденциям, раздорам и разломам мощно противостоит как раз проект бердяевской философии духа как философия духовного синтеза.

Какой именно духовный синтез стремится осуществить – прежде всего теоретически, но также в практическом, жизненном смысле – Николай Бердяев?

Этот синтез в конечном счете и в главном нацелен на то, чтобы прежде всего в философии теоретически привести в органическое единство следующие основные блоки идей:

1) о человеке, человечестве и о природно-космическом мире;
2) о свободе и ответственности, о свободе и многообразных необходимостях;

3) о повседневной, обыденной жизни и о высотах духа (в особенности – о провалах бездуховности и все же о непреходящем значении духовности, в частности морали);

4) о человеке и о Боге (в философской теории антроподицея, т. е. оправдание человека, мыслится как «единственный путь» к теодицее, т. е. оправданию Бога);

5) о бесосновности (Ungrund – термин Я. Бёме) всего, в том числе человеческого бытия, о безднах зла, греха – и высотах творчества, морали, культуры, религиозной жизни.

Вполне понятно, сколь трудно осуществить даже в мысли, тем более в обыденном существовании синтез этих полярностей человеческого духа (соответственно – теорий), которые не на жизнь, а на смерть сталкивались и сталкиваются на арене человеческой истории. И тем более сделать это так, как Бердяев, не впадая в ложный пафос, в прекраснодушие, не произнося высокие, но трудно реализуемые призывы, к чему люди очень давно, а особенно в наше время, не испытывают никакого доверия.

Близость бердяевского, на первый взгляд чисто теоретического, духовного проекта к реальной жизни людей не вызывает никаких сомнений. И она постоянно акцентируется самим Бердяевым. Ибо что же по существу делают люди повседневно и во всех своих (скольконибудь осознанных) действиях, как не осуществляют (пусть и не употребляя всех таких ученых слов) сложный синтез жизни тела, удовлетворения природных потребностей и духовных устремлений,

как не прилаживают свои природно-обусловленные желания, страсти к нормам морали, права, как не находя приемлемые формы общения с другими людьми, пути согласования индивидуальной свободы и природных, а также социальных потребностей? И совсем не на последнем месте: они ищут и усиленно находят пути синтеза каждодневной жизни и религиозной веры.

А что происходит в социальной жизни, в процессе исторического развития? Разве человеческая история не диктовала и не диктует необходимость на каждом её новом крупном витке искать и частично находить хотя бы временные и несовершенные, но всё-таки (пока!) сохраняющие человечество и человеческую цивилизацию формы и способы жизненно важных для нее синтезов, во многом коренящихся именно в сферах духа? Ведь сегодня исторические противоречия, коллизии, и прежде находившие и находящие ныне свое выражение как раз на духовной почве, не просто опасно обострились. Со второй половины XX века – из-за постоянно «совершенствования» убойной силы смертоносного оружия – человечество впервые в истории поставлено перед реальной опасностью «разрешить» противоречия «кардинально», т. е. эсхатологически, посредством самоуничтожения, а заодно путем разрушения планеты Земля... И ведь разрушительные действия индивидов, социальных объединений, стран, их блоков неизменно осуществлялись и осуществляются на тех или иных борющихся, сталкивающихся духовных «идейных оснований»...

А значит, не может, не должна зарастить тропа кровной заинтересованности, особая – ведущая к Бердяеву – духовная тропа. Она способна направлять философию, а также мыслящее современное сообщество (в широком смысле) к вершинам учения и творческой страсти Н. Бердяева. Хочу специально подчеркнуть: в российской культуре, в частности, в философии последних десятилетий, эти дороги весьма неплохо проложены – после десятилетий игнорирования в советское время отечественной религиозной философии. Если говорить об исследованиях философии Бердяева последнего времени, то российское бердяевоведение – одна из самых разработанных и разрабатываемых, даже ярких областей истории философии¹. Но к сожалению, работы философов о Бердяеве сегодня мало востребованы в тех обширных областях, к которым они реально обращены – в политике, социаль-

¹ Пример – опубликованный в серии «Философы России» коллективный труд: Николай Александрович Бердяев / Под ред. В.Н. Поруса. М., 2013.

ной жизни, в сферах образования, культуры, религиозной жизни нашего отечества. Это отражает пренебрежение по отношению к философии, к науке и культуре вообще, ставшее одной из характерных черт и повседневной жизни, и государственного, чиновного управления наукой и культурой конца XX–XXI вв. И напоминающее, увы, о тех временах, когда философов России выбрасывали за пределы родины, а то и уничтожали в угарах репрессий. Сегодня их утесняют иными способами (и хотя разговор о них мог бы дополнить мысли Бердяева об угрозах духу и духовности общества, оставим его за рамками статьи). Но вернемся к учению Бердяева.

Бердяев следующим образом определил, на профессиональном языке, свою философию как «философию субъекта, философию духа, философию свободы, философию творчески-динамическую, дуалистически-плюралистическую и философию творчески-динамическую, философию персоналистическую и философию эсхатологическую»². По моему мнению, центральным акцентом в этом авторском определении является как раз указание на необходимость разработки новой «философии духа», тогда как другие понятия по сути дела содержат расшифровку того, какими именно – при подробной новаторской разработке философии духа – предстанут её главные идеи (идеи философии свободы, творчества, персональности) и методы (дуализм вместо монизма, эсхатологические обертоны и элементы и т. п.).

Что касается отношения выдающегося российского философа к традициям философии духа, которая была, как известно, развита классиками немецкого идеализма, а особенно фундаментально, систематично, целостно Гегелем, то при всем критическом отношении Бердяева к системосозиданию в гегелевской философии он намеревался – в общем составе своей философии – осуществить *оригинальную системную разработку собственной философии духа*, в чем-то опираясь на эти традиции, а в чем-то их критически преодолевая. (В этом у него были лишь отдельные союзники в современной ему западной и российской философии, например, С.Л. Франк.)

Далее будет показано, по каким именно теоретическим линиям Бердяев следует за некоторыми идеями философии духа Гегеля, а по каким осуществляет её критику, в известной же степени – и преодоление.

² Бердяев Н.А. Опыт эсхатологической метафизики // Бердяев Н.А. Царство Духа и царство Кесаря. М., 1995. С. 190 – *курсив мой*, Н.М.

О специфике философствования Н.А. Бердяева

Последующее рассмотрение стержневых, но и конкретных проблем философии духа Бердяева вынуждена предварить общими соображениями, которые, думаю, могло бы помочь осмыслить, принять во внимание специфику весьма необычного таланта, способов развития мысли, рассуждений этого весьма своеобразного философа. Ибо как раз оригинальность философского размышления и письма Бердяева подчас изначально смущает, а то и раздражает интерпретаторов. И потому мешает им понять – даже при учете более чем своеобразной формы бердяевских сочинений – в принципе оправданные, дальновидные, теоретически перспективные идеи и ходы мысли, которые облечены в необычную, в целом и в деталях, форму философствования. Здесь приходится кратко воспроизвести те соображения, которые в своих работах о Бердяеве я развертывала и обосновывала подробнее³. В данном случае сформулирую их в виде парадоксов.

1) Внешним образом редко проявляя свою философскую эрудицию – в виде цитат, конкретных ссылок на литературу, упоминания о сочинениях других авторов, – Бердяев на самом деле тщательно прорабатывал философский материал, о котором потом предпочитал говорить проблемно, кратко, афористично, аподиктично. «Все эти книги мною использованы» – пишет он, приводя обширный список литературы в замечательной новаторской работе 1937 года «Дух и реальность»⁴.

2) Стиль философского письма Бердяева – намеренное и целенаправленное «самовыражение», вплоть до как будто постороннего делу запечатления собственных страстей, устремлений, связанных с «сиюминутным» личностным и социальным опытом. И опять же: на этом основании Бердяева упрекают в излишней (или преимущественно ему свойственной) публицистичности, которая, казалось бы, в худшую для него сторону контрастирует с «академическим» стилем сочинений В. Соловьева, Н. Лосского, С. Франка. Впрочем, занимаясь историей российской мысли, пора бы и привыкнуть к беллетристичности, к полемизму стиля, формы философских сочинений... Ведь хорошо известно, что и сочинения многих российских философских

³ См.: Мотрошилова Н.В. Мыслители России и философия Запада. М., 2006. С. 263 и далее.

⁴ Бердяев Н.А. Дух и реальность. Основы богочеловеческой духовности // Бердяев Н.А. Философия свободного духа. М., 1994. С. 461.

авторов (в том числе противопоставляемых Бердяеву) весьма разнообразны по форме, стилю, по характеру обращений к разнородной публике и т. д. Кому-то все они – при сравнении с работами многих корифеев западной мысли – зачастую могут казаться (особенно устойчиво это впечатление на Западе) скорее «свободными художниками», чем классиками «строгой» философии... Не значит ли это, что нам, особенно нам, их соотечественникам, следовало без “академического” снобизма подчеркнуть: в необозримой широте всемирного философского творчества особые таланты, подобные бердяевскому, играют свою непреходящую роль. И ведь они, подобно целому ряду ярких западных мыслителей сходного стиля, всегда и везде рождаются на философской ниве.

Мне представляется также, что при определенном подходе можно увидеть во включенности личностно-ситуационных моментов в творчество Бердяева (особенно если оно прямо посвящено, что нередко бывает, именно таким аспектам) состоит определенное преимущество его произведений. Во всяком случае, его работы никогда не бывают безличными или социально-отстраненными: через них не просто обязательно, но даже тенденциозно пробиваются личностные ориентации философа Бердяева и конкретный «дух времени». А это приходится особенно высоко ценить впоследствии, через десятилетия, когда «дух» того времени испаряется и личностное своеобразие философствования во многом находит разве лишь скромные и косвенные объективации...

3) Бердяев – отчаянный спорщик, полемист, причем буквально в каждом шаге своих рассуждений. Ни одну теорию, ни одну из её частей он не разделяет как нечто «своё», пока не найдет убедительных и понятных аргументов в их пользу. А потому он никогда не поддерживает какое-либо имеющееся в истории сложное теоретическое построение целиком. (Мы увидим это на конкретном примере отношения Бердяева к философии духа, философии свободы Гегеля). При этом он, как правило, не вдаётся в многочисленные историко-философские детали (хотя они, как показывают бердяевские тексты, бывают ему достаточно хорошо известны), а сжато обсуждает *суть, принципы*, т. е. то, что считает главным в обсуждаемой связи.

Таково же его – как правило, жестко проверяющее, полемическое – отношение буквально к каждому значимому утверждению, к каждой отдельной фразе или связному построению. Мы к какой-то мысли привыкли и не разбираем её по сути, а Бердяев склонен рас-

тревожить нас в отношении того или иного сложившегося мнения, хотя бы и вполне принятого и к тому же считающегося благородным... Признаться, и мне поначалу не приглянулась экстравагантная, что ли, манера Бердяева поколебать почву под ногами даже в случае устоявшихся мыслительных (в частности, историко-философских) привычек и предложить необычные подходы. За это его подчас именуют «экстремистом» в философии. Что несправедливо, ибо «экстремисты», как правило, жестко, неистово, не прислушиваясь к аргументам противоположной стороны, отстаивают *«свою»* крайность... Бердяев же, как правило, предлагает «выслушивать» и противоположную сторону. Например, по отношению к многовековой борьбе материализма и идеализма он призывает придерживаться не монистического, в этом смысле «экстремного» подхода («или–или»: или материализм, или идеализм), а (вслед за Кантом) поставить на разумное вооружение философии дуалистический принцип, принимая в расчет убедительные аргументы, построения философов, принадлежащих к обоим веками враждовавшим философским лагерям.

Теперь я, по прошествии времени и с приобретением большего философского опыта, стараюсь по возможности продумывать, сколь весомы возражения, аргументы, сомнения Бердяева.

Приведу пример. Казалось бы, какая крамола со стороны Бердяева – возражать против подчинения свободы индивида «нравственному закону», что с его точки зрения есть «добровольное рабство»! Тем более он возражает самому Канту! Но ведь «нравственный закон» по содержанию своему не написан где-либо в «небесах» как некая вечно нерушимая истина. На деле то, что именуют «нравственными правилами и законами», на что справедливо обращает внимание Бердяев, толкуется и воспринимается сугубо по-разному различными, в том числе противоборствующими социальными силами. И тому «в истории мы тьму примеров слышим»: индивидам, принадлежащим к различным социальным силам, навязываются – и вправду берут его в «рабство» – *сугубо проблематичные с нравственной точки зрения* представления о должном, добром, героическом, моральном, духовном.

Что касается отношения именно к кантовскому формулированию, толкованию «морального закона», то и в этом случае возможны, как в точности и было в истории мысли, далеко неоднозначные толкования, так что мало осознанное, хотя и «добровольное» следование букве кантовских текстов вряд ли можно оправданно противопоставить

непраздным сомнениям Бердяева, как якобы образцовое «высокоморальное», «духовное» действо.

Теперь снова возвратимся к разбираемому вопросу о бердяевском понимании свободы как первоосновы и сущности духа – т. е. к соглашению или размежеванию Бердяева с философией духа Гегеля. И здесь тоже требуется предварительное точное определение, с какого рода специфическим анализом здесь приходится встречаться.

Гегелевская философия духа и концепция Бердяева

Специалистам не надо доказывать то, что обращения Бердяева к истории философии вообще, к философии Гегеля, в частности, принадлежат к историко-философским экскурсам совершенно особого рода. Скажем, в случае обращений к философии Гегеля – как и к философии Платона, Канта и других мыслителей – они не имеют ничего общего с платоно-, канто-, гегеле-ведением в узкоспециальных значениях этих слов. В них, как правило, нет опознавательных знаков того, по каким именно текстам происходит ознакомление Бердяева с тем или иным философским учением. Так, в библиографическом приложении к уже упомянутой работе «Дух и реальность» (1937) – в перечислении книг «по истории, психологии и философии духа (пневма и нус)» – есть строчка: «Hegel. Philosophie des Geistes» в Encyclopädie и Hegel Religionphilosophie. 1905⁵. И ничего больше. Что еще читал Бердяев из Гегеля и по каким источникам, не сообщается. Подобно этому и в текстах, где речь идет о фундаментальных для учения Бердяева соображениях pro или contra применительно к философии духа Гегеля, невозможно найти (почти) ни одной точной цитаты или ссылки. Так же, как отмечалось, обстоит дело с обращением Бердяева к идеям других философов, пусть и очень важных для его собственных философских конструкций.

Эта манера, весьма неудобная для профессиональных историков философии, четко соответствует сугубо проблемному характеру всегда самостоятельного бердяевского анализа. В своих текстах он, по сути, никогда не «предоставляет собственного слова» Гегелю, ни Платону, ни какому-нибудь другому философу. Он присваивает себе – и только себе – исключительное право говорить о сути, о про-

⁵ Бердяев Н.А. Дух и реальность. С. 462.

блемном историческом значении учений, идей великих философов прошлого. Надо понять: это особый жанр философского дела и письма, конечно же, имеющий право на существование.

Разумеется, историки философии имеют свое, не менее обоснованное право судить, не искажены ли при таком подходе и суть теоретического вклада, и главные идеи того или иного философа. Но, быть может, эти весьма своеобразные, притом лапидарные, бердяевские историко-философские экскурсы следует считать банальными и потому не требующими особого внимания? Думаю: ни в коем случае. Почему?

Во-первых, Бердяев всегда придает им ничем не заменимую роль в движении проблемной мысли. Иначе говоря, набрасывая крупными мазками весьма суммарную, не обремененную деталями картину исторического движения – скажем, философии духа – он придает принципиальное значение точному, в его понимании, выписыванию совершенно не-обходимых для философии (и в смысле: их нельзя обойти) этапов в обязательном поступательном её движении ко все более полному, целостному познанию того, что есть дух по своей сути.

Когда и если нас интересует ответ на вопрос о том, адекватно ли, достоверно ли столь своеобразно выраженное суждение Бердяева о философии духа Гегеля, мы попадаем – именно сегодня и именно в России – в нелегкое положение. К сожалению, немало людей, пишущих и говорящих специально (или чаще походя) об этой связке, (часто, а в нашей стране, как правило) плохо представляют себе (если вообще знают) и философию духа Гегеля, и посвященные ей гегелевские исследования, особенно в их современном виде. Проблем и внутренних трудностей, на которые приходится наталкиваться и признание их, тоже очень много. Прежде всего, первоисточники, т. е. авторизованные тексты самого Гегеля по философии духа немногочисленны. А потому они издавна обросли многочисленными “прибавлениями” из второисточников – на основе записей лекций слушателями из числа учеников Гегеля, обработанных ими тетрадей с его записями и т. д. Так, в российском переводном издании «Философии духа» взяты за основу краткие (по идее, «гегелевские») параграфы. Но издатель Боуман сопроводил обширными Прибавлениями. Он признался⁶, что использовал для них «приготовительные тетради» Гегеля. Но при том, что последние не содержали, как отметил

⁶ Гегель Г.В.Ф. Сочинения: В 14 т. Т. 3. М.; Л., 1956. С. 367–368.

Боуман, «свяznego изложения», а только «общие очерки и отрывочные указания» (с. 367), издатель использовал свои и других слушателей записи и заметки. Ясно, сколь трудно судить о том, что именно думал, говорил, писал сам Гегель, а что «прибавили», в меру своего понимания, его ученики.

Со времени опубликования этих сложных, по сути уже коллективных, «источников» в гегелеведении постоянно велись – так же и ко времени публикаций 1905 года, использованных Бердяевым, и к настоящему времени, – интенсивная гегелеведческая работа⁷, в которую, насколько мне известно, не особенно погружались и не погружаются отечественные авторы. И больше всего не везёт у нас именно гегелевской философии духа.

Основываясь на подробном изучении и философии духа Гегеля (в контексте современного гегелеведения), и на тщательном продумывании главных суждений о ней Бердяева, позволю себе кратко сформулировать главные идеи, касающиеся рассматриваемой проблемы.

Как сказано, Бердяев пишет о гегелевском вкладе в разработку философии духа проблемно и только суммарно, лапидарно, не входя в детали, в основном не включаясь в историко-философские размежевания и споры. Но всё-таки отдельные важные для него и главные в реальном историко-философском процессе “станции мысли” он фиксирует.

1. В упоминавшейся работе «Дух и реальность. Основы богочеловеческой духовности» (1937 г.) он вычерчивает траектории движения немецкой философии в её размышлениях о духе. «Кант, – утверждает Бердяев, – говорит о духе в рационалистическом просветительском смысле, но у него и нет в собственном смысле философии духа»⁸. Это в целом верно. Иногда можно встретиться – у нас – с крайним утверждением, будто у Канта вообще нет понятия «дух», Geist. А вот это неверно: Кант употребляет понятие «Geist», правда, очень редко⁹. Особый этап поисков, по Бердяеву, это гердеровская философия истории, где Гердер говорит «о духе языка, о национальном духе». Упоминает Бердяев о романтиках, о Фихте (он «понимает дух как

⁷ Подробнее об этом см.: *Jäschke W. Hegel-Handbuch: Leben–Werk–Schule.* Stuttgart; Weimar. 2003. S. 347–400.

⁸ *Бердяев Н.А. Дух и реальность.* С. 375.

⁹ См.: *Кант И. Сочинения на немецком и русском языках.* Т. IV. М., 2001. С. 313, 315.

сверхприродное»), о Шеллинге (у него дух «как бы незрелая природа, природа есть зрелый дух»). И эти сжатые определения, насколько я знаю источники, в целом верны. «Но наибольший интерес имеет Гегель, который первый пытался создать философию духа»¹⁰. И это суждение подтверждается фактами: до Гегеля мы не находим ни в немецкой философии, ни в философии других стран мира столь объемной, целостной, богато разветвленной философии духа как особой дисциплины в ряду других философских наук. Итак, к суммарным бердяевским формулировкам, касающимся философии духа, вряд ли возможны (да и вряд ли уместны) серьезные критические замечания.

2. Что касается содержания и значения гегелевской философии духа, то её существенные отличия (снова весьма сжато) Бердяев запечатлевает в более конкретных формулах, из которых рассмотрим наиболее важные.

«Наиболее замечательно в гегелевском учении о духе, что у него между человеком и Богом, между духом и духом нет бездны объективности. Дух есть бытие в себе и для себя, т. е. значит, дух не есть объект для субъекта. Дух для Гегеля есть логос, элемент греческого интеллектуализма входит в понимание духа. Но все же главным признаком духа является свобода, что имеет христианские, а не греческие истоки»¹¹. В целом и с этим подытоживающим определением Бердяева можно согласиться – учитывая те моменты, которые он специально раскрывает в предшествующем разделе, посвященном особому греческому, например платоновскому, в будущее специфическое понимание духа – уже не только как логоса, на чем, по его мнению, сконцентрировались греки.

В этой формуле, с моей точки зрения, тоже (без вхождения в детали), Бердяевым оправданно запечатлено реальное, очень важное, но и сложное, противоречивое проблемное движение философии к пониманию специфики духа, духовной деятельности. В философии постепенно осознавалось, что пригодное для познания в целом вещей мира (и отдельных интеллектуальных продуктов, процессов) превращение их в *объекты* познания, как бы обособленные от субъекта, ему противостоящие, не подходит для понимания духа, специфических духовных процессов. При таком подходе дух, духовное в их специфике ускользают от адекватного понимания.

¹⁰ Бердяев Н.А. Дух и реальность. С. 376.

¹¹ Бердяев Н.А. Дух и реальность. С. 376 (курсив мой – Н.М.).

Отвлечемся пока от того важного и вполне реального – и в теоретическом, и в практическом плане – аспекта, в какой мере и форме к пониманию сути и специфики духа, духовных процессов оказалась причастной многовековая христианская, в частности христологическая традиция. Её особая роль, прав Бердяев как религиозный философ и историк мысли, была огромной. Вкратце: «Религия есть знание божественного духа о себе через конкретный дух, т. е. через человека. Познание духа у Гегеля претендует быть самым конкретным. Служители духа – духовные лица. Дух открывается лишь духу. Бог говорит лишь духовно. Религия есть отношение духа к духу. Религия возможна и философия возможна лишь потому, что человек есть дух»¹². И опять – о Гегеле, о тесной спаянности философского и религиозного начал, именно о роли *философии духа* в этой «спайке» – сказано вполне верно. Характерно, что и Бердяев, в целом приветствуя этот, и именно этот идейный сплав, во многом подобно Гегелю, находит как раз в философии духа *развернутое оправдание* и неустрашимого из системы немецкого философа мощного религиозного акцента, и столь свойственного религиозно-теологического крена русской философии.

В том, на каких именно теоретических путях Бердяев мыслит сделать – вслед за Гегелем и в постоянной полемике с ним – идеи свободы первооснованием своей обновленной философии духа, следует разобраться особо.

Дух и свобода: солидарность Бердяева с философией духа Гегеля и поправки к ней

Формулировок, фиксирующих солидарность Бердяева с общей идеей Гегеля о центрированности его философии духа вокруг принципа свободы, у русского мыслителя в его разных произведениях немало. Но не они предельно краткие, общие, не соотнесенные с какими бы то ни было высказываниями, произведениями Гегеля. Вместе с тем, подобрать соответствующие цитаты именно из (публикаций) лекций Гегеля по философии духа для специалистов не представляет никакого труда. «...Дух, – подытоживает В. Йешке, признанный сегодня специалист-гегелевед мирового класса, – путь рассуждения Гегеля, с использованием ссылок на «Энциклопедию философских

¹² Бердяев Н.А. Дух и реальность. С. 376.

наук», а также на публикации Лекций 1816–1831 гг., – дух, который направлен на духовное в себе и тем самым свободен, и потому Гегель определяет сущность духа как “свободу, абсолютную негативность понятия как идентичности с самим собой”. И поскольку эта свобода духа опосредована тем, что он есть “абсолютно первое” по отношению к природе и её истина, Гегель выражает достигнутую здесь ступень мысли в новой и одновременно высшей дефиниции абсолюта: “абсолют – это дух”...»¹³.

Нетрудно видеть, что Бердяев в ряде своих формулировок, в которых закрепляется толкование свободы как первопринципа философии духа, в несколько других словах вторит «историческому Гегелю».

Роль негативной части философии духа

В связи с этим закреплением первооснований духа перед Бердяевым снова возникает проблема, в которую так или иначе упиралось толкование духа в предшествующей философии. *Что есть дух? Как определить его?* Далее я поведу читателей по той части мыслительной дороги мысли, по которой проходили и Гегель, и Бердяев. И должны, по моему мнению, проходить все, кто хочет мыслить о духе, преодолевая немалые трудности при осознании специфики той сугубо непредметной, совершенно специфической – сконструированной мыслью! – целостности, которую и в истории мысли, и сегодня принято именовать духом.

Гегель показывает, что начиная рассуждать о духе, и мыслители, и обычные люди не могут не начинать... с чего-то полностью негативного. «Гегель, – снова предоставляю слово Вальтеру Йёшке, – вводит понятие духа сначала негативно и как “абсолютно первое” по отношению к природе, следовательно, как негативное того негативного, что составляет природу: как снятие отчуждения понятия и тем самым как “абсолютно негативное”. Этим ещё не высказано позитивное о том, что же, собственно, есть “дух”... Нет какой-либо “духовной действительности”..., но дух есть Dasein, которое не имеет никакой другой действительности, кроме знания и воли»¹⁴.

¹³ Jäschke W. Hegel-Handbuch. S. 351.

¹⁴ Jäschke W. Hegel-Handbuch. S. 351.

1. Вот и Бердяев, поставив вопрос: что такое дух, сразу же обезкураживает читателей, утверждая, во-первых, что *дух не поддается никаким однозначным определениям*. Кстати, в философском мире в любой исторический момент есть люди, уверенные в том, что можно (и что, в частности, они могут) дать «строгие», «однозначные» определения чего бы то ни было. Вот и иные интерпретаторы Бердяева гневаются: почему это он отказывается дать определение духа. Им можно ответить: попробуйте сделать это, только не наедине с собой, а в присутствии философов-знатоков. Тогда убедитесь, что ни одно из ваших (частных) определений не будет принято. Ибо *определить* в нескольких предложениях суть духа в самом деле проблематично, если вообще возможно.

Бердяев тоже (объективно вслед за Гегелем) считает: вначале следует построить (как намечал и Гегель) *негативную часть философии духа*, где разбирается своего рода негативная пропедевтика: *чем не является дух и с чем его не надо и даже вредно путать*. В жизненном контексте последнее очень важно, ибо в тогу «духовных» куда как часто и рядятся люди, весьма далекие от духа, и устремления, противоположные духовным.

Говоря коротко и о главном: дух для Бердяева есть «независимое от детерминации природы и общества», и он вообще *«противоположен детерминизму»*¹⁵. Далее, дух *«не есть»* эпифеномен жизненного процесса... он не может быть виталистически понят (в чем Бердяев солидарен с М. Шелером и другими мыслителями, которых он также и критикует за неточное, по его мнению, понимание духа). «Дух, – пишет Бердяев, – *не тождественен сознанию*, но через дух конструируется сознание, и через дух переступаются же границы сознания и происходит переход в самосознание». «Дух, – выше жизни», хотя он «есть сила, действующая в жизни...». И так далее – о том, *через что* и в каких процессах дух *действует, проявляет себя*, никак не будучи им тождественным, не сливаясь с ними (ибо в них и через них действует не только дух).

Как расценить эти негативные части философии духа Бердяева? На мой взгляд, они, во-первых, вполне конгениальны подобным же исходным шагам философии духа Гегеля. Во-вторых, они вполне соответствуют весьма трудным пропедевтическим задачам любой

¹⁵ Здесь и далее цитируется: *Бердяев Н.А.* Дух и реальность. С. 379, 380, 381 (курсив мой – Н.М.).

философии духа, когда она *приступает* (новаторски в исторически первых исполнениях и новаторски же в любых более поздних оригинальных исторических попытках) к прояснению понятию духа, совсем неочевидного и для философии, и особенно для повседневной жизни людей, любого исторического периода.

От негативной части философии духа к её позитивным разработкам

Следующие, уже позитивные шаги в философском понимании духа, духовного Бердяев видит в том, чтобы указать на главные *признаки духа*. Таковыми, по его мнению, являются «свобода, смысл, творческая активность, целостность, любовь, ценность, обращение к высшему божественному миру и единение с ним»¹⁶.

Очень кратко обрисовывая – уже в этой, позитивной связи – свое отношение и к философии духа Гегеля, и к новаторскому проекту Бердяева, и к любой возможной философии духа, сформулирую ряд тезисов.

Понятие «дух» в философии важно, функционально и перспективно. Вместе с тем, оно – что порождает большие трудности – принадлежит к числу объемлющих, *синтезирующих, конструирующих философских понятий*, указывать «предметные аналоги» которых хоть и возможно, но просто ошибочно. Например, нельзя указать на какие-то эмпирические предметные явления, в которых бы полностью воплотилось бы «духовное». И ситуация здесь неидентична той, в силу которой всякое эмпирическое воплощение (например, данный отдельный человек) не идентично содержанию понятия. Ибо «дух» *вообще не имеет предметных воплощений*. Его корреляты – не предметы, не внешний мир природных (соответственно, психофизических или иных) корреляций. И даже не корреляты таких чисто философских понятий, как субъект и объект, которым всё же соответствуют (хотя через многоступенчатые опосредования) предметные целостности (познающий человек и познаваемые объекты природного мира).

Чтобы понять, в чем специфика понятия, соответственно, теории духа, полезно принять в расчет перечисленные Бердяевым (и, как сказано, конгениальные основным гегелевским формулировкам) *главные признаки духа*. Тут кроется, полагаю, тайна рождения самого

¹⁶ Бердяев Н.А. Дух и реальность. С. 379.

понятия «духа», которые (мы это поясняли на примере немецкой классики) появилось в философии довольно поздно (и, как сказано, еще не угнездилось в философии Канта).

Говоря опять-таки кратко и суммарно, понятие “духа” завоевало широкие права гражданства в философии, особенно немецкой¹⁷, не раньше, нежели в реальной исторической практике более интенсивное развитие и значение приобрели те области, которые позднее, в марксизме определялись сферы «духовного производства». Среди них на первое место выдвигалась наука как область создания специального, во все более широких масштабах социально затребованного знания. Излишне говорить, что в и предшествующие эпохи проявлялись – в тогдашних формах научного знания, в искусстве, в религии, в социальных процессах – те свойства, которые Бердяев, вслед за Гегелем, причислил к «признакам духа».

В новое время возник, а в эпоху Гегеля оформился мощный, в чем-то исторически актуализированный, но и новыми условиями обусловленный глубокий интерес к тем формам и результатам деятельности, в совокупности обнимаемых перечисленными Бердяевым признаками – свободой, творческой, в современной терминологии инновативной активностью, поисками целостности, ценностей, обращенных к «высшим» ценностям и сущностям (к Богу и религии).

Гегель исходил из того, что такие «начала» пробиваются уже на стадиях становления каждого индивида, когда через природные детерминации его жизни, поведение, сознание пробиваются начала свободы, креативности. Он рассмотрел их в разделе о «субъективном духе», в разделах, где фигурируют традиционные понятия «душа», «сознание», но где уже употребляется понятие «духа». Гегелеведы указывают, что «первый Kolleg», т. е. запись лекций, и «Энциклопедия» 1817 года содержит, *но только в первом приближении*, философию субъективного духа, хотя понятия там ещё не устоялись, так что возникает немало трудностей и путаницы для интерпретаторов¹⁸.

¹⁷ Что касается англоязычной философии, положение здесь особое и еще более сложное. Хотя существовало английское гегельянство, хотя впоследствии бы ли предложены различные варианты философии духа в английских, американских гегельянизированных учениях XIX и XX веков, тенденцией, к настоящему времени почти победившей, стало вытеснение позитивизмом, аналитической философией «метафизических», «умозрительных», якобы «неверифицируемых» учений, подобных гегелевской философии духа.

¹⁸ См.: Jäschke W. Hegel-Handbuch. S. 348 ff.

Субъективный дух увязывается скорее с западными «народными» культурами. И только в записях лекций 1827 года подчёркивается, что идея свободы... имеет огромнейшие практические следствия даже для культур народов Азии и Африки, не говоря о христианских народах в целом.

Вклад Н. Бердяева в разработку философии духа

В заключение – собственно об особом значении философии духа Н.Бердяева как специализированной, весьма изощренной части его философского учения. Правильному пониманию великого и непреходящего значения философии духа как специального (лучше – если дисциплинарного) подраздела философского знания мешает её пагубное элиминирование (идушее больше всего от марксизма, позитивизма, аналитической мысли) из дисциплинарного состава совокупного философского знания. Считаю философским подвигом Бердяева – при всем его критическом отношении к системосозидающей философии немецкого, классического идеализма, больше всего к философии Гегеля – продолжение философии духа в виде оригинальной *системной разработки собственной философии духа*. (В чем у него были союзники в современной ему западной и российской философии, например, С.Л. Франк.) Скажу лишь о принципиально важных и опять-таки актуально-злободневных моментах.

Традиции философии духа, например, в немецкой классической мысли, впоследствии воспринимались профессиональными философами неоднозначно. Материалисты (а в их составе наиболее агрессивно вели себя марксисты) сводили дело к тому, впрочем, реальному обстоятельству, что философия духа, особенно гегелевская, служила как главной своей цели обоснованию объективного идеализма. Но и здесь, кстати, Бердяев тоже оригинален, ибо он претендует на новаторскую реставрацию не крайностей философского монизма, т. е. идеализма **или** материализма, а (отчасти по следам Канта) *философского дуализма*, и в его рамках – на разработку “нового идеализма”. При перечеркивании же постгегелевскими направлениями гегелевской философии духа было досаднейшим образом упущено из виду то глубоко содержательное обстоятельство, что в рамках этой дисциплины именно философски, тщательно, исследовались специфически-духовные составляющие различных сфер и стадий, во-первых, жиз-

ни индивидов (в разделе о субъективном духе), а во-вторых, раскрывались законы и формы *объективированных* духовных констелляций, вплетенных в совместное социально-историческое, коллективное бытие человечества (раздел об объективном духе). В-третьих, в формах культуры вычленились и исследовались стороны, обращенные собственно к духу и духовности (раздел об искусстве, религии, философии как формах “восхождения” абсолютного духа).

В обрамлении идеалистических и теологических формул, иногда крайних, философии духа все же специально и обстоятельно, конкретно исследовались духовные “вкрапления” разного рода во все сферы и стороны жизни. Так, под шапкой “*субъективного духа*” изучали то, как в становление человеческого индивида включены особые процессы постепенного развития духовных начал – от того момента, когда дух “еще пленен природой” (Гегель), а конкретнее – когда на развитие духовных начал влияют, например, различия “особей” (с их “естественными” задатками вроде темперамента, характера, расовых, половых, возрастных различий). Свои пути исследования духовного есть в гегелевской «философской антропологии», (термин Гегеля), феноменологии как части философии духа, психологии (о подробностях говорить здесь невозможно). А вот в разделе об *объективном духе* у Гегеля масса важнейших сюжетов – в целом это обсуждение “форм духа, духовного”, характерных для семьи, гражданского общества, государства и т. п.

Многие из таких линий анализа имеют прямое отношение к темам “новой философии свободного духа”, разработанной Н.А. Бердяевым. В основе её – совершенно верное, на мой взгляд, убеждение русского философа в том, что «духовная жизнь не есть отражение какой-либо реальности, она и есть сама реальность», отличная от вещей природы. Вместе с тем она, подчеркивает Бердяев, никак не менее природы влияет на жизнь и отдельных людей, и их единств, включая народы, государства. Отсюда первостепенное значение, которое Бердяев придает четкому философскому разграничению природного и духовного, определению специфики духовного, «преодолению всех смешений, недопущению натурализации духовной жизни», и только после этого – их синтезу. В книге «Дух и реальность. Основы богочеловеческой духовности» (1937) Н.Бердяев подробно разработал свою оригинальную “философию свободного духа”, богатую содержательными оттенками, весьма глубокую. В моей книге «Мыслители России и философия Запада» в разделе «Что такое “дух”?» я постаралась под-

робно разъяснить, сколь глубокие выдающиеся идеи наметил и разработал российский философ именно в рамках философии духа.

Хорошо известно, что Н.А. Бердяев предвосхитил немало перспективных тенденций мировой философии – таких, как персоналистская, экзистенциальная направленность. Тут он «вышел рано, до звезды...» и во многом новаторски стал предтечей развития этих направлений на почве западной культуры.

Что касается намеченного им проекта новой философии духа, то проект этот оказался столь оригинальным и сложным, что конструктивно, в исследовательском плане потомки за ним почти что не последовали и даже не всегда обнаруживали стремление и способность понять его новаторский смысл. (Поэтому в работах о Бердяеве он, к сожалению, мало обсуждается и исследуется). И отчасти потому в эпохи, когда, как сегодня, оказалась затребованной, в том числе в России, «новая духовность», то – при навязших в зубах разговорах о «духовности», при разрастании «новой», неглубокой и неискренней религиозности, при господстве «новой элитарности» – и в жизни, и в теории не последовали строгому призыву великого философа: «Новая духовность есть отрицание элиты спасающихся. Она означает, что каждый берет на себя судьбу мира и человечества»¹⁹.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

Бердяев Н.А. Опыт эсхатологической метафизики // Бердяев Н.А. Царство Духа и царство Кесаря. М., 1995.

Бердяев Н.А. Дух и реальность. Основы богочеловеческой духовности // Бердяев Н.А. Философия свободного духа. М.: Республика, 1994. С. 364–462.

Гегель Г.В.Ф. Сочинения: В 14 т. Т. 3. Энциклопедия философских наук. Ч. 3. Философия духа. М.; Л.: Госполитиздат, 1956.

Кант И. Сочинения на немецком и русском языках / Под общ. ред. Н. Мотрошиловой и Б. Тушлинга. Т. IV. М.: Наука, 2001.

Мотрошилова Н.В. Мыслители России и философия Запада. М.: Культурная революция, 2006.

Николай Александрович Бердяев / Под ред. В.Н. Поруса. М.: РОССПЭН, 2013.

Jäschke W. Hegel-Handbuch: Leben–Werk–Schule. Stuttgart; Weimar: Metzler, 2003.

¹⁹ *Бердяев Н.А.* Философия свободного духа. С. 446.

Motroshilova Nelly Vasilyevna

DSc in Philosophy, Professor, Chief Reserch Fellow at the Institute of Philosophy of Russian Academy of Sciences, 12/1 Goncharnaya Str., Moscow, 109240, Russia.
E-mail: motroshilova@yandex.ru.

**Actuality of N. Berdyaev's Philosophy of Spirit in Its Correlation
with Hegel's Philosophy of Spirit**

Summary: In this article the following themes and problems are under consideration: the main aspects of the theoretical synthesis, which Berdyaev had accomplished in his philosophy of spirit; the transhistorical character and the theoretical significance of his philosophy of spirit; the Berdyaev's "dialogue" with Hegel's philosophy of spirit (in Berdyaev's book "Spirit and Reality", 1937); the emphasis on a liberty as a central value both Hegelian and Berdyaev's philosophy of spirit. The author is analyzing also the Berdyaev's critical interpretation of the problem "spirit and reality" in Hegelian "Philosophy of spirit» from other important points of views such as: the spirit as logos – according to Hegel's and Berdyaev's philosophy; a negative parts of their philosophy of spirit (a spirit as essence which is contradicting to the principles of determinism; the Berdyaev's idea about the contradiction between spirit and consciousness). The author is discovering the innovative sites of Hegelian interpretation of spirit, as well as the originality of understanding of spirit in Berdyaev's philosophical theories.

Keywords: Philosophy of spirit, spirit and consciousness, liberty, value, Berdyaev, Hegel.

Ворожихина К.В.

кандидат философских наук, научный сотрудник Института философии Российской академии наук, сектор истории русской философии; Россия, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, 12, стр. 1. E-mail: dr_milkov@mail.ru.

Вечное и преходящее Варвары Малахиевой-Мирович

Рецензия на книгу: *Малахиева-Мирович В.Г. Маятник жизни моей: 1930–1954. М.: АСТ, 2016. 893 с.*

Аннотация. Дневник поэта, публициста, мыслителя и переводчика Варвары Малахиевой-Мирович – любопытное свидетельство о целой эпохе отечественной истории и культуры. Как и многие ее сверстники-интеллигенты, в юности она была близка к народовольцам, позднее – к декадентам и кругу литераторов и философов религиозно-философского ренессанса; в разные периоды своей жизни она увлекалась теософией, толстовством, ересями и сектантством, философией Л. Шестова и Ф. Ницше. Записи Мирович – это дневник с наблюдениями-размышлениями о сегодняшнем и сиюминутном, мемуары, рецензии на книги и театральные постановки, покаянная исповедь и молитва, стихи и разговоры с давно умершими людьми. Значительная часть дневника посвящена воспоминанием о Шестове, оставившем заметный след в мировоззрении и жизни Мирович: наиболее важными для нее являются шестовские идеи «о творчестве из ничего», «о седьмом дне творения», о безнадежности как истоке надежды. В основе ее мировоззрения – манихейское противопоставление темного и светлого начал, отождествляемых с материей и духом. В отличие от посюсторонней шестовской философии смерть в контексте такого дуализма воспринимается как избавление, освобождение от материи и телесности, а жизнь как испытание и подготовка к посмертному существованию. Ее записи дают нам представление о контексте эпохи, в который были погружены писатели и мыслители из ее окружения: Л. Шестов, Д. Андреев, Л. Толстой, Г. Чулков, П. Флоренский, А. Ремизов, М. Гершензон и др.

Ключевые слова: Лев Шестов, богоискательство, Лев Толстой, «творчество из ничего», декадентство, народовольчество, теософия, советская Россия, «Многообразие религиозного опыта».

Дневник мыслителя и публициста, забытой поэтессы Серебряного века и детской писательницы В.Г. Малахиевой-Мирович¹ (1869–1954) – это свидетельства тонкого, чуткого и внимательного наблюдателя, жившего в период «конца народовольчества, декадентства, терроризма, начала марксизма, трех войн, революции и коммунистического строительства»². Через ее жизнь прошло множество лиц «с именами» (Л. Шестов, Д. Андреев, Л. Толстой, Г. Чулков, П. Флоренский, А. Ремизов, М. Пришвин, П. Романов, А. Тарасова, И. Ильинский и др.), что отчасти и подтолкнуло ее к мысли о писании мемуаров. При этом Мирович убеждена, что человек «без имени» бывает зачастую более интересен, чем «именитый», поскольку в нем «больше жизни». У литераторов и философов жизнь, как правило, «разбавлена мыслью»³. С другой стороны, постоянное записывание – следствие одиночества и стремления избавиться от него. Дневник Мирович содержит воспоминания о мыслителях, поэтах и писателях рубежа веков, рассказы о советской действительности и о жизни театральной Москвы; делится автор и своими предположениями относительно причин мировоззренческого кризиса Шестова, толкнувших философа на путь «беспочвенной» адогматической философии.

Записи Мирович – это дневник с наблюдениями-размышлениями о сегодняшнем и сиюминутном, мемуары, рецензии на книги и театральные постановки, покаянная исповедь и молитва, стихи и разговоры с давно умершими людьми. Она записывала свои воображаемые «некрополисные» беседы с Чеховым, Толстым, Гиппиус, Шестовым. Обрывки впечатлений и мыслей, личные заметки, внутренние диалоги, эссеистические наброски на самые разные темы (религия, любовь, смерть, брак, быт, старость) – все это Мирович пишет с оглядкой на «Опавшие листья» Розанова, стремясь достичь розановской искренности, требующей чистоты сердца, бесстрашия и умения «спускаться в глубины бессознательного»⁴.

¹ Литературный псевдоним В.Г. Малахиевой-Мирович является соединением вымышленной и настоящей фамилий. Фамилия Малахиев была взята ее отцом по имени прадеда – схимника Малахия, который, приняв монашество в 70 лет, стал почитаемым в народе целителем. Вторая половина ее псевдонима – Мирович – появилась значительно позже и, вероятно, связана с именем молодого неудачливого писателя – протагониста ранних рассказов Льва Шестова.

² *Малахиева-Мирович В.Г.* Маятник жизни моей: 1930–1954. М., 2016. С. 794.

³ *Малахиева-Мирович В.Г.* Маятник жизни моей. С. 26.

⁴ Маятник жизни моей. С. 26.

Дневник, который Минович вела более двадцати лет (1930–1954), состоит из 180 тетрадей; опубликованный том представляет собой подборку наиболее интересных фрагментов. Автором проекта Натальей Громовой и ее коллегами была проведена колоссальная работа по расшифровке и подготовке текста к публикации⁵ – работа, с которой они справились превосходно (чего, к сожалению, не скажешь о комментариях, научная сторона которых оставляет желать лучшего).

Минович жила в эпоху революций, социалистических пятилеток, «Беломорского канала, Днепростоя, завоевания Арктики, первого в мире метро»⁶, но упоминания обо всем этом не так часто встречаются в ее записях. «Другая культура. Другое направление интересов», – объясняет причину Минович. Социальное, экономическое, политическое принадлежит сфере внешнего и преходящего, которая – лишь оболочка индивидуально-личностного («рассветы... закаты, бабочки, любовь, ревность, боль, тоска земного бытия»⁷), связанного с вечным.

В одной из личных бесед Шестов поделился с Минович идеей, запавшей ей глубоко в душу. Это была мысль о людях, которые «не умеют (не хотят? не могут?), вернее, которым не суждено жить целями, задачами, интересами, какими живут вокруг те, кто прочно с сознанием прав и обязанностей в этой области населяют землю, делают Историю человечества. Эти отщепенцы, о которых он (Шестов. – К.В.) говорил, “прикасаются к общей жизни и к истории своей эпохи лишь в одной точке, откуда с первых моментов сознания душа их движется по касательной линии”»⁸. Шестов и Минович ощущали себя подобными «пасынками своего времени», «несвоевременными» людьми.

В целом, Минович относилась сочувственно к новой социальной действительности. Вспоминая свое народовольческое прошлое, она пишет: «Красное знамя, поскольку это знамя свободы и жертвенной крови, в годы молодости было моим знаменем. Много на плакатах – кроме безбожия – я приемлю»⁹; и еще: «Если бы какой-нибудь прорицатель нагадал нам в нашей юности, что мы доживем до такой конституции, что будем жить в правовом социалистическом государстве,

⁵ Отдельные выдержки из дневника Минович ранее публиковались Громовой в журнале «Новый мир» (2011. № 6. С. 130–149).

⁶ *Малахиева-Минович В.Г.* Маятник жизни моей. С. 229.

⁷ Маятник жизни моей. С. 229.

⁸ Маятник жизни моей. С. 629.

⁹ Маятник жизни моей. С. 148.

какой бы пламенной радостью забилося сердце. Сейчас умом понимаешь, какой это важный момент в истории нашей страны и даже в истории всего человечества»¹⁰. Но при этом глубокая грусть («даже до слез») не покидает ее: «так силен эгоизм, так явен уклон к мещанству, так слабо чувство личности и гражданского долга в среднем русском обывателе..., что невольно боишься представления о том, в какие “перегибы” и “недогибы”, в какое “головотяпство” и “вредительство” будут вовлечены эти статьи [новой конституции]»¹¹. Индивидуалистку Мирович отталкивает милитаристский упор на «массы», ей претит бездушный и искусственный коллективизм, «прессующий» и «бетонирующий» личность «для целей строительства»¹².

Напрашивается сравнение дневника Мирович с «Воспоминаниями» Е.К. Герцык, написанными так же в 1930-е гг. в советской России. Как и Мирович, Герцык была близка к литераторам и мыслителям Серебряного века и в определенный момент претендовала на роль интеллектуальной подруги Шестова. Читая ее «Воспоминания», живо представляешь героев повествования – М. Волошина, Н. Бердяева, Л. Шестова, Вяч. Иванова. Совсем другое дело – дневник Мирович. Личность автора здесь заслоняет все и вся (отчасти, конечно, это обусловлено жанром дневниковых записей). Люди и события, о которых рассказывает Мирович, служат ей только фоном, на котором она рисует картины из собственной жизни, наполненной творчеством, страхами и надеждами, отчаянием и верой, духовными поисками и душевными потрясениями.

Герцык пишет о Мирович: «Нередко, приходя к нам вечером, он (Шестов. – К.В.) приводил с собой шестовцев, как мы с сестрою их прозвали. Молчаливый народ, неспаянный между собой, а с ним, с Шестовым, каждого порознь связывали какие-то вовсе не литературные нити»¹³; «Хорошенькая и полногрудая украинка Мирович, печатавшая в журналах декадентские пустячки. Вся – ходячий трагизм. Заметив заколотую на мне скромненькую брошку-якорь, значительно произнесла: “Вы не должны носить якорь – Вам к лицу безнадежность”... Нет, Льву Исааковичу вкус не позволил бы призывать приятельницу к безнадежности! Да и не вкус один»¹⁴. Однако шестовская

¹⁰ Малахиева-Мирович В.Г. Маятник жизни моей. С. 261.

¹¹ Маятник жизни моей. С. 261.

¹² Маятник жизни моей. С. 148.

¹³ Герцык Е.К. Лики и образы. М., 2007. С. 141.

¹⁴ Герцык Е.К. Лики и образы. С. 142.

мысль о безнадежности как величайшей надежде была для Мирович одной из «путеводных» идей.

Воспоминаниям о Шестове посвящена значительная часть страниц дневника. И действительно, с Шестовым Мирович связывали не только литературные интересы – между ними существовала глубокая душевная связь, которую Мирович называет «сопутничеством»: «Сопутничество, для которого есть слово “сотаинность”, – явление глубинного, мистического порядка. В нем есть нечто предназначенное, есть обреченность его принять. Оно сопровождается иногда потрясением всего духовного организма, как при посвящении. Оно не похоже ни на любовь, ни на дружбу, хотя в нем есть некоторые элементы того и другого чувства. В нем главное – ощущение сверхличного значения (на моем языке “звездного” значения) такой встречи»¹⁵. Говоря более прозаично, сопутничество – это «общность идейных и религиозных путей, связанная с чувством дружественной близости»¹⁶. Она называет это чувство «дружбой, большей, чем любовь».

Говоря о Шестове, Мирович подчеркивает его несравненную искренность и правдивость: «поистине “истина”, какой он искал всю жизнь, была ему дороже самой жизни. И в том были его крылья. И еще в неподкупной правдивости мысли, в бесстрашии перед самыми жестокими выводами и в упорном “творчестве из ничего”... А сейчас от всего долгого, мучительного и духовно важного общего прошлого – одна сказанная им фраза: “Если мы дети Бога, значит можно ничего не бояться и ни о чем не жалеть”»¹⁷. Эта мысль Шестова рефреном повторяется на страницах дневника; в самые тяжелые моменты жизни она служит поддержкой Мирович. Путь Шестова – «творчество из ничего», – по мнению Мирович, «роковой и страшный, но единственный реальный путь»¹⁸ из хаоса переломной и «костоломной» эпохи декадентов, Ницше, «переоценки ценностей» и «вечного возвращения», «бессмыслицы бытия и гордыни кирилловского человекобога»¹⁹, поскольку «никакая философия, никакая донине установленная догма для видевших крушение “тысячелетних ценностей” не может быть спасительной до конца»²⁰. «Мы, – пишет Мирович о себе

¹⁵ Малахиева-Мирович В.Г. Маятник жизни моей. С. 520.

¹⁶ Маятник жизни моей. С. 520.

¹⁷ Маятник жизни моей. С. 377.

¹⁸ Маятник жизни моей. С. 215.

¹⁹ Маятник жизни моей. С. 215.

²⁰ Маятник жизни моей. С. 215.

и своих сверстниках-интеллигентах, – были не только раздвоены и обескрылены, как Ставрогин “Бесов”, мы были расстроены, расчертверены, раздесятрены. Нам надо было соощутить в себе множество различных ликов и не сойти с ума. Из них надо было создать себе свое новое “я”²¹. «Спасаясь от хаоса и в жажде самосозидания»²² каждый находил свой выход: неохристианство (Гиппиус, Мережковский, Эрн, Свенцицкий); теософия и антропософия (Белый); сектантство (Добролюбов). Выбор Шестова – это путь личного творчества и «акта свободной сыновности» Отцу: «Где есть этот акт, – пишет Мирович, – хотя бы в его предназначении и готовности на него – зарождается новая тварь, начинается новая жизнь»²³.

Идея Шестова о «седьмом дне творения» – из «самых исконных» и «самых действенных» для Мирович. Вот как сформулировал ее в беседе с писательницей поэт и переводчик А.В. Коваленский: «Если бы нам разрешено было хоть на один день принять участие в миротворении, поверьте, мы отказались бы от всякого искусства»²⁴. Однако в итоге эта мысль привела Мирович к пассивности, к нереализованности в художественном творчестве.

Помимо дневниковых записей, Мирович является автором более чем четырех тысяч стихотворений²⁵. Однако, по мнению поэтессы, эта «груда лирики сомнительной художественной ценности»²⁶ является результатом ее «литературного зуда». О своих стихах Мирович пишет: «Домашнее рукоделие. Нечто вроде попугайной кофты, которую вышивала лишь для того, чтобы не сидеть бездвижно, как паралитик, чтобы занять часы»²⁷.

Мирович свойственно поэтическое отношение к миру, из-за чего у нее нередко возникали сложности в общении с более прагматично настроенными людьми из ее окружения, от которых она находилась в зависимости (семья актрисы А. Тарасовой). По мнению Мирович, именно поэзия дает нам ключ к пониманию мира, и она, «просеивая»

²¹ Малахиева-Мирович В.Г. Маятник жизни моей. С. 215.

²² Маятник жизни моей. С. 215.

²³ Маятник жизни моей. С. 215.

²⁴ Маятник жизни моей. С. 169.

²⁵ В 2013 г. Т.Ф. Нешумовой был подготовлен том: Малахиева-Мирович В.Г. Хризалида. Стихотворения. М.: Водолей, 2013. При жизни поэтессы был издан лишь один сборник ее стихотворений «Монастырское» (М.: Костры, 1923).

²⁶ Маятник жизни моей. С. 221.

²⁷ Маятник жизни моей. С. 320.

материю, является средством его преобразования. Мирович испытывает отвращение к материи, к вещам – к их преходящести и косности, поскольку они заставляют человека грязнуть «в непролазной глине бытия»²⁸. Поэтесса ощущала себя странницей, не имеющей собственного угла, скитающейся по домам своих друзей и знакомых, Агасфером, которому отказано «в приюте и в смерти». Мирович отличала «беспочвенность», страх перед «оформлением и закреплением»²⁹ («не прикрепляться к вещному миру, не пускать в нем корней»³⁰) и жажда «как можно скорее покончить с “воплощенным состоянием”»³¹. Семья для ее душевного склада была бы остановкой, срывом с начертанного пути. Она вспоминает свой разговор с Л. Толстым в Ясной Поляне³², когда на его вопрос о детях и муже, она ответила, что одинока. «На глазах у него блеснули слезы, и он взволнованным голосом произнес: “Одиночество – великое благо”. И тут же прибавил: “Если его вынести”»³³.

«Искусству» различения вечного и преходящего учит религия и религиозная философия. О себе Мирович говорит, что она верующая вне церковности: «Верую в Бога, в бессмертие души, в высший смысл жизни, обряды же для меня не имеют такого значения, как у православных»³⁴, при этом темы преобразования и воскресения остаются центральными в ее творчестве. Для Мирович правда религии состоит не в догматах и культовой стороне, а в личном «богоощущении», «во внутреннем... касании к горнему миру»³⁵.

Мирович была «мистически одаренной» натурой. О своих мистических опытах она также упоминает в записях. Нередко она чувствовала «присутствие» тех, кто, перешагнув порог смерти, стал «живее живых». Такие переживания Мирович испытывала на протяжении всей своей жизни: в детстве она, подобно Вл. Соловьеву, созерцала «лазурно-радужное видение Невыразимой Красоты»³⁶; по меньшей

²⁸ Малахеева-Мирович В.Г. Маятник жизни моей. С. 646.

²⁹ Маятник жизни моей. С. 821.

³⁰ Маятник жизни моей. С. 647.

³¹ Маятник жизни моей. С. 821.

³² Как сотрудница журнала «Русская мысль» Мирович в 1910 г. встречалась со Львом Толстым в Ясной Поляне и взяла у писателя одно из его последних интервью.

³³ Маятник жизни моей. С. 704.

³⁴ Маятник жизни моей. С. 268.

³⁵ Маятник жизни моей. С. 513.

³⁶ Маятник жизни моей. С. 676.

мере дважды она была свидетелем «световых явлений» (так называемых «фотизмов», при которых «нездешнему свету» удается проблеснуть сквозь плотность материи). Подтверждение реальности своих ощущений она находила у Уильяма Джемса, книгу которого «Многообразие религиозного опыта» перевела в 1910 г. в соавторстве с М.В. Шиком.³⁷

Каждую из 180 тетрадей Мирович начинала с мыслью о том, что она последняя, и когда тетрадь заканчивалась, у автора дневника возникало «ощущение затянувшегося эпилога»³⁸, и такая «отсрочка – сразу и наказание, и милосердие, выжидающее, чтобы человек лучше собрался в “великую дорогу”...»³⁹ В старости Мирович все больше угнетало чувство стерильности, бесплодности прожитой жизни из-за нереализованности «зарытых в землю» талантов. Всю жизнь она была мечтателем, созерцателем, которому достаточно «видеть, слышать, понимать». Она бесстрастно и с некоторой иронией наблюдала за процессом собственного старения, пытаясь осмыслить его. По ее мнению, на склоне лет (как и в детстве) острее чувствуется тайна жизни и ее «религиозное значение». Дети и старики ближе к загадочным вратам человеческого существования и в них отчетливее видны ростки «иноного бытия».

Мирович прошла через голод и войну и, сопереживая страданиям ближних и дальних, была убеждена, что агония жизни страшнее смерти. Узнавая о смерти знакомых, она порой испытывала «чувство, похожее на товарищескую радость: перешла в следующий класс... выдержала экзамен»⁴⁰, душа освободилась от «оков праха» и стала «живее живых». И для себя она желала того же: «Хочется “домой”. И домой не в скобках, а в Отчий дом»⁴¹, ведь смерти нет, есть лишь «переход в иные условия духовного роста»⁴².

³⁷ Эта работа была вдохновлена Шестовым, который уделял значительное внимание Джемсу (в частности, в 1905 г. в статье «Разрушающий и созидующий мир»). Изначально перевод был заказан Е.К. Герцык, но она, испугавшись объема работы и сжатых сроков, поставленных редакцией «Русской мысли», отказалась (см. об этом: Сестры Герцык. Письма. СПб., 2002. С. 573). Тогда сотрудник журнала и друг Шестова С. Лурье обратился к Мирович.

³⁸ Малахиева-Мирович В.Г. Маятник жизни моей. С. 221.

³⁹ Маятник жизни моей. С. 221.

⁴⁰ Маятник жизни моей. С. 128.

⁴¹ Маятник жизни моей. С. 311.

⁴² Маятник жизни моей. С. 155.

В своем дневнике Мирович подводит итог «долгой, беспутной, безумной жизни»⁴³. Она убеждена в необходимости страданий; пусть страдание жестоко, но оно – «путь и врата новой ступени восхождения»⁴⁴. Человек косен и слаб, но в сфере нравственной и духовной возможности его совершенствования безграничны, если сердце человека открыто для «приятия помощи горних сил (благодати)»⁴⁵. Свою долгую жизнь поэтесса воспринимала как испытание и как возмездие за «дурно прожитую молодость и зрелые годы»⁴⁶. По признанию Мирович, только в глубокой старости она постигла, что нет иного пути, кроме любви – живой и действенной любви к Богу и к людям.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

- Малахиева-Милович В.Г.* Маятник жизни моей: 1930–1954. М.: АСТ, 2016.
Малахиева-Милович В.Г. Монастырское. М.: Костры, 1923.
Малахиева-Милович В.Г. Хризалида. Стихотворения. М.: Водолей, 2013.
Герцык Е.К. Лики и образы. М.: Молодая гвардия, 2007.
 Сестры Герцык. Письма / Сост. Т.А. Жуковская. М.: Дом-музей Марины Цветаевой, СПб.: Инапресс, 2002.

Vorozhikhina Ksenia Vladimirovna

PhD in Philosophy, Research Fellow at the Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences. 12/1 Goncharnaya Str., Moscow, 109240, Russia. E-mail: x.vorozhikhina@gmail.com.

Varvara Malakhieva-Mirovich's eternal and ephemera

Summary: Diary of a poet, essayist, philosopher and translator Varvara Malakhieva-Mirovich is an interesting evidence of an entire epoch of Russian history and culture. Like many of her coevals-intellectuals she was close to the Narodnaya Volya in her youth and later she chummed up with the decadents and writers and philosophers of Russian religious-philosophical renaissance. In different periods of her life she was fond of theosophy, Tolstoy's teaching, heresies and sectarianism, Shestov's philosophy and nietzscheism. Mirovich's notes is a diary with observations, reflections on the present and momentary, memoirs, reviews of books and plays, penitential confession and prayer, poetry and conversations with long-dead people.

⁴³ *Малахиева-Милович В.Г.* Маятник жизни моей. С. 154.

⁴⁴ Маятник жизни моей. С. 154.

⁴⁵ Маятник жизни моей. С. 154.

⁴⁶ Маятник жизни моей. С. 861.

A significant part of the diary is dedicated to the memory of Shestov who left an imprint on the Mirovich's world view and life: most important of Shestov's ideas to her are "the creation out of nothing", "the seventh day of creation" and the hopelessness as a wellspring of hope. At the core of Mirovich's worldview lies Manichean opposition between light and dark forces, which she identifies with spirit and matter. In contrast to this-worldly Shestov's philosophy death in the context of such dualism is regarded as redemption and liberation from matter and embodiment, and life is as preparation for the afterlife. Her notes give us an idea of the context of the era in which were immersed writers and thinkers from her environment: L. Shestov, D. Andreev, L. Tolstoy, G. Chulkov, P. Florensky, A. Remizov, M. Gershenson and others.

Keywords: Lev Shestov, God-seeking, Lev Tolstoy, "creation out of nothing", decadence, Narodnaya Volya, Theosophy, Soviet Russia, "The Varieties of Religious Experience".

Авторы выпуска

Солопова Мария Анатольевна, к.ф.н., старший научный сотрудник Института философии РАН, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, 12, стр. 1. E-mail: msolopova@yandex.ru.

Пролыгина Ирина Викторовна, к.филол.н., доцент кафедры латинского языка и основ терминологии МГМСУ им. А.И. Евдокимова, 127473, г. Москва, ул. Делегатская, 20, стр. 1. E-mail: prolygina99@yandex.ru.

Трубникова Надежда Николаевна, д.ф.н., зам. глав. редактора журнала «Вопросы философии», 117997, г. Москва, ул. Профсоюзная, 90; старший научный сотрудник ШАГИ РАНХиГС, 119571, г. Москва, пр-т Вернадского, 82; профессор ИСАА МГУ им. М.В. Ломоносова, 125009, г. Москва, ул. Моховая, 11. E-mail: trubnikovann@mail.ru.

Беседин Артем Петрович, к.ф.н., ассистент кафедры истории зарубежной философии философского ф-та МГУ им. М.В. Ломоносова; 119991, ГСП-1, г. Москва, Ленинские горы, МГУ им. М.В. Ломоносова, учебный корпус «Шуваловский». E-mail: artbesedin@hotmail.com.

Аронсон Даниил Олегович, к.ф.н., научный сотрудник Института философии РАН, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, 12, стр. 1. E-mail: daaronson@yandex.ru.

Длугач Тамара Борисовна, д.ф.н., главный научный сотрудник Института философии РАН, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, 12, стр. 1. E-mail: dlugatsch@yandex.ru.

Поздняков Максим Владимирович, к.ф.н., доцент кафедры философии и психологии Московского машиностроительного университета (МАМИ); 107023, г. Москва, ул. Б. Семёновская, 38. E-mail: max1997im@gmail.com.

Жаворонков Алексей Геннадьевич, к.ф.н., к.филол.н., преподаватель Потсдамского университета, Am Neuen Palais 10, 14469 Potsdam, Германия. E-mail: outdoors@yandex.ru.

Мишурин Александр Николаевич, к.полит.н., младший научный сотрудник Института философии РАН, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, 12, стр. 1. E-mail: personnalite@mail.ru.

Вестфаль Кеннет, профессор философии философского ф-та Босфорского университета, 34342 Бебек, Стамбул, Турция; профессор философии в Школе философии Университета Восточной Англии, Норвич, Norwich Research Park, Norwich, Norfolk, NR4 7TJ, Великобритания. E-mail: ken.westphal@boun.edu.tr.

Чикин Александр Александрович, научный сотрудник сектора современной западной философии Института философии РАН, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, 12, стр. 1; редактор международного отдела журнала «Философские науки»; редактор журнала «История философии». E-mail: tchisan@gmail.com.

Мильков Владимир Владимирович, д.ф.н., ведущий научный сотрудник Института философии РАН, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, 12, стр. 1. E-mail: dr_milkov@mail.ru.

Мотрошилова Неля Васильевна, д.ф.н., главный научный сотрудник Института философии РАН, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, 12, стр. 1. E-mail: motroshilova@yandex.ru.

Ворожихина Ксения Владимировна, к.ф.н., научный сотрудник Института философии РАН, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, 12, стр. 1. E-mail: x.vorozhikhina@gmail.com.

Contributors

Solopova Maria, PhD in Philosophy, Senior Research Fellow at the Institute of Philosophy of Russian Academy of Sciences (RAS), 12/1 Goncharnaya Str., Moscow, 109240, Russia. E-mail: msolopova@yandex.ru.

Prolygina Irina, PhD in Philology, Associate Professor Associate Professor in the Department of Latin Language and Basics of Terminology, Moscow State University of Medicine and Dentistry named after A.I. Evdokimov, 20/1, Delegatskaya Str., Moscow, 127473, Russia. E-mail: prolygina99@yandex.ru.

Trubnikova Nadezhda, DSc in Philosophy, Deputy Chief Redactor, Voprosy Filosofii Journal, Russia, Moscow, 117997, Profsoyuznaya Str., 90; Senior Researcher, School of Actual Studies in Humanities RANEPА, Moscow, 119571, Prospect Vernadskogo, 82; Professor, The Institute of Asian and African Studies, Lomonosov Moscow State University, Moscow, 125009, Mokhovaya Str., 11. E-mail: trubnikovann@yandex.ru.

Besedin Artem, PhD in Philosophy, Assistant Lecture at the Department of World Philosophy, Philosophical Faculty of Lomonosov Moscow State University. Russia, 119991, GSP-1, Moscow, Lenin Hills, Moscow State University, Training and Research Corps “Shuvalov”. E-mail: artbesedin@hotmail.com.

Aronson Daniil, PhD in Philosophy, Research Fellow at the Institute of Philosophy, RAS, Department of the History of Western Philosophy, 12/1 Goncharnaya Str., Moscow, 109240, Russia. E-mail: daaronson@yandex.ru.

Dlugatch Tamara Borisovna, DSc in Philosophy, Chief Research Fellow at the Institute of Philosophy, RAS, 12/1 Goncharnaya Str., Moscow, 109240, Russia. E-mail: dlugatsch@yandex.ru.

Pozdnyakov Maxim, PhD in Philosophy, Associate Professor at the Moscow State University of Mechanical Engineering (MAMI), 38, Bolshaya Semenovskaya Str., Moscow, 107023, Russia. E-mail: max1997im@gmail.com.

Zhavoronkov Alexey, PhD in Philosophy and Philology, Visiting Assistant Professor at the Potsdam University, Am Neuen Palais 10, 14469 Potsdam, Germany. E-mail: outdoors@yandex.ru.

Mishurin Alexander, PhD in Political Science, Research Fellow at the Institute of Philosophy, RAS, Department of the History of Political Philosophy, 12/1 Goncharnaya Str., Moscow, 109240, Russia. E-mail: personalite@mail.ru.

Westphal Kenneth R., Professor of Philosophy at Boğaziçi University, Philosophy Department, 34342 Bebek/Istanbul, Turkey; Professorial Fellow in the School of Philosophy, University of East Anglia, Norwich Research Park, Norwich, Norfolk, NR4 7TJ, UK. Associate Member, Centre for Philosophy at the UCL Institute of Education, University College London, 20 Bedford Way London WC1H 0AL UK. E-mail: ken.westphal@boun.edu.tr.

Tchikine Alexander, PhD in Philosophy, Research Fellow at the Institute of Philosophy, RAS, 12/1 Goncharnaya Str., Moscow, 109240, Russia; Editor at "Filosofskiye nauki" (Philosophical Sciences) and "Istoriya Filosofii" (History of Philosophy) journals. E-mail: tchisan@gmail.com.

Milkov Vladimir, DSc in Philosophy, Leading Research Fellow at the Institute of Philosophy, RAS, 12/1 Goncharnaya Str., Moscow, 109240, Russia. E-mail: dr_milkov@mail.ru.

Motroshilova Nelly Vasilyevna, DSc in philosophy, Professor, Chief Research Fellow at the Institute of Philosophy, RAS, 12/1 Goncharnaya Str., Moscow, 109240, Russia. E-mail: motroshilova@yandex.ru.

Vorozhikhina Ksenia, PhD in Philosophy, Research Fellow at the Institute of Philosophy, RAS. 12/1 Goncharnaya Str., Moscow, 109240. E-mail: x.vorozhikhina@gmail.com.

Информация для авторов

1. Журнал «Историко-философский ежегодник» публикует историко-философские исследования разного характера:

- авторские статьи (аналитического, методологического, текстологического, компаративного характера);
- новые переводы философской классики (сопровожаемые комментарием и вводной статьей с самостоятельным заголовком);
- архивные рукописи историко-философской направленности, также сопровождаемые комментарием и отдельной вводной статьей;
- рецензии на книги историко-философской значимости, недавно вышедшие из печати (рецензия должна иметь самостоятельное название);
- тематические обзоры как отечественной, так и зарубежной научной литературы;
- выборочные материалы некоторых историко-философских конференций.

2. Автор гарантирует, что текст, представленный для публикации в журнале, не был опубликован ранее или сдан в другое издание. При использовании материалов статьи в последующих публикациях ссылка на журнал «Историко-философский ежегодник» обязательна.

3. Автор отвечает за точность цитирования, правильность библиографических описаний, транскрибирование имен и фамилий.

4. Рукописи принимаются исключительно в электронном виде в формате MS Word (шрифт – Times New Roman; размер – 12; междустрочный интервал – одинарный; абзацный отступ – 0,9; выравнивание – по левому краю; поля – 2,5 см) по электронной почте: histph_yearbook@iph.ras.ru; msolopova@iph.ras.ru.

5. Объем статьи – от 0,7 до 1,8 а.л. (включая ссылки, примечания, список литературы, аннотацию). 1 п.л. = 40 000 знаков с пробелами. Объем рецензии – до 0,5 а.л. знаков.

6. Примечания оформляются как постраничные сноски со сквозной нумерацией. Библиографические сведения, отсылающие к Списку литературы, даются в примечаниях. На все источники из цитируемой литературы должны быть ссылки в тексте статьи.

7. Помимо основного текста статьи рукопись должна включать в себя следующие сведения на английском и русском языках:

- 1) ФИО автора; ученую степень и ученое звание; место работы; полный адрес места работы (включая страну, индекс, город); адрес электронной почты автора;
- 2) название статьи;
- 3) аннотация (1000–1200 знаков);
- 4) ключевые слова (до 10 слов и словосочетаний);
- 5) список литературы.

Рукописи на русском языке должны содержать два варианта списка литературы:

1. «Список литературы», выполненный в соответствии с требованиями ГОСТа. В начале списка в алфавитном порядке указываются источники на русском языке, затем – на иностранных языках.

2. Список «References», составленный в соответствии с требованиями международных библиографических баз данных (Scopus и др.). Все библиографические ссылки на русскоязычные источники приводятся в латинском алфавите по следующей схеме:

– автор (имена отечественных авторов – в транслитерации латиницей, имена зарубежных авторов – в оригинальном или англоязычном написании);

– заглавие статьи (транслитерация);

– [перевод заглавия статьи на английский язык в квадратных скобках];

– название русскоязычного источника (транслитерация);

– [перевод названия источника на английский язык в квадратных скобках];

– выходные данные на английском языке (включая общее количество страниц в источнике или номера страниц, на которых размещен текст в: сборнике/журнале/монографии).

Для транслитерации необходимо использовать сайт <http://translit.net/> (формат BGN)

Рекомендации по оформлению текстов содержатся на странице журнала: <http://iph.ras.ru/histph.htm>.

Тексты, содержащие специфические символы и неевропейские шрифты, должны быть продублированы в формате pdf.

Решение о публикации материала принимается в соответствии с решениями членов редколлегии, главного редактора и рецензентов в течение трех месяцев с момента поступления текста в редакцию.

Плата за публикацию материалов не взимается, гонорар авторам не выплачивается.

Адрес редакции:

Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, строение 1, оф. 413. Институт философии РАН. Сектор истории западной философии.

Телефон: +7 (495) 697-91-98.

E-mail: histph_yearbook@iph.ras.ru; msolopova@iph.ras.ru.

Сайт: <http://iph.ras.ru/histph.htm>.

СОДЕРЖАНИЕ

<i>Мотрошилова Н.В.</i> От главного редактора	5
---	---

АНТИЧНАЯ И СРЕДНЕВЕКОВАЯ ФИЛОСОФИЯ

Солопова М.А.

Разумная душа и ее добродетели: к толкованию терминов γνώμη и συγγνώμη в шестой книге «Никомаховой этики»	7
--	---

Пролыгина И.В.

Библиографические трактаты Галена как проект унификации медицинского образования	33
---	----

Гален

О порядке собственных книг (Перевод с древнегреческого И.В. Пролыгиной)	50
--	----

ВОСТОЧНАЯ ФИЛОСОФИЯ

Трубникова Н.Н.

«Не презирать людские дела»: конфуцианство в Японии XIII в. и вопрос о «маленьком человеке»	69
--	----

ФИЛОСОФИЯ НОВОГО ВРЕМЕНИ

Беседин А.П.

Моральная философия Беркли и её развитие	93
--	----

Аронсон Д.О.

Философия без умозрения: кантовский ответ Энесидему	118
---	-----

Длугач Т.Б.

Загадки трансцендентального идеализма (Марбургская школа кантианства)	145
--	-----

СОВРЕМЕННАЯ ЗАПАДНАЯ ФИЛОСОФИЯ

Поздняков М.В.

Онтологический проект Хайдеггера 1930-х годов	165
---	-----

Жворонков А.Г.

Границы человека и границы общества: Антропология Ф. Ницше и ее влияние на философию Гельмута Плеснера	187
--	-----

Мишурич А.Н.

Благочестие и благонадежность как добродетели философа: Лео Штраус и его анализ «Евтифрона»	206
--	-----

Лео Штраус

О «Евтифроне»

(Перевод с английского А.Н. Мишурина) 220

Вестфаль К.Р.

Моральный конструктивизм, теория общественного

договора и основные обязанности: Кант против Готье 242

РУССКАЯ ФИЛОСОФИЯ

Мильков В.В.

Переводные философские сочинения

в русской книжности конца XV – середины XVI веков:

еврейские и арабские влияния 269

Мотрошилова Н.В.

Актуальность философии духа Н. Бердяева

в её соотношении с гегелевской философией духа 296

РЕЦЕНЗИИ

Ворожихина К.В.

Вечное и преходящее Варвары Малахиевой-Мирович.

Рецензия на книгу: *Малахиева-Мирович В.Г.* Маятник

жизни моей: 1930–1954. М.: АСТ, 2016. 893 с. 316

Авторы выпуска 326

Информация для авторов 329

Содержание 332

Contents 334

CONTENTS

<i>Nelly Motroshilova.</i> Letter from the Chief Editor	5
---	---

ANCIENT AND MEDIEVAL PHILOSOPHY

Maria Solopova

Rational Soul and Its Virtues: The Meaning of Terms γνώμη and συγγνώμη in the <i>Nicomachean Ethics</i>	7
--	---

Irina Prolygina

Galen's Biobibliographic Treatises as a Unification Project of Medical Education	33
---	----

Galen of Pergamon

On the Order of My Own Books (Translated into Russian by Irina Prolygina)	50
--	----

ORIENTAL PHILOSOPHY

Nadezhda Trubnikova

No Contempt to Human Affairs: Confucianism in Japan in 13th Century and the "Mean Man" Problem	69
---	----

MODERN PHILOSOPHY

Artem Besedin

George Berkeley's Moral Philosophy and Its Development	93
--	----

Daniil Aronson

Philosophy without Speculation: Kant's Response to Aenesidemus	118
---	-----

Tamara Dlugatch

Riddles of the Transcendental Idealism (The Marburg School of Neo-Kantianism)	145
--	-----

CONTEMPORARY WESTERN PHILOSOPHY

Maxim Pozdnyakov

Martin Heidegger's Ontological and Historical Project of the 1930s	165
---	-----

Alexey Zhavoronkov

Limits of Man and Limits of Society: F. Nietzsche's Anthropology and Its Influence on Helmuth Plessner	187
---	-----

Alexander Mishurin

Piety and Political Reliability as Philosopher's Virtues: Leo Strauss and His Analysis of Plato's "Euthyphro"	206
--	-----

<i>Leo Strauss</i>	
On the “Euthyphro”	
(Translated into Russian by Alexander Mishurin)	220
<i>Kenneth R. Westphal</i>	
Moral Constructivism, Social Contract Theory	
and Basic Duties: Kant contra Gauthier	242

RUSSIAN PHILOSOPHY

<i>Vladimir Milkov</i>	
Translated Philosophical Works in Russian Literature	
(End of 15th – Mid 16th Century): The Jewish and	
Arabic Influences	269
<i>Nelly Motroshilova</i>	
Actuality of N. Berdyaev’s Philosophy of Spirit	
in Its Correlation with Hegel’s Philosophy of Spirit	296

REVIEWS

<i>Ksenia Vorozhikhina</i>	
Varvara Malakhieva-Mirovich’s Eternal and Ephemera	
Rev. on: Malakhieva-Mirovich, V.G. <i>Mayatnik zhizni moei:</i>	
1930–1954. Moscow: AST Publ., 2016. 893 pp.	316
Contributors	327
Contents	334

ИСТОРИКО-ФИЛОСОФСКИЙ ЕЖЕГОДНИК 2016

НАУЧНО-ТЕОРЕТИЧЕСКИЙ ЖУРНАЛ

УЧРЕДИТЕЛЬ

ФЕДЕРАЛЬНОЕ ГОСУДАРСТВЕННОЕ БЮДЖЕТНОЕ УЧРЕЖДЕНИЕ НАУКИ
ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ РОССИЙСКОЙ АКАДЕМИИ НАУК

Главный редактор — *Н.В. Мотрошилова*

Ответственный редактор — *М.А. Солопова*

Ученый секретарь — *К.В. Ворожжихина*

Свидетельство о регистрации СМИ: ПИ № ФС77–61229 от 03 апреля 2015 г.

Адрес редакции

109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, строение 1, оф. 413

Тел.: +7 (495) 697–91–98

Электронная почта: histph_yearbook@iph.ras.ru

Адрес в Интернете: <http://iph.ras.ru/histph.htm>

Издательство «Аквилон»

Москва, 119313, ул. Гарибальди, д. 6–29

Тел. +7 (968) 924–97–30

E-mail: aquilopress@gmail.com

Подписано в печать с оригинал-макета 17. 11. 2016.

Формат 60×90 ¹/₁₆. Бумага офсетная. Печать цифровая.

Усл.-печ. л. 21,0. Уч.-изд. л. 19,0. Тираж 1000 экз. Зак. № 63120

Отпечатано с оригинал-макета в типографии

Onebook-ru ООО «САМ ПОЛИГРАФИСТ»

Москва, 109316, Волгоградский пр., дом 42, Технополис МОСКВА

Тел. +7 (495) 545–37–10

Электронная почта: info@onebook.ru

Адрес в Интернете: www.onebook.ru

ПОДПИСНОЙ ИНДЕКС В ОБЪЕДИНЕННОМ КАТАЛОГЕ
«ПРЕССА РОССИИ»: 42050

СВОБОДНАЯ ЦЕНА

ISSN 0134–8655