

ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ

НАУЧНО-ТЕОРЕТИЧЕСКИЙ ЖУРНАЛ

2018. Том 23. Номер 1

Главный редактор

И.И. Блауберг (Институт философии РАН, Москва, Россия)

Редакционная коллегия

С.И. Бажов (Институт философии РАН, Москва, Россия), *П.А. Гаджикурбанова* (Институт философии РАН, Москва, Россия), *Б.Л. Губман* (Тверской государственный университет, Тверь, Россия), *И.Д. Джохадзе* (Институт философии РАН, Москва, Россия), *Т.Б. Длугач* (Институт философии РАН, Москва, Россия), *И.И. Евлампиев* (Санкт-Петербургский государственный университет, Санкт-Петербург, Россия), *А.А. Кротов* (Московский государственный университет им. М.В. Ломоносова, Москва, Россия), *А.Н. Круглов* (Российский государственный гуманитарный университет, Москва, Россия), *В.А. Куренной* (Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики», Москва, Россия), *В.Г. Лысенко* (Институт философии РАН, Москва, Россия), *Л.Б. Макеева* (Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики», Москва, Россия), *В.И. Молчанов* (Российский государственный гуманитарный университет, Москва, Россия), *А.В. Никитин* (Институт философии РАН, Москва, Россия), *В.В. Петров* (Институт философии РАН, Москва, Россия), *А.М. Руткевич* (Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики», Москва, Россия), *А.Э. Савин* (Институт философии РАН, Москва, Россия), *Ю.В. Синеокая* (Институт философии РАН, Москва, Россия), *М.А. Солопова* (Институт философии РАН, Москва, Россия), *А.В. Черняев* (Институт философии РАН, Москва, Россия)

Международный редакционный совет

Джеффри Эндрю Бараиш (Пикардийский университет им. Жюль Верна, Амьен, Франция), *Аудриус Бейнориус* (Вильнюсский университет, Вильнюс, Литва), *И.С. Вдовина* (Институт философии РАН, Москва, Россия), *М.Н. Громов* (Институт философии РАН, Москва, Россия), *Моник Кастийо* (Университет Париж-ХП, Франция), *Н.В. Мотрошилова* (Институт философии РАН, Москва, Россия), *А.В. Смирнов* (Институт философии РАН, Москва, Россия), *М.Т. Степаняц* (Институт философии РАН, Москва, Россия), *Мишель Юлен* (Сорбонна, Париж, Франция)

Учредитель Федеральное государственное бюджетное учреждение науки Институт философии Российской академии наук

Периодичность: 2 раза в год. Выходит с 1997 г.

Журнал зарегистрирован: Федеральной службой по надзору в сфере связи, информационных технологий и массовых коммуникаций (Роскомнадзор). Свидетельство о регистрации СМИ: ПИ № ФС77-61225 от 03 апреля 2015 г.

Подписной индекс в Объединенном каталоге «Пресса России» – 94118

Журнал включен в: Перечень рецензируемых научных журналов ВАК (группа научных специальностей «09.00.00 – философские науки»); Российский индекс научного цитирования (РИНЦ); КиберЛенинка; Ulrich's Periodicals Directory; EBSCO; ERIH PLUS

Публикуемые материалы прошли процедуру рецензирования и экспертного отбора

Адрес редакции: Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1, оф. 412
Тел.: +7 (495) 697-73-26; e-mail: hist_phil@iph.ras.ru; сайт: <http://iph.ras.ru/hp.htm>

HISTORY OF PHILOSOPHY

(ISTORIYA FILOSOFII)

2018. Volume 23. Number 1

Editor-in-Chief

Irina I. Blauberg (RAS Institute of Philosophy, Moscow, Russia)

Editorial Board

Sergey I. Bazhov (RAS Institute of Philosophy, Moscow, Russia), *Anatoly V. Chernyaev* (RAS Institute of Philosophy, Moscow, Russia), *Igor D. Dzhokhadze* (RAS Institute of Philosophy, Moscow, Russia), *Tamara B. Dlugatch* (RAS Institute of Philosophy, Moscow, Russia), *Igor I. Evlampiev* (St. Petersburg State University, St. Petersburg, Russia), *Polina A. Gadzhikurbanova* (RAS Institute of Philosophy, Moscow, Russia), *Boris L. Gubman* (Tver State University, Tver, Russia), *Artem A. Krotov* (Lomonosov Moscow State University, Moscow, Russia), *Alexey N. Kruglov* (Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia), *Vitaly A. Kurennoy* (National Research University – Higher School of Economics, Moscow, Russia), *Viktoria G. Lysenko* (RAS Institute of Philosophy, Moscow, Russia), *Lolita B. Makeeva* (National Research University – Higher School of Economics, Moscow, Russia), *Victor I. Molchanov* (Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia), *Andrey V. Nikitin* (RAS Institute of Philosophy, Moscow, Russia), *Valery V. Petrov* (RAS Institute of Philosophy, Moscow, Russia), *Alexey M. Rutkevich* (National Research University – Higher School of Economics, Moscow, Russia), *Alexey W.W. Savin* (RAS Institute of Philosophy, Moscow, Russia), *Julia V. Sineokaya* (RAS Institute of Philosophy, Moscow, Russia), *Maria A. Solopova* (RAS Institute of Philosophy, Moscow, Russia)

Editorial Council

Jeffrey Andrew Barash (University of Picardy Jules Verne, Amiens, France), *Audrius Beinorius* (Vilnius University, Vilnius, Lithuania), *Monique Castillo* (University Paris-Creteil, Paris, France), *Michail N. Gromov* (RAS Institute of Philosophy, Moscow, Russia), *Michel Hulin* (Sorbonne, Paris IV, Paris, France), *Nelly V. Motroshilova* (RAS Institute of Philosophy, Moscow, Russia), *Andrey V. Smirnov* (RAS Institute of Philosophy, Moscow, Russia), *Marietta T. Stepaniants* (RAS Institute of Philosophy, Moscow, Russia), *Irena S. Vdovina* (RAS Institute of Philosophy, Moscow, Russia)

Publisher: Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences
Frequency: 2 times per year
First issue: 1997

The journal is registered with the Federal Service for Supervision of Communications, Information Technology, and Mass Media (Roskomnadzor). The Mass Media Registration Certificate No. FS77-61225 on April 3, 2015

Subscription index in the United Catalogue “The Russian Press” is 94118

Abstracting and Indexing: the list of peer-reviewed scientific editions acknowledged by the Higher Attestation Commission of the Ministry of Education and Science of the Russian Federation; CyberLeninka; Ulrich’s Periodicals Directory; EBSCO; ERIH PLUS

All materials published in the “History of Philosophy” journal undergo peer review process

Editorial address: 12/1 Goncharnaya Str., Moscow 109240, Russian Federation
Tel.: +7 (495) 697-73-26; e-mail: hist_phil@iph.ras.ru;
website: <http://iph.ras.ru/hp.htm>

СОДЕРЖАНИЕ

ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНЫЕ БИОГРАФИИ

<i>И.Д. Джоухадзе.</i> Был ли Рорти аналитическим философом?	5
--	---

МИРОВАЯ ФИЛОСОФСКАЯ МЫСЛЬ: ПРОШЛОЕ И НАСТОЯЩЕЕ

<i>Nadia Maftouni.</i> Images of Imagination for Iranian Philosophers	17
<i>Г.В. Вдовина.</i> Бог, ангелы и сиамские близнецы: теологические и антропологические приложения постсредневековой схоластической психологии.....	29
<i>Т.Б. Длугач.</i> Де Местр – враг Просвещения.....	42
<i>Вера Поцци.</i> “Institutiones Metaphysicae” И.Я. Ветринского и Санкт-Петербургская Духовная Академия (Часть I).....	56
<i>С.Г. Гутова.</i> Синкретизм в философии всеединства Владимира Соловьева и Плотина	67
<i>М.А. Минаков.</i> Возвращение к Самому Важному: философское восстание Льва Шестова.....	82
<i>А.И. Вакулинская.</i> Теоретические аспекты философии права И.А. Ильина в контексте русской традиции понимания права	96
<i>М.М. Федорова.</i> История/память: «трудная» дилемма.....	108

ПУБЛИКАЦИИ И ПЕРЕВОДЫ

<i>А.А. Яковлев.</i> Локк и плавильная печь толерантности	122
Приложение. Устав и Правила религиозного общества “Dry Club”	127

РЕЦЕНЗИИ, ОБЗОРЫ

<i>К.В. Ворожжихина.</i> Живой Бог русских философов	130
<i>Л.И. Титлин.</i> Объединить необъединимое	136
Информация для авторов.....	141

TABLE OF CONTENTS

INTELLECTUAL BIOGRAPHIES

Igor D. Dzhokhadze. Has Richard Rorty Ever Been an Analytic Philosopher? 5

WORLD PHILOSOPHY: THE PAST AND THE PRESENT

Nadia Maftouni. Images of Imagination for Iranian Philosophers 17
Galina V. Vdovina. God, Angels and Conjoined Twins: Theological
and Anthropological Applications of Post-Medieval Scholastic Psychology 29
Tamara B. Dlugatsch. Joseph de Maistre, as an Enemy of Enlightenment 42
Vera Pozzi. Irodion Vetrinskii's "Institutiones Metaphysicae"
and the St. Petersburg Theological Academy (Part I) 56
Svetlana G. Gutova. Syncretism in the Philosophy
of the Pan-Unity of Vladimir Solovyov and Plotinus 67
Mikhail A. Minakov. Return to the Most Important: Philosophical Revolt of Leo Shestov 82
Alexandra I. Vakulinskaya. Aspects of Ivan Ilyin's Philosophy
and Russian Tradition of Understanding Law 96
Mariya M. Fedorova. History/Memory: "Difficult" Dilemma 108

PUBLICATIONS AND TRANSLATIONS

Anatoly A. Yakovlev. Locke and the Furnace of Tolerance 122
Supplement. Charter and Rules of the Religious Society "Dry Club" 127

REVIEWS

Ksenia V. Vorozhikhina. The Living God of Russian Philosophers
(on N.N. Rostova's "The Expulsion of God. The Problem
of the Sacred in the Philosophy of Man". Moscow, 2017) 130
Lev I. Titlin. Unify the Ununified (on J.C. Gold's "Paving the Great Way: Vasubandhu's
Unifying Buddhist Philosophy". New York: Columbia University Press, 2015) 136
Information for Authors 141

ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНЫЕ БИОГРАФИИ

И.Д. Джоухадзе

Был ли Рорти аналитическим философом?

Джоухадзе Игорь Давидович – кандидат философских наук, ведущий научный сотрудник, заведующий сектором современной западной философии. Институт философии РАН. Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1; e-mail: joe99@mail.ru

В творчестве Р. Рорти принято выделять два этапа: ранний (аналитический) и зрелый (прагматистский). С такой периодизацией согласны не все. Высказывается предположение, что в 1960–1970-е гг. Рорти только «маскировался» под аналитика, тайно исповедуя прагматизм. На Западе этой точки зрения придерживаются Н. Гросс, Дж. Ричардсон и К. Уэст, в России – Е. Логинов. Целью настоящей статьи является опровержение «социологического аргумента» Гросса и тех, кто разделяет его сомнения в «полицентричности» философии Рорти.

Ключевые слова: Р. Рорти, прагматизм, аналитическая философия

По прошествии десяти лет после смерти Ричарда Рорти, одного из самых противоречивых и до конца не разгаданных мыслителей XX – начала XXI в., интерес к его личности и творческому наследию не ослабевает. Идеи американского «антифилософа», как его часто называют, остаются предметом оживленных, теперь уже преимущественно историко-философских дискуссий. Спорят о принадлежности Рорти к тому или иному направлению или школе, о генеалогии и доктринальной специфике «постаналитического прагматизма», о релевантности его философской программы современным интеллектуальным потребностям и культурным запросам.

Е. Логинов в статье «Прагматизм и неопрагматизм: реконструкция учения Дж. Дьюи у Р. Рорти» [Логинов, 2016] выдвигает ряд аргументов против «гипотезы разочарованности», которая состоит в делении творчества Рорти на два этапа – аналитический и прагматистский. Эта гипотеза, принятая в работах большинства российских и западных исследователей, «не подтверждается фактами», считает Логинов. На самом деле Рорти, никогда «прямо не ассоциировавший себя» с традицией Фреге–Рассела–Витгенштейна, только «на время воспользовался аналитическим стилем философствования» (следуя «карьерной необходимости», как выражается автор статьи) [там же, с. 193, 194].

Чтобы понять, насколько обоснованна такая оценка, полезно обратиться к интеллектуальной биографии Рорти, и монография Н. Гросса [Gross, 2008], на которую ссылается Логинов, подходит для этого как нельзя лучше.

Ричард Рорти родился в 1931 г. в Нью-Йорке в семье левых интеллектуалов ирландского происхождения. Отец будущего философа Джеймс Рорти, поэт, литературный критик и публицист, работал редактором журнала «New Masses», в котором печатались Джон Дос Пассос, Эзра Паунд и Эптон Синклер. Он симпатизировал

коммунистам, был лично знаком со многими деятелями леворадикального движения (включая лидера американских анархо-синдикалистов Карло Треска), однако в компартию так и не вступил. Мать Ричарда, Винифред Раушенбуш, дочь известного баптистского проповедника и теолога Вальтера Раушенбуша [см.: Rauschenbusch, 2007], в 30–40-е гг. работала, как и ее муж, журналистом.

В возрасте 15 лет Рорти поступил в Чикагский университет, где получил степень бакалавра, а затем магистра и где познакомился со своей будущей женой Амели Оксенберг. В 1940–1950-е гг. студентам философского факультета в Чикаго преподавали «почти исключительно историю философии» [Mendieta, 2006, p. 55] – от Платона и Аристотеля до Сантаяны и Ройса. Особое внимание уделялось американскому прагматизму: Пол Маккеон, читавший лекции первокурсникам, был учеником и популяризатором Дьюи [см.: Gross, 2008, p. 118–119]; **Чарльз Хартсхорн и Мэнли Томпсон** занимались семиотикой Пирса [см.: Richardson, 2014, p. 168]; Рудольф Карнап, в целом сдержанно относившийся к прагматистам, высоко ценил творчество Чарльза Морриса, его попытки «соединить идеи прагматизма и логического эмпиризма» [Carnap, 1963, p. 34]. Любимые авторы Рорти в ту пору – Лавджой и Уайтхед, а настольная книга – «Феноменология духа» Гегеля. Основные философские предпочтения Рорти (его интерес к прагматизму, в особенности Уильяму Джеймсу, к немецким идеалистам и *Geistesgeschichte*) сформировались уже тогда. «Чем больше философов я читал, тем яснее мне становилось, что взгляды любого из них при желании могут быть редуцированы к некоторым базовым положениям или принципам, несовместимым с такими же базовыми принципами мыслителей, придерживающихся иных взглядов... В истории философии никогда не существовало нейтральной позиции, допускающей возможность сопоставления и оценки этих базовых теоретических положений. А раз так, вся сократо-платоновская традиция мысли с ее культом “рацио”... теряла смысл... С момента этого первого разочарования... я провел сорок лет в поисках связного и убедительного способа сформулировать, для чего нужна философия, если она вообще нужна» [Rorty, 1999, p. 10–11].

После защиты магистерской диссертации, посвященной метафизике Уайтхеда, Рорти продолжил изучение философии в Йельском университете, предпочтя его Гарварду¹. В середине прошлого века философские факультеты Йеля и Гарварда считались самыми престижными в США, однако в этих университетах культивировались разные типы философии: в Гарварде – логический позитивизм и философия языка, в Йеле – метафизика, этика, история философии и религии. В редакторском предисловии к сборнику «Философия в американском образовании» Бранд Бланшард (с 1945 по 1961 г. – профессор Йельского университета), анализируя ситуацию, сложившуюся с преподаванием философии в его стране, указывал на «двойное размежевание» в профессиональном философском сообществе: между прагматистами, ратующими за инструментализацию знания, и их оппонентами «метафизиками» и между позитивистами и антипозитивистами. Второе противостояние, по мнению Бланшарда, нанесло американской философии более ощутимый урон: в отличие от прагматистов, охотно обсуждавших метафизические проблемы со своими оппонентами, позитивисты объявили всю метафизику бессмысленной и «ушли с головой в разработку частных философских вопросов, таких как вопрос о статусе чувственных данных, о значении значения, о базовых пропозициях дедуктивной логики и т. д.» [Blanshard, 1945, p. 32]. Критическое отношение Бланшарда к такому узкому «профессионализму» в философии разделяли многие его коллеги по Йельскому университету, в том числе Пол Вейс, открыто полемизировавший с позитивистами, Джон Смит, Чарльз Гендель и Рулон Уэллс.

Единственным представителем аналитической философии в Йеле в период студенчества Рорти был Карл Густав Гемпель, которого в 1955 г. сменил Артур Пап (оба мэтра, по свидетельству Рорти, находились в университете «на положении марги-

¹ Как отмечает Гросс, Йельский университет в начале 50-х был «эпицентром прагматистской активности» [Gross, 2008, p. 140].

налов» [Rorty, 2010, p. 7]). **Вопреки этому обстоятельству – а может быть, благодаря** – философия языка в какой-то момент оказалась в центре внимания многих йельских студентов, включая Рорти и его однокурсников Милтона Фиска, Ричарда Шмитта и др. Постепенно пришло осознание, что Карнап, Селларс и Куайн «являются, вероятно, самыми значимыми мыслителями современности» [ibid., p. 8]. «В лагере аналитиков я начал искать философов, которые были бы менее выраженными позитивистами и редукционистами, – вспоминает Рорти. – Так я открыл Уилфрида Селларса, будущего автора “Эмпиризма и философии сознания”, показавшего мне, в каком направлении двигаться... Карнаповская строгость мысли сочеталась у Селларса с богатым метафизическим воображением и превосходным знанием истории философии. ... Он стал моим новым философским героем, и большая часть того, что сделано мною в последующие два десятка лет, была не чем иным, как попыткой развить селларсовские идеи» [ibid.].

В своей докторской диссертации Рорти характеризует логический эмпиризм как «наиболее жизнеспособную из ныне существующих (во всяком случае, в Соединенных Штатах) философских школ», однако критикует представителей этого направления за пренебрежение историей европейской мысли, «традиционной метафизикой и эпистемологией» [Rorty, 1956, p. xvi]. «Анализ проблем, с которыми столкнулся логический эмпиризм, – пишет он в Заключении, – наводит на мысль о том, что решение их может быть найдено на путях сближения формальной логики, семиотики и традиционной эпистемологии, как было показано Чарльзом Пирсом» [ibid., p. 573]. Эти идеи получают развитие в публикациях Рорти 1960–1970-х гг., включая предисловие к сборнику «Лингвистический поворот» (1967).

Отслужив два года в армии, Рорти устроился преподавателем в Уэллесли-колледже в Массачусетсе, где проработал до 1961 года. Там он читал лекции по философии, этике и истории религии, знакомя студентов и с логическим позитивизмом, и с прагматизмом, и с континентальной философской традицией (например, феноменологией Гуссерля и экзистенциализмом Сартра, а также с Хайдеггером, которого только-только начали переводить на английский).

В конце 50-х – начале 60-х гг. выходят первые философские публикации Рорти – статья о Пирсе, рецензии на книги Р. Арона, Д. Миллера, Э.К. Мура и других авторов. Тогда же (примерно в 1958–1959 гг.) Рорти пишет статью «Философ как эксперт», отвергнутую редакцией “Yale Review” и опубликованную лишь полвека спустя в юбилейном издании «Философии и зеркала природы» (2009). Эта работа представляет интерес как своеобразный опыт метафилософской рефлексии начинающего исследователя, столкнувшегося с проблемой теоретического и профессионального самоопределения. Философия, рассуждает Рорти, традиционно рассматривается либо как квазинаучная дисциплина (что предполагает, во-первых, ясность аргументации, логичность и доказательность, а во-вторых, более или менее выраженное согласие относительно общих целей и методов исследования, открытость к диалогу с коллегами и кооперацию), либо как разновидность свободного интеллектуального творчества, когда философ-одиночка рядится в тогу пророка (чаще всего непризнанного), поэта или мыслителя-духовидца. Между тем, как полагает Рорти, философия не является ни квазинаукой, ни квазиискусством, хотя попытки сциентизировать ее либо, напротив, «скрестить» с искусством предпринимались неоднократно: все успешные философские революции носили сциентистский или антисциентистский характер. «После каждой такой реконструкции философии внутреннее напряжение между ее полюсами возобновлялось. Именно это непрекращающееся противостояние и делает философию философией – тем, что она есть *sui generis*» [Rorty, 2009, p. 402]. По мнению Рорти, назначение философии – не в постижении «Истины», а в продумывании главных вопросов, которыми задаются люди, самый же трудный вопрос – о самом вопрошании. «Не столько поиск правильных *ответов* на поставленные вопросы, сколько рефлексия по поводу того, какие *вопросы* являются правильными и как их

следует ставить, – вот что определяет развитие философии. ... Каждая новая постановка вопросов, каждая “коперниканская революция” должна задавать контекст для переформулирования старых вопросов... и перевода старых терминов в термины новоизобретенного философского словаря» [ibid., p. 402, 414].

В 1961 г. происходит важное событие в жизни Рорти – он становится профессором Принстонского университета. В послевоенный период Принстон – главная кузница аналитических философских кадров в Северной Америке. Коллегами Рорти по университету были Грегори Властос, Карл Гемпель, Стюарт Хэмпшир, Дональд Дэвидсон, Томас Кун, Гилберт Харман, Дэвид Льюис, Сол Крипке, Томас Нагель, Кларк Глаймур, Хартри Филд, Дана Скотт. Тридцатилетнему Рорти, по его собственному признанию, пришлось основательно потрудиться, чтобы «перековать» себя в аналитического философа [см.: Rorty, 2010, p. 11]. По совету С. Хука, он много писал и публиковался². «Мои исследования, – указывал Рорти в одной из заявок на грант, – посвящены, главным образом, сравнительному анализу философских проблем, обсуждавшихся выдающимися мыслителями прошлого, и проблем, обсуждаемых сегодня аналитическими философами... Цель – показать, что современная мысль связана с предшествующими традициями и их представителями гораздо больше, чем принято думать» [цит. по: Gross, 2008, p. 149].

Тематика исследований раннего Рорти охватывает широкий круг вопросов, актуальных для англо-американской философии второй половины прошлого века. Это проблемы психофизического дуализма и тождества, трансцендентальной аргументации, истины и верификации, неопределенности перевода, холизма и атомизма. Рорти сразу заявляет о себе как о философе «нового поколения», отвергающего избитые «аксиомы» и гносеологические трюизмы логических эмпиристов, одной из которых была *редукционистская догма*. Все претендующие на истинность языковые высказывания, утверждали позитивисты, являются либо эмпирическими гипотезами, либо тавтологиями, либо когнитивно пустыми (бессмысленными) предложениями. Однако, возражает Рорти в статье «Границы редукционизма» (1961), само это утверждение нельзя отнести ни к одной из трех групп, выделенных позитивистами. Следовательно, редукционизм сам себя опровергает [Rorty, 2014, p. 42].

Идеи Рорти 60–70-х гг. укладываются в русло элиминативного материализма, некогда влиятельного течения в американской философии, ставившего своей целью «устранение» коренного психофизического дуализма метафизической традиции – дуализма *сознания – материи, души – тела*. Острие критики элиминативных материалистов было направлено против доктрины Декарта и его последователей, содержащей «основополагающую гипотезу» о существовании двух независимых субстанций – протяженной (материальной) и мыслящей (идеальной). С картезианского *cogito ergo sum*, считают материалисты, берет начало история современного философского дуализма. Убеждение в том, что ментальное имеет свою особую, отличную от всего «внешнего» и физического природу и что оно состоит из специфических сущностей – чувств, мыслей, – Декарт основывает на «привилегированном доступе» познающего его к своим внутренним состояниям и его способности непогрешимо (интроспективно) судить о них. Эта идея представляется философам-материалистам внутренне противоречивой, сомнительной. Они выдвигают свою альтернативную стратегию, суть которой сводится к устранению (элиминации) ментальных терминов как ненаучных, относящихся к языку *folk psychology*, и **постепенной (по мере развития науки, в особенности нейрофизиологии) замене их точными физикалистскими терминами**. Поскольку ощущения, говорит Рорти, являются не чем иным, как мозговыми процессами, термин «ощущение» утрачивает какое-либо особое значение, становится избыточным. Рорти проводит аналогию между «ощущениями» и «демо-

² В 60-е гг. аналитические обзоры, рецензии и статьи Рорти выходили в журналах “Mind”, “Journal of Philosophy”, “Review of Metaphysics”, “International Philosophical Quarterly”, “Philosophical Review” и других изданиях.

нами»: подобно «демонам» (с помощью которых люди некогда объясняли болезни, а теперь делают это, ссылаясь на вирусы и микробы), «ощущения» исчезнут из научного сленга. И эта участь ожидает все ментальные термины [Rorty, 2014, p. 110–113].

Ключевые идеи элиминативного материализма были изложены Рорти в статье 1965 г. “**Mind-Body Identity, Privacy, and Categories**”, **вокруг которой развернулись горячие споры**. Позиция Рорти была подвергнута критике Дж. Фодором, Х. Патнэмом, Дж. Марголисом, Д. Розенталем и другими философами сознания и языка. В ходе этой дискуссии, собственно, и возник термин «элиминативный материализм» (введен Дж. Корнменом [Cornman, 1968]). **Со временем Рорти пересмотрел свое отношение к физикалистским теориям тождества и отказался от элиминативизма** (как «неуклюжей» доктрины [Rorty, 1979, p. 119]). После «Философии и зеркала природы» к обсуждению **mind-body problem он уже не возвращался. Так вышло что «элиминативизм» у Рорти подвергся сам элиминативный материализм**, вкуче с традиционной «аналитической» проблематикой.

В 60-е гг. внимание многих философов-аналитиков (в их числе стоит упомянуть П. Стросона, Дж. Беннета, Б. Страуда) привлекает «трансцендентальная аргументация» – метод рационального доказательства (обоснования) возможности знания о существовании внешнего мира исходя из описания характеристик языка (концептуальной схемы) или научной теории. Не пропустил этот интересный сюжет и Рорти. В статье “**Verificationism and Transcendental Arguments**”, опубликованной в журнале “*Noûs*”, он переносит акцент с собственно трансцендентального аргумента на решение вопроса о выполнимости принципа верификации, без которого опровержение скептицизма, по расхожему мнению неопозитивистов, было бы невозможно. Сам принцип Рорти формулирует весьма своеобразно. Осмысленность понятия или утверждения, говорит он, с необходимостью предполагает, что у нас есть представление о примерах его применения, но мы можем не располагать знанием о том, существуют ли в реальности соответствующие объекты и сущности. Для выполнения верификационного принципа достаточно, таким образом, некоторого псевдосуществования, т. е. «простой *веры* в существование вещей» [Rorty, 2014, p. 262]. **Рорти подчеркивает, что этот верификационизм «делает осмысленность независимой от связи “слово–мир” (a word–world connection), а зависит от связи между видами лингвистического поведения»** [ibid., p. 265]. Понимание смысла приравнивается к знанию отношений внутри «языковой игры».

Цикл принстонских сочинений Рорти включает также статьи о П. Стросоне, У. Куайне, Х. Патнэме, Д. Деннете – представителях новой «аналитической метафизики». Современный концептуальный анализ чужд антиметафизического радикализма, свойственного логическим позитивистам, считает Рорти. Философия обыденного языка, начиная с Дж. Остина и Г. Райла, «дрейфует в сторону реализма» [ibid., p. 66]; нельзя не признать, что психофизическая проблема, поднятая философами сознания, имеет глубокие корни в истории европейской метафизики. Отчасти полемизируя с Бланшардом, Рорти в статье “**Do Analysts and Metaphysicians Disagree?**” говорит о некорректности противопоставления аналитических философов метафизикам. Оба типа мыслителей, по его мнению, разрабатывают одни и те же проблемы (провести четкий водораздел между «первопорядковым» метафизическим дискурсом и «второпорядковым» аналитическим невозможно), разница только в том, что метафизики ищут «истину бытия», а философы-аналитики – новые, более точные и продуктивные «способы рассуждения», описания реальности (ways of saying things). Интерес к языку вполне естественен и законен, ведь мы не располагаем «прямым» (нелингвистическим) доступом к миру [ibid., p. 138, 204–205].

В 1967 г. выходит сборник «Лингвистический поворот» – одна из первых антологий аналитической философии, в которой это направление было представлено «как целостный, единый проект» [Рокмор, 2014, с. 72]³. Предисловие к сборнику, написан-

³ Годом ранее Амели Рорти выпускает свою антологию “*Pragmatic Philosophy*” (N. Y.: Anchor Books, 1966).

ное Рорти, содержит весьма скрупулезный анализ основных результатов, тенденций развития и перспектив лингвистической философии в XX в. В статье, работа над которой заняла больше года, Рорти «демонстрирует повышенную чувствительность к историческому контексту “философских проблем” и скептическое отношение к идее универсального “философского метода”, а также проявляет симпатию к классическому американскому прагматизму и подчеркнутую заинтересованность в обсуждении метафилософских вопросов» [Malachowski, 2009, p. 109]. Начинает же он с *исторической*, почти гегельянской картины развития философской мысли.

По мнению Рорти, история западной философии, в особенности последних трех-четырёх столетий, представляет собой поток, равномерно-поступательное течение которого время от времени прерывается «методологическими восстаниями» – революционными попытками замещения ненадежного и случайного «мнения» (*doxa*) беспредпосылочно-достоверным «знанием» (*episteme*). Фактически ни одна из этих попыток успехом не увенчалась, констатирует Рорти. Беспредпосылочность – миф. «Проблема заключается в том, что очень трудно решить, каким философским методом пользоваться, не имея предварительного ответа на вопрос о предмете философии и природе интеллектуального знания. Наш метод зависит от метафизических и эпистемологических установок, которые мы заранее принимаем» [Rorty, 1967, p. 1]. Само представление методолога-революционера об *episteme*, отличном от *doxa*, «является, в конечном счете, вопросом мнения» [ibid., p. 2]. **Ищется в философии знание, но находится только мнение.**

Научно-академическая и исследовательская работа Рорти в 60–70-е гг. не ограничивается обсуждением проблем, поднятых лингвистическими философами, а также их предшественниками логическими позитивистами и прагматистами. Интересуется он и континентальной мыслью – феноменологией, герменевтикой, экзистенциализмом; в начале 70-х переписывается с Ю. Хабермасом, читает М. Хайдеггера, Г. Маркузе и Ж. Деррида. «Деррида произвел на меня сильное впечатление, – признается Рорти в письме Яну Хакингу. – Думаю, это настоящий философ, заслуживающий серьезного отношения, а вовсе не интеллектуальный мошенник, каким его порой выставляют»⁴. Рорти убежден, что «стагнирующая» американская философия нуждается в «ревитализации», в новых идеях, которые она могла бы почерпнуть в Европе⁵. В 1977 г. он посещает с лекциями Германию и Югославию, чуть позже – Чехословакию, где выступает в поддержку правозащитников и встречается с диссидентом Л. Гейданеком, одним из подписантов антиправительственной «Хартии 77» [Day, 1999, p. 101].

Биограф Рорти приводит любопытный отрывок из его рабочих заметок, относящихся к этому времени (возможно, набросок к восьмой главе монографии «Философия и зеркало природы»). Там говорится о двух способах философствования – *научно-дисциплинарном* и *литературно-поэтическом*. Одни мыслители оперируют аргументами, другие – символами. «Существуют философы, такие как Куайн, Селларс, Гёдель или Геттиер, которые делают нечто такое, что может быть проверено и повторено. Они добиваются объективных результатов... Но есть и философы, которые работают с символами и изобретают словари, придумывают новые языковые игры... Первые ассоциируются с научной дисциплинарностью и идеалом объективного знания, вторые – с литературной культурой» [цит. по: Gross, 2008, p. 194]. **Какое-то время** Рорти, как можно судить по его публикациям и переписке, периодически колебался между этими двумя философскими установками, постепенно, впрочем, склоняясь к «литературной» модели – к тому, что четверть века спустя он назовет *текстуализмом*⁶. После выступления в декабре 1972 г. на заседании Восточного отделения

⁴ R. Rorty to I. Hacking, November 29, 1976. Цит. по: [Gross, 2008, p. 195].

⁵ См.: R. Rorty to J. Greenbaum, June 10, 1977 [Gross, 2008, p. 219].

⁶ О противостоянии ортодоксально настроенных аналитиков и так называемых «плюралистов», расколовшем коллектив философского факультета, Рорти упоминает в письме президенту Принстонского университета Р. Гохину: «С одной стороны, мы имеем философов жесткого склада ума (*tough-minded*), сугубых специалистов в избранной ими предметной области, таких как Г. Харман,

Американской философской ассоциации⁷ с резонансным докладом, в котором он заявил о приверженности идеям прагматизма Дьюи («натурализированной версии гегелевского историцизма») и подверг критике «декартово-кантовскую эпистемологическую традицию» [см.: Rorty, 1972], Рорти все больше и больше дистанцируется от коллег-аналитиков – с ними его связывают лишь общий предмет и профессиональные обязательства, но не общие интересы. «Наша профессура, – сетует он в письме М. Фреде, – слишком снобистски настроена и озабочена только тем, чтобы не отстать от времени, быть в курсе происходящего, держаться “на переднем краю” и т. п. Печальный пример того, как профессиональные добродетели оборачиваются пороками... Меня немного пугает, что факультет сделался кузницей докторов философии, круг профессионального чтения которых строго определен и ограничен литературой последних трех-четырёх лет»⁸.

После выхода в свет «Философии и зеркала природы» (1979) в карьере Рорти намечился перелом. Книга, которая писалась в расчете на скандальный успех⁹, была встречена негативно, если не сказать враждебно, представителями академического истеблишмента¹⁰. Вал разгромных рецензий прокатился по философским журналам; за Рорти прочно закрепилась репутация дисциплинарного провокатора и «рenegата» [см.: Festenstein, Thompson, 2001, p. 1]. Этому в немалой степени способствовала и его деятельность в АРА, Восточное отделение которой он возглавлял в 1979–1980 гг.¹¹

В 1982 г. Рорти решает покинуть Принстон и переходит на кафедру гуманитаристики Виргинского университета. То, что его друзья и коллеги по философскому факультету расценили как профессиональный «дауншифтинг», сам Рорти рассматривал как счастливую возможность «порвать с ремеслом философа» и стать «кем-то вроде “интеллектуала широкого профиля” (all-around intellectual), сочинителя и толкователя текстов (man of letters)»¹². Тогда же, в 1982 г., выходит вторая книга Рорти, в название которой уже вынесено слово «прагматизм» – «Consequences of Pragmatism». Предисловие к ней содержит пространное рассуждение автора о грядущей «постфилософской культуре», кризисе фундаментализма и якобы обозначившейся во второй половине XX в. тенденции «прагматизации» гуманитарного и научного знания. Философия логического и лингвистического анализа, изначально враждебная прагматизму (достаточно вспомнить полемику Рассела с Дьюи), по мнению Рорти, достигает своей кульминации в доктринах позднего Витгенштейна, Куайна и Селларса, где она «как бы трансцендирует и отрицает себя» [Rorty, 1982, p. xviii]. «...В конце диалектического пути, по которому двигалась аналитическая философия, ее поджидали прагматисты – Дьюи и Джеймс» [ibid.].

П. Бенацераф, Р. Грэнди, Д. Льюис, Х. Филд, – они закрывают глаза на все, что считается философски неактуальным и выходит за рамки “мейнстрима”. С другой стороны, мы имеем философов мягкого склада (tender-minded) с более широкими и разнонаправленными интеллектуальными интересами, – в их числе В. Кауфман, Дж. Смит, Г. Властос и ваш покорный слуга, – которые ратуют за соблюдение определенного “баланса” на факультете, что является эвфемизмом, подразумевающим: “меньше логиков и философов языка”... Представители этих двух группировок не склонны к поиску компромисса друг с другом» (R. Rorty to R. F. Goheen, October 22, 1971. Цит. по: [Gross, 2008, p. 174–175]).

⁷ American Philosophical Association (APA) – профессиональное объединение философов США. Имеет три региональных отделения: Восточное, Центральное и Тихоокеанское. Основано в 1902 г.

⁸ R. Rorty to M. Frede, October 20, 1974. Цит. по: [Gross, 2008, p. 196–197].

⁹ Так утверждала, во всяком случае, А. Рорти [см.: Gross, 2008, p. 216].

¹⁰ По мнению Ричарда Бернштейна, столь болезненная реакция в среде профессиональных философов объясняется тем, что Рорти использовал в своей книге «хорошо разработанную аналитическую аргументацию для деконструкции самой аналитической философии» [Bernstein, 2011, p. 113]. На рукопись «Зеркала» в издательство Принстонского университета поступило два диаметрально противоположных отзыва – хвалебный и резко критический. Автор второго указывал, что монография слишком «техническая». Редактору пришлось искать третьего рецензента. Этим tertius interveniens, решившим судьбу книги, оказался Р. Бернштейн, одноклассник Рорти по Йелю.

¹¹ Сочувствуя «плюралистам», Рорти принял ряд административных мер, позволивших увеличить представительство неаналитических философов в комитетах и на сессиях АРА [Gross, 2008, p. 221–222].

¹² R. Rorty to G. Freund, March 22, 1982. Цит. по: [Gross, 2008, p. 233].

В 1990–2000-е гг. Рорти позиционировал себя как «постфилософского прагматиста» [Rorty, 1999, p. 112], «неософиста» [Rorty, 2007, p. 77], «метафизического квиетиста» [Rorty, 1998a, p. 29], «номиналиста» [Rorty, 2003, p. 22–23], «дьюианца» [Rorty, 1993, p. 47], «постмодернистского буржуазного либерала» [Rorty, 1991, p. 198] и «сентиментального патриота» [Rorty, 1999, p. 17]. В центре его внимания оказались фигуры Дьюи (Пирс и Джеймс отошли на второй план) и Хайдеггера (о котором он даже пробовал писать книгу), а также Ницше, Фуко, Деррида и других «маргинальных» для американской философии конца XX в. мыслителей. Он выступал с публичными лекциями и в СМИ, обсуждая проблемы социальной политики, образования и религии. К философскому «ремеслу» – преподаванию философии будущим профессиональным философам – Рорти (с 1998 г. профессор сравнительной литературы Стэнфордского университета) больше не возвращался, предпочитая этому занятию более приятное времяпрепровождение «в разъездах по живописным уголкам мира, с одной междисциплинарной конференции на другую» [Rorty, 1998b, p. 85].

Е. Логинов обращает внимание на то обстоятельство, что большая часть текстов, вошедших в сборник «Следствия прагматизма», писалась Рорти в 70-е гг., следовательно, до публикации «Философии и зеркала природы». Например, доклад «Преодоление традиции: Хайдеггер и Дьюи» был зачитан им на хайдеггероведческой конференции в 1974 г. «Уже поэтому, – считает Логинов, – неверно представление о том, что до 1979 г. Рорти работал исключительно в аналитическом жанре» [Логинов, 2016, с. 195].

С таким выводом можно согласиться лишь отчасти. Безусловно, философские темы, носившие, по выражению Логинова, «подрывной характер по отношению к аналитическому проекту», занимали Рорти и в 60–70-е гг. Об этом как нельзя лучше свидетельствует его переписка и архивные материалы¹³. Однако ни данное (само по себе справедливое) замечание, ни прочие доводы, приводимые Логиновым («социологический аргумент» и «аргумент от самоописания»), не опровергают общепринятого деления творчества Рорти на два периода: ранний (аналитический) и зрелый (постаналитический или прагматистский). Водоразделом служит 1972 год – публикация статьи “The World Well Lost”, а не 1979/1982 гг. В пользу этого мнения высказываются, в частности, Х. Патнэм [Putnam, 2009, p. 231] и Ю. Хабермас [Habermas, 2008, p. 4]. Бесплезно отрицать, что до 1972 г. Рорти работал почти исключительно в «аналитическом жанре» (изданный уже после его смерти пятый том «Философских сочинений» – “Mind, Language and Metaphilosophy” – убедительное тому подтверждение). Кстати, Н. Гросс выделяет фактически три (а не два) этапа в творческой эволюции Рорти: *ранний* метафизический, *средний* аналитический и *поздний* прагматистский [Gross, 2008, p. 308]. Сложно, однако, считать «этапом творчества» философа период его ученичества, службы в армии и преподавания в колледже (1946–1961 гг.), в течение которого Рорти не опубликовал ни одной серьезной работы.

Социологический аргумент Гросса, к которому присоединяется Логинов, сводится к предположению, что относительно кратковременное, хотя и оставившее заметный след в философии США увлечение Рорти аналитизмом обусловлено исключительно конъюнктурой: «...нужно было следовать моде, чтобы не вступать в противоречие с коллективом кафедры» [Логинов, 2016, с. 194]. Пусть так. Сам Рорти вполне откровенен: «...[в начале 60-х гг.] я мечтал во всем походить на своих университетских коллег», стараясь «заслужить их уважение и признание» [Rorty, 2010, p. 15, 11]. Для молодого философа, не лишённого профессиональных амбиций, желание быть частью «мейнстрима» вполне объяснимо и даже закономерно. Подавляющее

¹³ Если учесть, что названные темы (а именно, теория тождества, запрет на индивидуальный язык, лингвистический поворот и др.) входили когда-то в шорт-лист наиболее обсуждаемых в англоязычном университетском сообществе философских проблем, можно с уверенностью утверждать, что к «подрыву аналитического проекта» оказалось причастно абсолютное большинство профессиональных философов-аналитиков. См.: [Джохадзе, 2016].

количество докторов философии в США, включая выпускников неаналитических институций вроде Редлендса или Йеля, решают «стать аналитиками» исходя из карьерных соображений. Это не делает их *менее* аналитическими или профессиональными философами, как раз наоборот.

По мнению Логинова, попытки исследователей неопрагматизма представить зрелого Рорти «разочарованным аналитиком» лишены оснований: Рорти не мог *разочароваться* в аналитической философии, поскольку никогда не был *очарован* ею. Целью настоящей статьи было показать, что как раз это последнее утверждение бесосновательно. В сочинениях Рорти и в материалах его архива, доступных теперь благодаря книге Н. Гросса и публикациям К. Коормана [Coorman, 2009; Coorman, 2011; Coorman, 2013], достаточно свидетельств, которые не оставляют сомнений на данный счет. «Лингвистическая философия, – писал Рорти в середине 60-х гг., – добилась впечатляющих успехов в критике целой интеллектуальной традиции, ведущей от Парменида через Декарта и Юма к Брэдли и Уайтхеду. ...Результаты, полученные за последние 30 лет, ставят философию языка в один ряд с величайшими эпохами в истории мысли» [Rorty, 1967, p. 33]. Четверть века спустя в послесловии к очередному изданию антологии «Лингвистический поворот» Рорти признавался, что «с сожалением и стыдом» перечитывает эти строки. «В тогдашних своих рассуждениях я усматриваю желание 33-летнего философа убедить самого себя в том, что ему посчастливилось родиться в нужное время, что дисциплинарная матрица, в которой он оказался – та разновидность философии, которая преподавалась в 60-е гг. почти повсеместно в англоязычных университетах, – представляет собой нечто большее, чем очередное академическое поветрие, очередная школьная буря в стакане воды... Философские контрверзы, которые я с полной серьезностью обсуждал в 1965 г., уже через десять лет стали казаться достаточно эксцентричными. Ныне они выглядят совершенным анахронизмом» [Rorty, 1992, p. 371].

«Гипотеза разочарованности», при всей ее спорности и открытости (многие, как Логинов, К. Уэст [West, 1989, p. 194–198] или Дж. Ричардсон [Richardson, 2014, p. 165–187], полагают, что Рорти исповедовал прагматизм всегда и только какое-то время маскировался под аналитика), хороша в одном существенном отношении: она подтверждается самим Рорти.

Список литературы

- Джохадзе, 2016 – *Джохадзе И.* Аналитическая философия сегодня: кризис идентичности // Логос. 2016. Т. 26. № 5. С. 1–18.
- Логинов, 2016 – *Логинов Е.* Прагматизм и неопрагматизм: реконструкция учения Дж. Дьюи у Р. Рорти // Вопр. философии. 2016. № 2. С. 192–203.
- Рокмор, 2014 – *Рокмор Т.* Заметки об истории философии в ее отношении к «духу времени» (Zeitgeist) / Пер. с англ. Н. Мотрошиловой // История философии: вызовы XXI века / Отв. ред. Н. Мотрошилова. М.: Канон+, 2014. С. 64–79.
- Bernstein, 2011 – *Bernstein R.* Rorty the Gadfly // International Journal of Cultural Research. 2011. № 1 (2). P. 113–114.
- Blanshard, 1945 – *Blanshard B.* Climate of Opinion // Philosophy and American Education: Its Tasks and Opportunities / Ed. by B. Blanshard. N. Y.: Harper and Brothers Publishers, 1945. P. 3–42.
- Carnap, 1963 – *Carnap R.* Intellectual Autobiography // The Philosophy of Rudolf Carnap / Ed. by P.A. Schilpp. La Salle: Open Court, 1963. P. 1–84.
- Cornman, 1968 – *Cornman J.* On the Elimination of ‘Sensations’ and Sensations // Review of Metaphysics. 1968. Vol. 22. № 1. P. 15–35.
- Day, 1999 – *Day B.* The Velvet Philosophers. L.: Claridge Press, 1999. 352 p.
- Festenstein, Thompson (eds.), 2001 – *Richard Rorty: Critical Dialogues* / Ed. by M. Festenstein, S. Thompson. Cambridge: Polity Press, 2001. 241 p.
- Gross, 2008 – *Gross N.* Richard Rorty: The Making of an American Philosopher. Chicago: University of Chicago Press, 2008. 390 p.

- Habermas, 2008 – *Habermas J.* In Memory of Richard Rorty // *New Literary History*. 2008. Vol. 39. № 1. P. 3–12.
- Koopman, 2009 – *Koopman C.* Pragmatism as Transition. Historicity and Hope in James, Dewey, and Rorty. N. Y.: Columbia University Press, 2009. 288 p.
- Koopman, 2011 – *Koopman C.* Rorty's Linguistic Turn: Why (More Than) Language Matters to Philosophy // *Contemporary Pragmatism*. 2011. Vol. 8. № 1. P. 61–84.
- Koopman, 2013 – *Koopman C.* Challenging Philosophy: Rorty's Positive Conception of Philosophy as Cultural Criticism // *Richard Rorty: From Pragmatist Philosophy to Cultural Politics* / Ed. by A. Gröschner, C. Koopman, M. Sandbothe. L.: Bloomsbury, 2013. P. 75–106.
- Malachowski, 2009 – *Malachowski A.* Rorty // *12 Modern Philosophers* / Ed. by C. Belshaw, G. Kemp. Malden: Blackwell, 2009. P. 94–114.
- Mendieta (ed.), 2006 – *Take Care of Freedom and Truth Will Take Care of Itself: Interviews with Richard Rorty* / Ed. by E. Mendieta. Stanford: Stanford University Press, 2006. 253 p.
- Putnam, 2009 – *Putnam H.* Richard Rorty // *Proceedings of the American Philosophical Society*. 2009. Vol. 153. № 2. P. 230–232.
- Rauschenbusch (ed.), 2007 – *Christianity and the Social Crisis of the 21st Century: The Classic That Woke Up the Church* / Ed. by P. Rauschenbusch. N. Y.: Harper One, 2007. 402 p.
- Richardson, 2014 – *Richardson J.* Pragmatism and American Experience. Cambridge: Cambridge University Press, 2014. 272 p.
- Rorty, 1956 – *Rorty R.* The Concept of Potentiality. Ph.D. Dissertation. Department of Philosophy, Yale University, 1956. 600 p.
- Rorty, 1967 – *Rorty R.* Metaphilosophical Difficulties of Linguistic Philosophy // *The Linguistic Turn: Essays in Philosophical Method* / Ed. by R. Rorty. Chicago: University of Chicago Press, 1967. P. 1–39.
- Rorty, 1972 – *Rorty R.* The World Well Lost // *Journal of Philosophy*. 1972. Vol. 69. № 19. P. 649–665.
- Rorty, 1979 – *Rorty R.* Philosophy and the Mirror of Nature. Princeton: Princeton University Press, 1979. 401 p.
- Rorty, 1982 – *Rorty R.* Consequences of Pragmatism. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1982. 237 p.
- Rorty, 1991 – *Rorty R.* Objectivity, Relativism, and Truth. Cambridge: Cambridge University Press, 1991. 226 p.
- Rorty, 1992 – *Rorty R.* Twenty-Five Years After // *The Linguistic Turn: Essays in Philosophical Method*. Chicago: University of Chicago Press, 1992. P. 371–374.
- Rorty, 1993 – *Rorty R.* Trotsky and Wild Orchids // *Wild Orchids and Trotsky: Messages From American Universities* / Ed. by M. Edmundson. N. Y.: Penguin Books, 1993. P. 29–50.
- Rorty, 1998a – *Rorty R.* Truth and Progress. Cambridge: Cambridge University Press, 1998. 355 p.
- Rorty, 1998b – *Rorty R.* Achieving Our Country: Leftist Thought in Twentieth-Century America. Cambridge; L.: Harvard University Press, 1998. 159 p.
- Rorty, 1999 – *Rorty R.* Philosophy and Social Hope. Harmondsworth: Penguin Books, 1999. 288 p.
- Rorty, 2003 – *Rorty R.* Being That Can Be Understood Is Language // *Gadamer's Repercussions: Reconsidering Philosophical Hermeneutics* / Ed. by B. Krajewski. Berkeley: University of California Press, 2003. P. 21–29.
- Rorty, 2007 – *Rorty R.* Philosophy as Cultural Politics. Cambridge: Cambridge University Press, 2007. 206 p.
- Rorty, 2009 – *Rorty R.* The Philosopher as Expert // *Rorty R. Philosophy and the Mirror of Nature*. Thirtieth-Anniversary Edition. Princeton: Princeton University Press, 2009. P. 395–421.
- Rorty, 2010 – *Rorty R.* Intellectual Autobiography // *The Philosophy of Richard Rorty* / Ed. by R.E. Auxier, L.E. Hahn. Chicago; La Salle: Open Court, 2010. P. 1–24.
- Rorty, 2014 – *Rorty R.* Mind, Language and Metaphilosophy: Early Philosophical Papers / Ed. by S. Leach, J. Tartaglia. Cambridge: Cambridge University Press, 2014. 318 p.
- West, 1989 – *West C.* The American Evasion of Philosophy: A Genealogy of Pragmatism. Madison: University of Wisconsin Press, 1989. 279 p.

Has Richard Rorty Ever Been an Analytic Philosopher?

Igor D. Dzhokhadze

Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences. Goncharnaya Str. 12/1, Moscow 109240, Russian Federation; e-mail: joe99@mail.ru

It has become a commonplace to distinguish between analytical and pragmatist phases in Richard Rorty's philosophical career. Nevertheless, not all historians of American philosophy or Rorty's colleagues agree with this conventional periodization. It is suggested that in the 1960–70s Rorty only disguised himself as analytical philosopher, actually being a pragmatist. This view is held in United States by N. Gross, J. Richardson and C. West, and in Russia by E. Loginov. The purpose of this article is to refute the “sociological argument” put forward by Gross and those scholars who question the “polycentricity” of Rorty's philosophy.

Keywords: Richard Rorty, pragmatism, analytical philosophy

References

- Bernstein R. Rorty the Gadfly, *International Journal of Cultural Research*, 2011, no. 1(2), pp. 113–114.
- Blanshard B. Climate of Opinion, in: *Philosophy and American Education: Its Tasks and Opportunities*, ed. by B. Blanshard. N.Y.: Harper and Brothers Publishers, 1945, pp. 3–42.
- Carnap R. Intellectual Autobiography, in: *The Philosophy of Rudolf Carnap*, ed. by P.A. Schilpp. La Salle: Open Court, 1963, pp. 1–84.
- Cornman J. On the Elimination of ‘Sensations’ and Sensations, *Review of Metaphysics*, 1968, vol. 22, no. 1, pp. 15–35.
- Day B. *The Velvet Philosophers*. London: Claridge Press, 1999. 352 p.
- Dzhokhadze I. Analiticheskaya filosofiya segodnya: krizis identichnosti [Analytic Philosophy Today: The Identity Crisis], *Logos*, 2016, vol. 26, no. 5, pp. 1–18. (In Russian)
- Festenstein M. & Thompson, S. (eds.) *Richard Rorty: Critical Dialogues*. Cambridge: Polity Press, 2001. 241 p.
- Gross N. *Richard Rorty: The Making of an American Philosopher*. Chicago: University of Chicago Press, 2008. 390 p.
- Habermas J. In Memory of Richard Rorty, *New Literary History*, 2008, vol. 39, no. 1, pp. 3–12.
- Koopman C. *Pragmatism as Transition. Historicity and Hope in James, Dewey, and Rorty*. New York: Columbia University Press, 2009. 288 p.
- Koopman C. Rorty's Linguistic Turn: Why (More Than) Language Matters to Philosophy, *Contemporary Pragmatism*, 2011, vol. 8, no. 1, pp. 61–84.
- Koopman C. Challenging Philosophy: Rorty's Positive Conception of Philosophy as Cultural Criticism, in: *Richard Rorty: From Pragmatist Philosophy to Cultural Politics*, ed. by A. Gröschner, C. Koopman & M. Sandbothe. London: Bloomsbury, 2013, pp. 75–106.
- Loginov E. Pragmatizm i neopragmatizm: rekonstruktsiya ucheniya Dzh. D'yui u R. Rorti [Pragmatism and Neo-Pragmatism: R. Rorty's Reconstruction of John Dewey's Philosophy], *Voprosy Filosofii*, 2016, vol. 2, pp. 192–203. (In Russian)
- Malachowski A. Rorty, in: *12 Modern Philosophers*, ed. by C. Belshaw & G. Kemp. Malden: Blackwell, 2009, pp. 94–114.
- Mendieta E. (ed.) *Take Care of Freedom and Truth Will Take Care of Itself: Interviews with Richard Rorty*. Stanford: Stanford University Press, 2006. 253 p.
- Putnam H. Richard Rorty, *Proceedings of the American Philosophical Society*, 2009, vol. 153, no. 2, pp. 230–232.
- Rauschenbusch P. (ed.) *Christianity and the Social Crisis of the 21st Century: The Classic That Woke Up the Church*. New York: Harper One, 2007. 402 p.
- Richardson J. *Pragmatism and American Experience*. Cambridge: Cambridge University Press, 2014. 272 p.
- Rockmore T. Zametki ob istorii filosofii v ee otnoshenii k “dukhu vremeni” (Zeitgeist) [Notes on the History of Philosophy in Its Relation to the “Spirit of the Times” (Zeitgeist)], trans. by N. Motroshilova, in: *Istoriya filosofii: vyzovy XXI veka* [History of Philosophy: Challenges of the 21st Century], ed. by N. Motroshilova. Moscow: Kanon+, 2014, pp. 64–79. (In Russian)

- Rorty R. *The Concept of Potentiality. Ph.D. Dissertation.* Department of Philosophy, Yale University, 1956. 600 p.
- Rorty R. Metaphilosophical Difficulties of Linguistic Philosophy, in: *The Linguistic Turn: Essays in Philosophical Method*, ed. by R. Rorty. Chicago: University of Chicago Press, 1967, pp. 1–39.
- Rorty R. The World Well Lost, *Journal of Philosophy*, 1972, vol. 69, no. 19, pp. 649–665.
- Rorty R. *Philosophy and the Mirror of Nature.* Princeton: Princeton University Press, 1979. 401 p.
- Rorty R. *Consequences of Pragmatism.* Minneapolis: University of Minnesota Press, 1982. 237 p.
- Rorty R. *Objectivity, Relativism, and Truth.* Cambridge: Cambridge University Press, 1991. 226 p.
- Rorty R. Twenty-Five Years After, in: *The Linguistic Turn: Essays in Philosophical Method.* Chicago: University of Chicago Press, 1992, pp. 371–374.
- Rorty R. Trotsky and Wild Orchids, in: *Wild Orchids and Trotsky: Messages From American Universities*, ed. by M. Edmundson. N.Y.: Penguin Books, 1993, pp. 29–50.
- Rorty R. *Truth and Progress.* Cambridge: Cambridge University Press, 1998. 355 p.
- Rorty R. *Achieving Our Country: Leftist Thought in Twentieth-Century America.* Cambridge; London: Harvard University Press, 1998. 159 p.
- Rorty R. *Philosophy and Social Hope.* Harmondsworth: Penguin Books, 1999. 288 p.
- Rorty R. Being That Can Be Understood Is Language, in: *Gadamer's Repercussions: Reconsidering Philosophical Hermeneutics*, ed. by B. Krajewski. Berkeley: University of California Press, 2003, pp. 21–29.
- Rorty R. *Philosophy as Cultural Politics.* Cambridge: Cambridge University Press, 2007. 206 p.
- Rorty R. The Philosopher as Expert, in: R. Rorty. *Philosophy and the Mirror of Nature. Thirtieth-Anniversary Edition.* Princeton: Princeton University Press, 2009, pp. 395–421.
- Rorty R. Intellectual Autobiography, in: *The Philosophy of Richard Rorty*, ed. by R.E. Auxier & L.E. Hahn. Chicago; La Salle: Open Court, 2010, pp. 1–24.
- Rorty R. *Mind, Language and Metaphilosophy: Early Philosophical Papers*, ed. by S. Leach & J. Tartaglia. Cambridge: Cambridge University Press, 2014. 318 p.
- West C. *The American Evasion of Philosophy: A Genealogy of Pragmatism.* Madison: University of Wisconsin Press, 1989. 279 p.

МИРОВАЯ ФИЛОСОФСКАЯ МЫСЛЬ: ПРОШЛОЕ И НАСТОЯЩЕЕ

Nadia Maftouni

Images of Imagination for Iranian Philosophers

Nadia Maftouni – PhD in Transcendent Philosophy. University of Tehran, Faculty of Theology and Islamic Studies. Post code: 15766-4411, Motahari Ave., Mofateh Ave., Tehran, Iran; email: nadia.maftouni@ut.ac.ir

This essay tries to provide an account of imagination, having an underlying position in various issues such as those of philosophy of art. Although philosophers like Farabi, Avicenna and Suhrawardi show some features of Aristotle's theory of imagination, they have expanded it thus new phases are added to it. Farabi conceptualizes imagination with three principal activities: storing sensory forms, composing and decomposing sensory forms, and imagery. Avicenna defines what Farabi calls the faculty of imagination as imagination, estimative and memory faculties. Suhrawardi criticizes Avicenna's theory and offers an internal explanation as well as an external one. He reckons imaginary perception as a kind of illuminated intuitive knowledge implying observation of suspended forms, positing upon which a stage of the universe out of mind.

Keywords: imagination, artistic creativity, Aristotle, Farabi, Avicenna, Suhrawardi

Having a special place in Muslim scientists' epistemic system, imagination theory plays a significant role in philosophy of art issues like what is art, art functions and artistic creativity. Any ambiguity in what imagination is results in various sophisms and destroys its role from efficiency. Here we study the problem of what is imagination with comparative historical approaches of Aristotle (322–384 BC), Farabi (339–258), Avicenna (373–428) and Suhrawardi (549–587). Aristotle in terms of influencing next philosophers, Farabi in terms of innovative theories about various roles of imagination and creativity of imagination, and Avicenna in terms of expansion in concept of imaginary faculties, and Suhrawardi as the founder of illuminated imagination theory are important for the purpose of this study.

We study what imagination is with both direct and indirect approaches. Direct approach means cases study that there is an explicit expression in the definition of imagination. Indirect approach means we don't have to seek a stipulated expression. But while a philosopher doesn't provide a definition for imagination, we should obtain this from his other views about imagination. Some instances of indirect approach are searchable perceptive kinds including sensory, imaginary, illusory and rational perceptions and also soul perceptual faculties such as *hasasah*, *motekhayelah*, *nateqah*, or in other words perceptive external faculties, perceptive esoteric faculties and rational faculties.

Aristotle

Most of Aristotle's imagination theories are in the book of *De Anima* [Aristotle, 1995, 427a18-429a4]. To know the nature of imagination, Aristotle first explains negatively what does not include in it and then says positively what it can include. He emphasizes on the difference of imagination with thinking, judgement, opinion, belief, conviction, reason, perceiving, knowledge and intelligence. He thinks that imagination is different from thinking and judgement. Although imagination can't be created without perceiving, judgement is not found without imagination. Therefore the difference between thinking and judgement is obvious. Because imagination is in our control when we want and we can imagine a picture [ibid., 427b14-19].

The idea that imagination under human power and desire do not merely mean being devoid of imagination because thinking is arbitrary too. Therefore, thinking is bound to logical criteria that we can obtain by following them whereas imagination is not bound to logical criteria and barriers. The other point is that imagination can rely on practical wisdom due to its characteristics, under human power and desire. Because the affairs belonging to practical wisdom are under human power and free will, whatever belonging to practical wisdom is worthy to be judged. We have dealt in detail this issue in problems of imagination topics.

Aristotle differs between imagination and opinion. His argument is that we are not free in forming opinions and cannot avoid error or correct alternation.

In addition, when we think that something is horrible or threatening, immediately interests and emotions are produced inside our body as well as for something reliable. But when we just imagine, we won't have those regrets and are like those who are watching a nice or horrible scene painting [ibid., 427b20-24].

Besides, opinion goes together with belief. Because without belief in what we have opinion power, we cannot have opinion whereas most animals have imagination not belief. Moreover each opinion is with belief, each belief is with conviction and each conviction is with reason. But some animals have imagination without reason [ibid., 428a18-23].

Aristotle separates imagination from perceiving by the reasoning that the perceiving is potential or actual. For example, visual potential and act of seeing and imagination occur in both absences as in dreams. The second reasoning is that perceiving is always available unlike the imagination. The third cause is that if the actual imagination and perceiving were the same, all animals should have imagination. But it is not so. For example, there is no imagination in ants, bees and worms. The fourth cause is that perceiving is always true unlike imaginations. The fifth cause, when our sensory feelings pay attention to the objects carefully, we don't say that we imagine this object is for example a human. But when our sense perception is vague about that object, we say that sentence that maybe it is true or not. The sixth and the last Aristotelian cause is that visual imagination appears even while our eyes remain closed [ibid., 428a5-16]. He separates imagination from the affairs which are always impressive like knowledge or intelligence, because imagination can be an error [ibid., 428a17-18].

Studying the differentiation of imagination from perceiving and opinion, Aristotle shows that imagination cannot be opinion in addition to perceiving, or opinion resulted from perceiving or combination of both. This is impossible, both due the things we have mentioned and the causes that objective opinion cannot differ from objective perception [ibid., 428a24-29].

Aristotle describes what imagination *is not*. But what *is* the imagination? He reckons imagination as a movement that cannot be created without perception. It means that it will occur just in sensitive creatures and in to objects belonging to them. And since movement can be produced from actual perception and has a similar characteristic to the perception itself, then this movement cannot be separated from the perception or in the creature without perception. Therefore, a person having imagination is the agent of many things and receptive to them [ibid., 428b11-17].

The characteristic of imagination is that it is similar to perception except that perception has to do material objects and imagination does not have one [ibid., 432a9].

Aristotle concludes that if the imagination does not have other features except above mentioned ones, then it should be a movement that results an actual reaction from a perceptive origin [ibid., 429a1-2].

He mentions in appellation of imagination to a Greek name *phantasia* from *phaos*, because imagination belongs to the perceiving act and is the greatest sense for sense of sight that is impossible without light [ibid., 429a1-4].

A word of warning is in order. Farabi has not used the term *phantasia* and Avicenna has used *phantasia* and *bantasia* as meaning *sensus communis*.

Motekhayelah and *khiyal* are not considered as two faculties in Aristotle's works as we could see later in conceptualization of Muslim philosophers especially in Avicenna that formed under than the five senses. Therefore, *takhayol* and *khiyal* are used as synonyms in the literal translation as imagination.

Farabi

Unlike what we have understood about Aristotle, Farabi does not point out *what is imagination* as a problem. He does not follow its essential analysis or its conceptual analysis. In such situations as in planning, one can obtain what is imagination from his view by an indirect approach. Therefore, we will address his opinion about different perceptions, i. e., sensory perception, imaginary perception and intellectual perception and self intellective faculties including the faculties of sensation, *motekhayelah*, and rational.

Farabi conceptualizes intellective faculties from both theoretical wisdom and practical wisdom whereas sages after him paid attention to intellective faculties through theoretical wisdom like Avicenna and Suhrawardi.

Farabi does not consider any difference between imagination faculty and *motekhayelah*. He mentions one faculty doing both activities and often calls it *motekhayelah* faculty and some times imagination faculty [Farabi, 1992, p. 51–58].

Avicenna explains these distinctions. Basically we cannot see Avicenna's explanation about fifth inner senses as we found in Farabi's works.

Farabi does not express separately about nature of perception. But he points to the kinds of perceptions in his other discussions. For example, he expresses in his talking about the first lover and pleasure that he enjoys in it. Because of feeling or imagination or rational science [Farabi, 2003, p. 85; 1997, p. 71] and says in his analysis of psychical faculties that the science will be realized by rational, *motekhayelah* or sensory faculties [ibid., p. 156].

In his opinion, rational faculty is responsible for intellectual perception, *motekhayelah* faculty for imaginary perception and appearance senses for the sensory perception.

Avicenna completed this theory. He conceptualizes illusion as a kind of perception. We cannot see this term in Farabi's works. Farabi has defined illusion as an imagination for something that is not existent [Farabi, 1987, p. 162].

Farabi has not defined faculty in his discussions about self faculties. Avicenna believes that faculty means both doing origin and acceptance origin. Because the affairs out of self includes movement and perception and faculty about perception means acceptance of origin and stimulation means action from origin. There is no preference to refer faculty to one of these two cases and if one use the term of faculty for both perception and stimulation faculties, namely both acceptance and doing origins; it will be due to sharing of terminology [Avicenna, 1983, p. 7].

Farabi explains self faculties according to its existing order and expresses their activities [Farabi, 2004, p. 10; 2003, p. 151–155]. Among these faculties is sensitive faculty including touch, sight, auditory, taste and smell senses. There is a dominant sense over appearance sense that is the focus of all sensory perceptions, and senses act like its spies

and each is responsible for a special case from information and a special area of the body estate whereas the *motekhayelah* faculty does not have several servants and agents in the body and will act lonely [Farabi, 2003, p. 153–154].

Motekhayelah faculty preserves the tangible images that are stamped in the self and also it combines some images with others or divides an image to some parts and therefore creates a new image. After *motekhayelah* faculty, rational faculty will be created that the human can think by it.

Farabi has emphasized conceptualization of perception faculties from practical wisdom in various situations [Farabi, 2003, p. 152; 2004, p. 11; 1997, p. 33]. He knows rational faculty as a faculty that human can differ between beautiful and ugly ethics and acts through it and thinks that which action should be left or continued and in addition finds that beneficial and harmful and enjoyable and ornery, whereas *motekhayelah* can just perceive the beneficial and harmful and enjoyable and ornery, and sensitive can perceive just enjoyable and ornery [Farabi, 1997, p. 33].

One of the definitions obtained through collection of an object's definitions and works that is called compound particular. Therefore, regarding the activities of *motekhayelah* faculty, important thing is to reach what it is.

Farabi has defined three important activities for *motekhayelah*. First, it preserves sensory perceptions after cutting sensory relation. Second, it combines or decomposes them. These combinations and decompositions are various and *motekhayelah* faculty governs them desirably. Their results are sometimes relevant and sometimes irrelevant [Farabi, 2003, p. 154]. For example, it will combine bird wing with the horse body or invent a Pegasus. The third activity is imitation and illustration. Only *motekhayelah* faculty can illustrate through sensibles and intelligibles. Even *motekhayelah* can imitate the intelligibles in the ultimate perfection like the first principle and the non materials. Of course it is illustrated by the most complete and highest objects such as beautiful objects and in contrast, it imitate incomplete intelligibles by incomplete and posts and ugly sensibles.

Since Farabi does not analyze what imagination is, we focus on his other views like of human faculties, Utopia ranks, stage of universe and body members.

He begins description of this similarity with the stages of universe. Creatures are continued from the most completed one to the most incomplete one. The last stage is that the creature's doings are just for service and other things are not realized after him and never does actions as headship. The first creature that is superior never performs service and the middle creatures perform headship rather than their lower creatures to serve the first creature.

So there will be an order and relationship and cooperation and community among stage of universal and the stage of society are the same. The status of the first header is like God in the universal system. The same relation can be found in body members and also in self faculties [Farabi, 1991, p. 63–66]. This similarity means *motekhayelah* faculty is under the service of rational faculty and sensitive faculty is under the service of *motekhayelah* faculty. In terms of stage and headship and design, the rational faculty is the first and *motekhayelah* and sensation are next in status of headship.

Avicenna

What is imagination can be conceptualized from two positions in Avicenna's discussion: the first is where he explains kinds of perceptions and the second is where he divides self internal faculties.

Imagination theory has been ordered and developed consequent to perception theory and perception faculties. Avicenna first studied kinds and essences of perceptions in *al-Isharat va al-Tanbihat* and then analyzed internal perception faculties and rational soul [Avicenna, 1997, p. 308–404]. He studied internal and external perception faculties, rational soul and kinds of perceptions in *al-Shifa* and argued in detail about each internal and external senses [See: Avicenna, 1983, p. 33–171].

Avicenna has divided perceptions into four kinds: feeling, imagination, illusion and intellection in most of his works [Avicenna, 1983, p. 51–53; 1986, p. 344–346; 1995, p. 277–278; 1985, p. 102–103; 1984, p. 23; 1953, p. 30–33].

Until there is a relation between external senses and external object, sensory perception is resulted, if not, it is imagined and its idea is exemplified inside. Like Zayd who we saw him and then we imagined him while he is absent.

Perception of particular meanings and belonging to sensibles are called illusion. Like Zayd's kindness or hostility. Intellection is resulted when Zayd is imagined as a human, meaning that this meaning has been realized in others too.

Avicenna has tripartite divisions of perception and does not mention the illusion [Avicenna, 1997, p. 322–323]. In *Sharh al-Isharat*, Tusi has all four divisions and tells the reason why the Avicenna did not mention illusion that sensory and imaginary conceptions are created alone and illusory perception is not possible without participation of imagination and imagination makes it particular and individualized. Because illusion is the perception of intangible meanings like the qualities and relations specific to a material object [Tusi, 1997, p. 324].

After analyzing kinds of perceptions, Avicenna studied internal intellectual faculties. In his opinion, internal perception faculties include *sensus communis* or *bantasia*, imagination or illustrated, illusion, *mote khayelah* or thought. He discussed these faculties with examples which we will discuss later [Avicenna, 1997, p. 331–346].

We see rain drops in straight line and a point which is turning quickly as a circle; these apprehensions are through sense, not imagination or recollection. On the other hand, only the opposite idea will be stamped in the eye and the opposite idea of the rain drop or the point turning is a point not a straight line or circle. Therefore, the first painted idea will remain in one of human faculties and the current idea will join it and all sensory apprehensions will be gathered in that faculty. This faculty is called *sensus communis* or *bantasia*.

The second faculty is imagination that will remain all paradigm of sensibles after getting hide against external senses. Having these two faculties of *sensus communis* and imagination, human can rule about the color and taste. For example this black date is sweet and this yellow lemon is sour.

The third faculty is illusion that understood intangible detailed meaning in detailed tangibles like sheep that knows the intangible meaning of horror in the wolf and the lamb that knows the intangible meaning of kindness in his mother.

The fourth faculty is memory to remain detailed meanings. This faculty is except imagination which remains particular forms. One of the other human faculties can separate and combine the forms that sense would conceptualize and the particular meanings that illusion has them and also it can separate and combine between forms and meanings. If this faculty will be worked with wisdom is called thought and if with illusion, will be called *mote khayelah*.

Tusi has called this faculty representation because it occupies in perceptions. Avicenna has determined a position for each kind of these five faculties in brain.

Suhrawardi

Suhrawardi has regarded Avicenna theories in his other workings except *Hikmat al-Ishraq*. He uses these courses in order to prepare and arrange the teaching and attain illuminationist teachings.

This probability is canceled that Suhrawardi believed to peripatetic basics in some of this workings and then changes his opinions. Because it is clear that *Hikmat al-Ishraq* and some other books of Suhrawardi, including Avicenna views, have been written simultaneously and for example there are some references to *Hikmat al-Ishraq* in *al-Mashareh and al-Motarehat* [Suhrawardi, 2002c, p. 164, 179, 210, 213].

Moreover, he has mentioned the order of his books in the beginning of *Hikmat al-Ishraq* and said to his followers that: ‘Before this book and during writing it... I have written some books by peripatetic method..., like *al-Talvihah al-Lohie wa al-Arshie* including... The other book is *al-Lamahat*. Other than those two things I have written, including during childhood.’ [Suhrawardi, 2002a, p. 10].

Suhrawardi’s Avicennian Voice. Suhrawardi considers four human perceptions like Avicenna and has expressed the characteristics of any kind and compared them [Suhrawardi, 2002d, p. 407–410].

He expresses vision as a sensory perception that only can understand the external form of an object and its accidents like color, position, place, quantity, and figure. And if the object is not in front of the eye, eye cannot perceive it, whereas imagination can understand the absent objects of the ostensible senses.

Imagination, perceives simulacrum more abstract than sight and simulacrum in imagination faculty is steadier than sensible forms of vision.

Therefore Suhrawardi has compared vision and imagination in three states of power, separation and permanence and considered imagination on top. He considers illusion perception, including meanings regarding to sensibles, more powerful than vision and imagination. Yet illusion cannot separate meanings from the sensibles and all three kinds of sensory, imaginary and illusion perceptions are physical and cannot be separated from matter.

But intellectual perception will find essences as they are. Suhrawardi interprets that intellectual perception can be possessed in the spiritual realm in the blink of an eye. Distinction between human and animal is in this perception that is abstract and its principle is from the spiritual world. Therefore it can find spiritual substances. Its place is not in human body but he looks at body and invisible world. Intellect is called human rational soul, heart, spirit and psyche too.

Because perceptions of vision, imagination and illusion are physical, they can only capture material world and cannot attain anything in the intellect infinite universe and if they want to find some forms in the world intellect, they can only find in a Physical matter. Vision and even imagination and illusion are all worthless comparing intellectual faculties.

Inward Senses. Suhrawardi has considered five inward senses in his different books as Avicenna and repeated some of his examples and written symbolic treatises based on Avicenna [Suhrawardi, 2002b, p. 179–182; 2002e, p. 201–203, 111–112; 2002d, p. 352–355, 130–132, 29–31, 87–88, 227, 249, 278–279, 331]. In *Hayakel al-Noor*, there is no *motekhayelah* faculty that can be because of pen blunder or writers’ errors.

He has regarded to ten appearance and inner senses in his treatise, *A Day with a Group of Sufis*, and ten senses has been expressed in the form of symbol and exemplification in the treatises of *The Red Intellect*, *On the Reality of Love* and *The Shrill Cry of Simurgh*.

Suhrawardi finds internal perceptive faculties including common sense, imagination, estimative, occupied and memory and explains these faculties as negligence method not based on research method [Suhrawardi, nd., p. 179].

Suhrawardi expressions are much similar to Avicenna and it is not need to repeat that. It should only be mentioned that Avicenna has not mentioned to imitation and representation in *motekhayelah* faculty sentences, whereas Suhrawardi has regarded this activity as well as its separation and composition. He knows *motekhayelah* as a faculty always moving, both in sleep and wake. *Motekhayelah* represents both temperament status and intellect news [Suhrawardi, 2002d, p. 30]. This specification of *motekhayelah* has been regarded by Farabi too.

Suhrawardi’s Illuminist Views about Inward Senses. Suhrawardi will represent a different view from Sino attitude about faculties of imagination, *motekhayelah*, illusion and memory in *Hikmat al-Ishraq* that including his innovation. He refers some faculties to others and defines activities and Sentences for some that result to new conceptualizations from them [Suhrawardi, 2002a, p. 500–501].

Illuminated Imagination Theory Basics. Illuminated imagination theory focuses on thinking in its basics that the most important one is vision rule.

Suhrawardi has expressed this rule in several positions of *Hikmat al-Ishraq* and completed it generally. Then he explains Light of all lights science [Suhrawardi, 2002a, p. 376–377], all abstract lights science and also human external and internal senses [ibid., p. 502–503] based on vision theory. He invalidates and studies on different views about vision fact in detail in natural sciences of *al-Mashareh* and *al-Motarehat* and then refers secret of seeing to *Hikmat al-Ishraq* [ibid., p. 164–179].

He explains and invalidates vision theories like exit of radius from eye, reflection, impression and reasoning in the first part of *Hikmat al-Ishraq*. Then he studies on visible forms and concludes that these forms are not in mirror, air or eye. Reflection is neither the same object form based on reflection of mirror radius nor exactly the same object form that is seen except reflection and impression. Forms that the sages assume in eye lens are in fact same the visible forms, namely these forms are not in the air or lens or.... This is method facility to express vision facts, visible forms and imagination [ibid., p. 269–270].

Vision rule will be more complete in the second part of *Hikmat al-Ishraq*. Suhrawardi says that because vision is neither based on visible object form impression in eye nor by exit of something from the eye, so it is related only on confronting a healthy eye and luminous object. It means that health of eye, light and confrontation are enough for vision. confrontation means lack of cover between eye and object. Of course much distance as well as nearby means coverage too. Suhrawardi will postpone the expression of imagination and Visible Ideas again [ibid., 2002a, p. 348].

On this basis that impression or exit, is not the necessity of vision and lack of cover is enough to reach to vision, science of Light of lights returns to his vision because he is self manifesting in himself and other from he are appear for him and there is no cover against him [ibid., p. 376–377] and all science of abstract lights and Lordly lights (*Esfahbod* lights) return to his vision [ibid., p. 503]. Suhrawardi's commentators know *Esfahbod* light and the Guiding light as rational soul. Bahai Lahiji believes *Esfahbod* means army leader in Pahlavi language and is called *Sepahbod* (general) in Persian and they called it *Esfahbod* due to presidency of rational soul in body and body forces [Bahai Lahiji, 1973, p. 146].

Suhrawardi has talked about vision fact distinctively and negatively. It is as if he wants to say that seeing is seeing and no more things. But Shahrezoori has added an affirmative expression to vision fact in discussion about appearance senses, after elementary emphasis of Suhrawardi. He says when there is a confrontation between a vision member and luminous object, for soul, there will be illuminated intuitive science on the visualized object and then soul will conceive the object Intuitively without any intermediate [Shahrezoori, 2002, p. 489; 2006, p. 391].

Illuminated Imagination. Suhrawardi's method in developing imagination theory is similar to his vision theory in the beginning of reasoning. He explains negatively and distinctively, what is not imagination. But Suhrawardi will add here an affirmative expression, unlike vision, about that what are imagination and *takhayol*.

Suhrawardi does not consider imagination as source of common sense unlike Avicenna. He concludes that there are no forgotten subjects in human faculties, by studying on reminiscence process, but they are true in reminder universe, and this universe is under design of Spherical *Esfahbod* lights or Spherical souls that they do not forget anything and there are not any oblivescence In the Universe.

His argument is that sometimes reminding a lost subject is very difficult and there is no success for human although he tries a lot. Then he will remind a subject accidentally. If there was a forgotten subject in human essence or in his physical faculties, it wouldn't be hidden from rational soul or the Guiding light, because obstacles cannot keep cover the Guiding light.

Imagination forms that the human will forget are similar and unlike Avicenna's opinion, imagination faculty is not the source of imaginary forms like memory faculty that is not the source of detail meanings. The reasoning is the same in both. According to the former reason, forgotten imagination forms are true in celestial universe and the Guiding light returns those forms from there.

Of course Suhrawardi accepts that there is a faculty in human to have reminding and reminiscence capacity [Suhrawardi, 2002a, p. 502]. Therefore memory and imagination faculties are regarded as faculties that can accept the forms and rules from celestial universe.

What is the fact of imagination? Suhrawardi considers the imaginary forms and Visible forms the same. As forms impression is impossible in eye or brain, Visible forms or imaginary forms are not impressed too. They are suspended bodies and without place that mirror and human imagination are their manifestation and because vision is soul intuitive illuminated observing, other appearance and inner senses refer to nature of the Guiding light, who is all-emanating by virtue of its essence and the Guiding light illuminates on imagination ideas and such that namely other appearance and inner senses. *Esfahbod* light illuminates on vision that there is no need to attain the form and its illumination on imagination is the same [ibid., p. 502–504]. Suhrawardi regards imagination (*takhayol*) as direct view of Ideal Beings by *Esfahbod* (Lordly) light.

Doctrine of Suhrawardi imagination is matching with his vision teachings from some points of views and thinking in it is useful to offer a correct notion from illuminated imagination:

1. Sight faculty is a physical faculty and also soul can see Ideal Beings of the mirrors by that. *Motekhayelah* and imagination faculties are the same in Suhrawardi point of view and are physical, and soul can see Ideal Beings through it.

2. Vision is qualified to confrontation; imaginary perception is also qualified to confrontation.

3. Vision is done without intermediate of object form; also imagination perception is without intermediate. It means nothing is coming from outside to mind and imaginary forms are suspended ideas that are per se perceiver as objects are per se object perceived.

4. In both cases, illuminated intuitive science is resulted for soul.

5. In both cases, cognation of perceiver and object perceived is impossible and the Guiding light that is abstract can see both of the physical objects and suspended ideas (that have incomplete abstract), as in objects perception by Light of lights and Ghahereh (Triumphal) lights, cognation is impossible.

6. Light is conditional in both cases: in vision, the object should be luminous, and in Ideas of mirrors also the light is auxiliary cause. In inner senses, both illumination of abstract lights and the Guiding light are necessary.

Affinities and Differences

Historical study of the views of the philosophers concerning imagination theory, explains the evolution of this theory and the persistent effect on posterity and innovations and inventions of each of them.

Aristotle has done researches on the nature of the imagination which are accepted by Farabi, Avicenna and Suhrawardi as the basis-material hence they were not elaborated. He analysed imagination as distinct from feeling, thought, belief, opinion, science and intellect, in addition to the imagination and feeling being similar and its relationship with the judgement. These insights were kept in the later philosophy.

Aristotle used the word *phantasia* for imagination. Farabi has not used this word to imagination and nor to any other thing. Avicenna applied the words *bantasia* and *phantasia* based on common sense. While Aristotle called the common sense as *sensus communis* [Aristotle, 1995, 425b27, 450a1, 686a31] Suhrawardi followed Avicenna in this matter.

Farabi does not consider the conceptualization of imagination or its distinctiveness from dubious and similar concepts as a problem. He received the teachings of Aristotle via tacit means and deals with activities and capabilities of imagination and its civil status. As Aristotle considered imagination and *takhayol* with a word *phantasia*, Farabi too does not consider duality between imagination and *takhayol* in the infinitive and between imagination and *motekhayelah* in the meaning of faculty.

He stated three tasks for *motekhayelah* based on three imaginary forms that can be distinguished: imaginary form that is sensible and is obtained from common sense, imaginary form that *motekhayelah* makes with possession in the first imaginary forms and their analysis and synthesis, and imaginary form that *motekhayelah* is invented by the representation of intelligibles and sensibles.

This tri-partite division is used in the conceptualization of the creativity of imagination. Especially the performance of imagination in imagining from intelligibles makes possible the power and specific capacity in order to form ideas and works of art. All three types are common in clear and distinctive features of substantive that Aristotle has expressed.

Farabi has also considered the ability of *motekhayelah* in understanding helpful and harmful, pleasurable and painful affairs.

Avicenna conceptualizes inner perceptive faculties. The faculties are based on a branch called *motekhayelah* and thought is considered as representation in five types and if they are considered as two faculties they are six types.

Are there any relation between faculties of imagination and *motekhayelah* in Avicenna with *motekhayelah* faculty in Farabi? Avicenna knows the imagination as a treasury of common sense which is responsible for maintaining sensibles forms, namely the first task of *motekhayelah* Farabi is independently for Avicenna imagination. Avicenna's *motekhayelah* is responsible for analyzing forms and their composition. It means to carry out the second activity of Farabi's *motekhayelah*. Avicenna considers perception as passion category and takes from dominion in forms to act of *motekhayelah* [Avicenna, 1983, p. 35]. He does not consider the third activity of Farabi's *motekhayeleah*, namely the representation. It should not be mentioned in addition to the perceptions and interactions of faculties.

In summary, the same interaction which Farabi considers for *motekhayelah*, Avicenna considers for two faculties, namely imagination and *motekhayelah* and does not consider the representation. It can be said that Farabi's *motekhayelah* includes Avicenna's estimative faculty because Farabi considers *motekhayelah* faculty capable of understanding pleasure, pain, benefite and detrimental affairs. It means Farabi's *motekhayelah* can find meanings in all these.

While Avicenna considers estimative faculty responsible for perceiving the sensibles, as Farabi has not differentiated the estimative faculty, it is not necessary to separate the memory—that is, the treasury of partial meanings. It seems that Avicenna considers Farabi's *motekhayelah* faculty as one of the four faculties of imagination, *motekhayelah*, estimative and memory. It is basically impossible to separate sensible affairs in particular meaning from sensible forms. So Avicenna in his book of *Isharat va Tanbihat* divides the perception in three kinds of feeling, imagination and intellection and put illusion in his other works.

Another point that needs mentioning is that in some works of Farabi we can see inner cognitive faculties. In *Fusus al-Hikam* the faculties of representation, imagination, memory, thought and *motekhayelah* are defined using the same terms as Avicenna's works [Shanab Ghazani, 2003, p. 67]. Also, the common limit phrase is mentioned between the outward and the inward that exponents are stated for it equivalent of common sense [See: Shanab Ghazani, 2003, p. 164; Astarabadi, 1980, p. 320]. In addition, in *Uyun al-Masayel* we have *motekhayelah*, imagination, recollection and thought without a definition for them [See: Farabi, 1930a; 1930b, p. 9–10].

Various methods can be used to clarify this issue. One is that Farabi uses different phrases in different places, for the validities of cognitive faculties and he expresses their differences are in terms of brevity and detail. This probability is altered. Because Farabi in *motekhayelah* activities has not named detailed names of faculties.

In addition, Farabi defined illusion as follows: 'the illusion is that we have something in imagination while it does not exist' [Farabi, 1987, p. 162]. This definition is equivalent to lexical meaning of illusion and does not resemble sinaian conceptualization.

Another possibility is that Farabi changes his opinion. This possibility is not very notable. In other words, the path is not clear for such a change in the works of Farabi. Another difference is that some works do not belong to Farabi, as some Arab and European

researchers denied belonging *Fusus al-Hikam* to Farabi while some have attributed it to Avicenna and also there are serious doubts in the document of *Uyun al-Masayel* and *al-Daavy al-Qalbiyeh* [See: Georr, 1946, p. 31–39; Pines, 1951, p. 121–126; Strauss, 1934, p. 99–139; Michot, 1982, p. 50–231; Cruz, 1950–1951, p. 23–303; Rahman, 1979]. Their approach is mainly referring to the terms, concepts and theories contained in these books and have deduced most of the arguments from topics of the soul.

However, the inner cognitive faculties that are conceptualized in the works of Avicenna returns to Suhrawardi as a unit faculty in marshalling light [Suhrawardi, 2002a, p. 502]. Suhrawardi knows the imaginary perceptions as suspended forms and creatures of the imaginal world that they are self existent and no subsistence of the human mind. In his perspective, Imaginary perceptions is a kind of intuitive emanative knowledge and direct observation suspended forms and subsisting from marshalling light. Imaginary forms occupy a stage from the outside world.

Conclusions

Farabi conceptualizes *motekhayelah* faculty as a faculty responsible for keeping sensibles forms, their possession and representation of the intelligible and sensible by them. Avicenna conceptualizes faculties of imagination, *motekhayelah*, estimative and memory as opposed to Farabi *motekhayelah* faculty. He does not mention the representation. Suhrawardi gives different explanation about imaginary perception and understands it as observation of suspended forms by the self. Of course, this does not mean that deprivation of activities of maintenance, possession and representation. It just means a different explanation.

It seems that the most complete imagination theory for conceptualizing imagination is Farabi's theory that is based on four degrees of creativity: the imagination of forms derived from the same sensibles, the imagination of forms derived from possession in the sensibles, the imagination of the forms that the mind can invent in the representation of sensibles and imagination of the forms that the mind invents in the representation of intelligibles.

Образы воображения у иранских философов

Надя Мафтунни

Доктор трансцендентной философии. Тегеранский университет, факультет теологии и исследований ислама. 15766-4411, Motahari Ave., Mofateh Ave., Tehran, Iran; email: nadia.maftouni@ut.ac.ir

В данной статье сделана попытка представить теорию воображения, основанную на различных идеях, в том числе идеях философии искусства. Хотя такие философы, как Фараби, Авиценна и Сухраварди, опираются на отдельные положения аристотелевской теории воображения, они расширяют ее, добавляя новые стадии процесса воображения. Концепция воображения, предложенная Фараби, включает три основных действия: сохранение чувственных форм; сочетание и разложение чувственных форм; образное представление. Авиценна разделяет то, что Фараби называл способностью воображения, на три способности: воображения, оценки и памяти. Сухраварди критикует теорию Авиценны и предлагает разделять воображение внутреннее и внешнее. Воображающее восприятие он представляет как озарение, интуитивное знание, подразумевающее созерцание застывших форм, на основании которого наш разум строит внешний мир.

Ключевые слова: воображение, художественное творчество, Аристотель, Фараби, Авиценна, Сухраварди

Список литературы / References

- Aristotle, 1995 – *The Complete Works of Aristotle*. 2 vols. / Ed. by Jonathan Barnes. Princeton: University of Princeton, 1995. 2512 p.
- Astarabadi, 1980 – *Astarabadi Muhammad Taqi*. Sharh Fusus al-Hikam / Ed. by M. Daneshpajuh, Tehran: McGill University Institute of Islamic Studies, 1980. 317 p.
- Avicenna, 1997 – *Avicenna Abu Ali*. Isharat va Tanbihat // Tusi. Sharh Isharat va Tanbihat. Vol. 2. Qom: Nashr al-Balaqah, 1997. 457 p.
- Avicenna, 1985 – *Avicenna Abu Ali*. Mabda va Maad / Ed. by A. Nurani, Tehran: McGill University Institute of Islamic Studies, 1985.
- Avicenna, 1986 – *Avicenna Abu Ali*. al-Nejat. Tehran: University of Tehran, 1986. 783 p.
- Avicenna, 1953 – *Avicenna Abu Ali*. Resaleh al-Nafs / Ed. by Musa Amid, Tehran: Anjoman Asar Meli, 1953. 115 p.
- Avicenna, 1983 – *Avicenna Abu Ali*. al-Shifa (Tabiiat, Nafs) / Ed. by Ibrahim Madkur. Qom: Marashi Library, 1983. 520 p.
- Avicenna, 1984 – *Avicenna Abu Ali*. Taliqat / Ed. by A. Badavi. Qom: Maktab Ilam Islami, 1984. 256 p.
- Avicenna, 1995 – *Avicenna Abu Ali*. Uyun al-Hikmah / Ed. by Ahmad Hejazi. Tehran: Assadeq, 1995. 744 p.
- Bahai Lahiji, 1973 – *Bahai Lahiji Muhammad*. Resaleh Noorieh dar Alam-e Mesal / Ed. by J. Ashtiani. Mashad: University of Firdowsi, 1973. 219 p.
- Cruz, 1950–1951 – *Cruz Hernandez*. El Fontes Quaestionum (Uyun al-Masa'il) de Abu Nasr al-Farabi // Archives d' Histoire Doctrinale et Litteraire du Moyen Age. 1950–1951. Vol. 18. P. 303–323.
- Farabi, 2003 – *Farabi Abu Nasr*. Ara' Ahl al-Madinah al-Fazilah wa Muzddatiha / Ed. by Ali Bumelham. Beirut: Dar wa Maktaba al-Hilal, 2003. 168 p.
- Farabi, 1930 a – *Farabi Abu Nasr*. al-Daavy al-Qalbiyeh. Heydarabad: Dayeratolmaaref, 1930. 11 p.
- Farabi, 2004 – *Farabi Abu Nasr*. al-Fusul al-Muntaza'ah / Ed. by H. Malikshahi. Tehran: Soroush, 2004. 207 p.
- Farabi, 1987 – *Farabi Abu Nasr*. al-Mantiqiyat. Vol. 2. / Ed. by M. Daneshpajuh. Qom: Marashi Library, 1987. 524 p.
- Farabi, 1991 – *Farabi Abu Nasr*. al-Millah wa Nusus Ukhra / Ed. by M. Mahdi, Beirut: Dar al-Mashriq, 1991. 150 p.
- Farabi, 1997 – *Farabi Abu Nasr*. al-Siyasah al-Madaniyah / Ed. by H. Malekshahi. Tehran: Soroush, 1997. 450 p.
- Farabi, 1992 – *Farabi Abu Nasr*. al-Ta'liqat // Farabi, al-Tanbih 'ala Sabil al-Sa'adah wa al-Ta'liqat wa Risalatan Phalsaphiyatan / Ed. by J. Al Yasin. Tehran: Hikmat, 1992. P. 129–130.
- Farabi, 1930b – *Farabi Abu Nasr*. Uyun al-Masayel. Heydarabad: Dayeratolmaaref, 1930. 51 p.
- Georr, 1946 – *Georr K*. Farabi est-il l'auteur de Fusus al-Hikam? // Revue des Etudes Islamiques. 1946. Vol. 15. P. 31–39.
- Michot, 1982 – *Michot J*. Tables de Correspondance des Ta'liqat d'al-Farabi, de Ta'liqat d'Avicenne et du Liber Aphorismorum d'Andrea Alpag // Melanges de l'Institut Dominicain d'Etudes Orientales du Caire. 1982. Vol. 15. P. 50–231.
- Pines, 1951 – *Pines S*. Ibn Sina et l'Auteur de la Risalat al-Fusus fi'l-Hikma, quelques donnees du Probleme // Revue des Etudes Islamiques. 1951. Vol. 19. P. 121–126.
- Rahman, 1979 – *Rahman F*. Prophecy in Islam: Philosophy and Orthodoxy. Chicago: University of Chicago Press, 1979. 128 p.
- Shahrezoori, 2002 – *Shahrezoori Muhammad*. Sharh Hikmat al-Ishraq. Tehran: Institute for Humanities and Cultural Studies, 2002. 646 p.
- Shahrezoori, 2006 – *Shahrezoori Muhammad*. Rasa'il al-Shajareh al-Elahiye. Vol. 2 / Ed. by N. Habibi. Tehran: Institute for Research in Philosophy, 2006. 660 p.
- Shanab Ghazani, 2003 – *Shanab Ghazani Ismail*. Sharh Fusus al-Hikmah. Tehran: Anjoman afakher Farhangi, 2003. 318 p.
- Strauss, 1934 – *Strauss Leo*. Maimunis Lehre von der Prophetie und ihre Quellen // Le Monde Oriental. 1934. Vol. 28. P. 99–139.
- Suhrawardi, 2002a – *Suhrawardi Shahab al-Din*. Hikmat al-Ishraq // Shahrezoori, Muhammad. Sharh Hikmat al-Ishraq. Tehran: Institute for Humanities and Cultural Studies, 2002. 646 p.

- Suhrawardi, 2002b – *Suhrawardi Shahab al-Din*. Majmu'e Musannafat Shaykh Ishraq. Vol. 1. Tehran: Institute for Humanities and Cultural Studies, 2002. 520 p.
- Suhrawardi, 2002c – *Suhrawardi Shahab al-Din*. Majmu'e Musannafat Shaykh Ishraq. Vol. 2. Tehran: Institute for Humanities and Cultural Studies, 2002. 470 p.
- Suhrawardi, 2002d – *Suhrawardi Shahab al-Din*. Majmu'e Musannafat Shaykh Ishraq. Vol. 3. Tehran: Institute for Humanities and Cultural Studies, 2002. 750 p.
- Suhrawardi, 2002e – *Suhrawardi Shahab al-Din*. Majmu'e Musannafat Shaykh Ishraq. Vol. 4. Tehran: Institute for Humanities and Cultural Studies, 2002. 280 p.
- Suhrawardi, nd – *Suhrawardi Shahab al-Din*. al-Mashare va al-Motarehat (al-Tabiiat). Tehran: Library of Islamic Parliament of Iran, manuscript no. 144. n.d.
- Tusi, 1997 – *Tusi Nasir*. Sharh Isharat wa Tanbihat. Vol. 2. Qom: Nashr al-Balaqah, 1997. 457 p.

Г.В. Вдовина

Бог, ангелы и сиамские близнецы: теологические и антропологические приложения постсредневековой схоластической психологии*

Вдовина Галина Владимировна – доктор философских наук, ведущий научный сотрудник. Институт философии Российской академии наук. Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1; профессор. Общецерковная аспирантура и докторантура им. свв. Кирилла и Мефодия. Российская Федерация, 115035, г. Москва, ул. Пятницкая, д. 4/2, стр. 1; e-mail: galvd1@yandex.ru

В статье рассматриваются понятия постсредневековой философской психологии, а именно понятия физической и интенциональной жизни, в их теологическом и антропологическом приложении. Во-первых, указанные понятия прилагаются к божественному существу и проверяются на соответствие базовым положениям рациональной теологии о совершенной актуальности Бога. Во-вторых, они прилагаются к нематериальным тварным субстанциям – ангелам и проверяются на соответствие общим критериям живого, принятым в позднесхоластической традиции: критерию имманентности витальных актов и критерию их непринадлежности к «природному статусу». В-третьих, эти понятия прилагаются к феномену сиамских близнецов и служат способом решения вопроса, который был, несомненно, важен в теологической перспективе: сколько душ и, следовательно, жизней присутствует в сросшихся телах и сколько, стало быть, нужно совершать крещений, чтобы эти души могли спастись. Рассмотрение указанных приложений позволяет также сделать некоторые выводы относительно метода позднесхоластической философии.

Ключевые слова: постсредневековая схоластика, физическая и интенциональная жизнь, Бог, ангелы, сиамские близнецы, философская психология схоластики

Философская психология схоластики, начало которой связано с рецепцией (в начале XIII в.) аристотелевского трактата «О душе» и арабских комментариев к нему, претерпевает существенную трансформацию в XVII в. Продолжая и развивая ту линию средневековых учений о человеческой когнитивности, которая восходит к понятию интенциональности (интенционального бытия, а также интенциональных актов, в которых оно конституируется), постсредневековая схоластика пришла к концептуализации двух принципиально различных модусов жизни – физического и интенционального. Их конкретное понимание и сферы приложения у разных авторов этого периода могли различаться, и порой значительно, однако сама дихотомия *vita physica/vita intentionalis* выступает общепринятым основанием философской психологии посттридентской западной схоластики. Более или менее нормативное для XVII в. понимание двух модусов жизни мы находим, например, в философском курсе испанского философа Хуана Хуаниса де Эчаласа: «Имеется двойное истинное и строгое понятие жизни: одна (жизнь) – интенциональная,

* Исследование поддержано грантом РФФИ, проект № 16-03-00020.

другая – физическая. В этом должны быть согласны как теологи, так и философы» [Echalaz, 1654, p. 554]. Физическая жизнь, согласно Эчаласу и большинству схоластических философов XVII в., выражается в выполнении живым существом любых *реальных* – т. е. *внементальных* – актов, будь то реальное усвоение пищи (*intus-sumptio*) или продуцирование актов мышления; жизнь интенциональная выражается во взаимосвязанных *содержательных* последовательностях актов познания и стремления, причем на всех уровнях – как чувства, так и интеллекта, как чувственного стремления, так и воли.

Эта дихотомия модусов жизни соотносится с уточненным перечнем критериев живого. Из них важнейшие – следующие два: 1) способность к физически и интенционально имманентным действиям, т. е. к таким действиям, которые, во-первых, не только начинаются, но и завершаются внутри агента и, во-вторых, никоим образом не могут быть вложены в него извне; 2) способность производить эти действия вне «природного (или, что то же самое, со-природного) статуса». Этот критерий подразумевает, что имманентные действия живое существо способно производить уже после того, как будет конституировано в бытии (ведь в противном случае пришлось бы говорить не о живых действиях, а о *passiones* – тех внутренних свойствах, которые, согласно схоластической метафизике, проистекают из сущности вещи и наличествуют с момента ее возникновения: таково, например, присущее теплу свойство нагревать любые тела). Насколько большое значение придавалось этому критерию, мы вскоре увидим. Наконец, третьим базовым критерием считалась активность живого, его способность целенаправленно вступать во взаимодействие со средой, а не просто инертно претерпевать внешние воздействия. В отсутствие клеточной теории и научно установленной нижней границы живого эти критерии позволяли достаточно надежно отделять витальные феномены от того, что лишь кажется таковым: например, от роста кристаллов или процесса горения.

Импульс к переосмыслению и реформированию старой аристотелевской науки о душе, занятой исключительно биологически живым, пришел со стороны теологии; если сформулировать совсем кратко, этот импульс заключался в осознании несовместимости аристотелевского понимания живого как того, что обладает душой, и теологического понимания Бога как самой жизни [Вдовина, 2015, с. 311–328]. И хотя в центре проблематики двух модусов жизни, естественно, стояла человеческая когнитивность, концепции, разработанные в рамках постсредневековой науки о душе, не могли не прилагаться – в обратном движении – к собственно учению о Боге. В результате проблема жизни и двух ее модусов оказалась помещена в контекст старых богословских тем: прежде всего темы конституирования божественных Лиц, стоявшей в центре тринитарной теологии XIII в., и темы божественного мышления, вокруг которой велись богословские дискуссии XIV в. Связка с первой темой формулируется в науке о душе XVII в. как вопрос о наличии и характере физической жизни в Боге; связка со второй темой – как вопрос о внутрибожественной интенциональной жизни. Анализ понятий, в которых формулируются существенные признаки двух модусов жизни применительно к божественному и к тварному сущему, имел следствием более глубокое и многогранное понимание человеческой когнитивности.

Другая область приложения реформированной философской психологии – учение об ангелах, этих модельных объектах схоластической философии. Разбирая вопрос о том, приложимо ли понятие физической жизни к нематериальным творениям, схоласты XVII в. проводят своего рода мысленный эксперимент, уточняя в нем свое понимание модусов и критериев жизни.

Третьим полем приложения новых психологических концепций стали общеантропологические проблемы, причем опять-таки в перспективе теологии. Мы рассмотрим одну из таких проблем, связанную с рождением сиамских близнецов. В итоге мы получим возможность сделать некоторые выводы также о методе позднесхоластической философии.

1) Физическая и интенциональная жизнь в Боге

Итак, есть ли и возможна ли в Боге физическая жизнь? То, что она невозможна на уровне мышления и воления, как реальное физическое продуцирование актов, отличных от божественной сущности, для схоластического сознания было очевидным: ведь реальное продуцирование таких актов предполагает переход из потенциального состояния в актуальное, а значит, допущение в Боге потенциальности и неполноты. Иное дело – конституирование Лиц Троицы. Рождение (*generatio*) Сына и активное выдыхание (*spiratio activa*) Святого Духа, несомненно, реальны и, несомненно, «физичны» в том смысле, что подразумевают реальное и актуальное бытие Лиц. Но осуществляется ли это конституирование именно как живое? Ведь здесь, казалось бы, нарушается один из главных критериев живого: непринадлежность к формальной первоначальной конституции сущего, притязающего называться живым, т. е. к тому, что именовалось непринадлежностью к «природному статусу» вещи. Именно поэтому многие философствующие теологи этого времени отказывались признавать конституирование Лиц живым, полагая (сколь бы дико это ни звучало), что оно осуществляется *modo mortuo*, механически, и сводя жизнь в Боге к Его мышлению и волению, т. е. к жизни *чисто* интенциональной. По той же причине теологи, которые хотели отстоять живой характер конституирования Лиц, должны были объяснить и оправдать это противоречие между ним и критерием непринадлежности к природному статусу.

Такое объяснение дает, например, Антонио Бернальдо де Кирос – один из самых значительных авторов-иезуитов середины XVII в. Почему жизнь обычно исключают из природного статуса вещи? Потому, что в творениях вещь в ее природном статусе производится внешним деятелем. Между тем витальные движения (в том числе движения рождения и дыхания) должны возникать из внутренней потребности самого деятеля. Но в вещах, которые по бытию зависят от иного (а таковы все тварные вещи, в коих все, что возникает, возникает через иное), любые движения или свойства, принадлежащие к природному статусу, должны приписываться как производящей причине тому, чему вещь обязана своим возникновением, согласно принципу: *qui dat formam, dat consequentia ad formam* [«кто наделяет формой, наделяет следствием формы»]. Именно этим объясняется второй критерий витальности любых движений и проявлений жизни – не принадлежать к природному статусу, но производиться *уже после* того, как вещь конституирована в своем природном статусе: ведь только тогда можно гарантировать, что вещь производит эти движения и операции *сама*, а не обязана ими внешнему источнику своего существования. Но все это верно и справедливо, подчеркивает Кирос, для тварного сущего. Не так в Боге: ведь в Нем ничто, никакие операции и никакие конституирующие свойства и акты не зависят ни от чего иного, что не было бы самим Богом. Поэтому в Боге требование непринадлежности к природному статусу не имеет смысла: все, что совершается в Боге, совершается в Нем, от Него и через Него самого, а значит, является живым. Вот почему «сообщество теологов признает в Боге физическую жизнь, ограниченную от интенциональной, во внутренних продуцированиях [Лиц]» [Quiros, 1666, p. 493].

Этот общий довод усиливается тем дополнительным соображением, что в Боге возможно провести формальное различие между производящим Лицом и Лицом производимым как термином производящего акта; это означает, что продуцирования в каждой паре Лиц в некотором смысле оказываются вне «природного статуса» производящего Лица. Для прояснения этого сложного богословского вопроса дадим слово самому Бернальдо де Киросу: «Активное продуцирование витально потому, что, хотя само продуцирование принадлежит к формальным конститутивным чертам производящего Лица, для витальности достаточно, чтобы хотя бы термин находился вне формальных конститутивных атрибутов производящего. Но активное продуцирование производит Сына, не принадлежащего к конститутивным атрибутам Отца... Но здесь

ты возразишь: следовательно, это действие, то есть продуцирование в Боге, не имманентно, ибо его термин полагается вне Отца. Отвечаю: хотя термин этого действия не конституирует и не усовершенствует Отца *в бытии Отца*, нельзя отрицать, что он пребывает в Нем, согласно сказанному: «Я в Отце и Отец во Мне», Ин 14, 10» [ibid., p. 495].

Свой выход из противоречия между базовыми критериями жизни и элементами тринитарной доктрины находит Игнасио Франсиско Пейнадо – автор конца XVII в.: он оставляет в неприкосновенности критерий непринадлежности к природному статусу, зато предикат жизни применительно к божественным Лицам оказывается у него предикатом относительным, зависящим от того, как именно «берутся» Лица Троицы. По отношению к божественной сущности, взятой, как она есть сама по себе, ни Сын, ни Дух Святой не будут витальными терминами, ибо в таком рассмотрении они суть свойства самой сущности, которыми она конституируется в квазиприродном статусе. Но каждое Лицо будет живым по отношению к своему производящему началу: Сын – по отношению к Отцу, Дух Святой – по отношению к Отцу и Сыну: ведь эти начала с точки зрения производящего акта предполагаются уже конституированными в своем бытии [Peinado, 1698, p. 128]. Этот последний довод, некогда выдвинутый св. Фомой в ходе бурной дискуссии о способе конституирования Лиц в Боге [Friedman, 2010; 2013], демонстрирует самую тесную связь новых поисков «науки о душе» с мощной тринитарной традицией латинского Средневековья.

Еще один способ развязать этот узел, в продолжение линии Пейнадо, предложил Хуан де Уллоа в начале XVIII в. Для этого он обратился к различению активной и пассивной *productio*. Например, акт рождения Сына, взятый со стороны активного продуцирования, будет всецело заключен в отцовстве. С этой стороны акт *generatio*, рождения, будет конституирующим для Отца и, стало быть, неживым – разве что «в первом акте»: так человек считается живым, если обладает душой, даже если не способен выполнить ни одной жизненной операции. Если же рождение Сына берется со стороны пассивного продуцирования, оно всецело заключено в самом рождаемом Сыне и не будет конституирующим для Отца; стало быть, с этой стороны рождение будет для Отца живым – как действие, которое берет начало в Отце *как Отце*, а остается в нем *как в единой божественной сущности*. И точно так же объясняется относительный, неживой и живой одновременно, но с разных сторон, акт выдыхания Святого Духа [см. Ulloa, 1715, p. 52].

Так физическая жизнь в Боге «спасается» либо за счет дополнительных разъяснений к критерию непринадлежности к природному статусу, либо за счет того, что в Боге физическая жизнь оказывается относительным предикатом.

В отличие от физической жизни, само наличие в Боге жизни интенциональной никем не ставится под вопрос. Но с выражением характера этой жизни возникают сложности, и связаны они именно с абсолютной простотой и абсолютным совершенством божественной сущности: в силу этих свойств она не допускает никакого реального различия между началом и конечным термином интенциональных актов, а также никакого движения, ведущего от первого ко второму.

Вопрос, который служит исходным пунктом для всех философствующих теологов XVII в., – это вопрос об **унивокальности, или однозначности, интенциональной жизни в Боге и в тварях**. Понятно, что в реальности они различны (не говорим сейчас о различиях количественных, различии конечности и бесконечности) именно наличием или отсутствием собственно действия: «Это понятие [интенциональной жизни]: *то, что интенционально направлено изнутри на объект*, – не унивокально. Ведь эти слова, *интенционально направлено*, по отношению к Богу не выражают никакого действия, а по отношению к твари подразумевают истинное и физическое действие» [Peinado, 1698, p. 130].

С такой интерпретацией спорит перуанский иезуит рубежа XVII и XVIII вв. Хосе де Агилар. Он полагает, что унивокальное понятие здесь возможно, потому что в определении интенционального предикаты тварного и нетварного не входят. Како-

вы бы ни были дальнейшие различия этих двух разновидностей интенциональной жизни, понятия, в которых они выражаются, будут не первичными, но результатом последующего стяжения общего унивокального понятия; а его определение гласит: интенциональная жизнь есть *интенциональная направленность на объект* [Agui-lar, 1701, p. 316]. Нетрудно заметить, что действительное расхождение между этими двумя авторами (и длинным рядом других авторов, солидаризирующихся с той или другой позицией) касается только уровня общности, на котором располагаются предельно универсальные понятия интенциональной жизни, но не существа понимания интенциональных операций в Боге. Эти операции суть квазиоперации, если сравнивать их с нашими, человеческими, но «квази» в эминентном, превосходящем смысле. Через них Бог живет, мыслит и волит несравненно совершеннее, чем живем, мыслим и волим мы через наши операции, наделенные формальной «правильностью».

Другой поворот тому же вопросу об унивокальности придает Пейнадо, соотнося его с темой божественного знания. Знание контингентных вещей и событий, которым обладает Бог, и решения Его воли относительно них (идет ли речь о свободном или о среднем знании [см. Иванов, 2014]), несомненно, допускают унивокальность интенциональной жизни в Боге и в творениях: ведь такое знание имманентно, виртуально отлично от самого Бога и является последующим по отношению к Его полностью конституированной сущности, а значит, соответствует всем критериям витального акта, действительным и для творений. А если речь идет о необходимом божественном знании и волеии? Ответ на этот вопрос зависит от того, считать ли такое знание виртуально отличным от самой сущности Бога или нет. Если считать, то по тем же основаниям, что и знание контингентного, оно будет унивокально актам познания в творениях; если не считать, то не будет и унивокальности, ибо в таком необходимом божественном знании, тождественном сущности Бога, не обнаружится ни подлинного действия, ни даже виртуального отличия от *status naturale* Бога и следования за ним [Peinado, 1698, p. 130].

Итак, с какой стороны ни подступаться к интенциональной жизни в Боге, самое радикальное различие между Богом и творениями в этом вопросе заключается в том, что в Боге эта жизнь, взятая в актуальном осуществлении эминентных операций мышления и волеия, совершается *per identitatem*, тождественна этой же жизни как самому божественному бытию: операции мышления и волеия тождественны интеллекту и воле, а те – самой божественной сущности. Другими словами, если в человеке различаются обладающий интеллектом индивид, его интеллектуальная способность и сам интеллектуальный акт, то в Боге умная субстанция, интеллект и актуальное мышление совпадают.

В силу совершенной актуальности Бога многие авторы предпочитали вообще не говорить об интенциональной божественной жизни «в первом акте», т. е. о начале интенциональных операций в Боге, но только о жизни «во втором акте» – о чистых операциях и об их терминах. Но были и те, кто продолжал различать в Боге начало мышления, операцию и термин, хотя бы только «с нашей точки зрения» (*ratione nostra*). Эти богословские соображения представляют интерес прежде всего потому, что помогают лучше понять (от противного) живой характер человеческого мышления. Рассмотрим их на примере фрагмента из «Избранных теологических рассуждений» Антонио Бернальдо де Кироса [Quiros, 1654, p. 287–288].

Прежде всего, началом жизненных операций – а «мышление есть актуальная жизнь, есть направленность на объект, или соотнесенность с ним», – является *то, что выполняет операцию*, причем таким образом, каким прежде она не выполнялась и не могла быть выполнена чем-то другим. Это касается любых операций, как физических, так и интенциональных. При этом не имеет значения, производит ли такое начало операцию и ее термин физически, сообщает ли им реальное бытие или нет; не имеет значения даже то, отличается ли это бытие реально от операции или нет: всё это последующие различения, которые определяют конкретный характер операции и

способ ее начинания, но не само наличие начала как такового [ibid.]. В Боге есть «то, что» выполняет операцию: сам Бог; следовательно, имеется и жизнь в первом акте. Далее, начало есть то, что выступает по отношению к термину операции как *quod* [«что»], то есть активный деятель, или, что то же самое, как *a quo* [«от чего»], т. е. источник действия, а сама операция – как *quo* [«через что»], т. е. орудие действия. И опять-таки неважно, идет ли речь о физическом продуцировании или об интенциональной направленности на объект, о реальном различии между *quod* и *quo* или об их реальном тождестве. В творениях они различны, в Боге реально не различаются, но коль скоро в Нем имеется реальная операция мышления, *quo*, то от нее и ее термина и сам Бог как мыслящая субстанция получает именование начала этой операции, т. е. *quod*. Следовательно, в Боге имеется начало мышления как интенциональная жизнь в первом акте. Наконец, интенциональному началу как таковому не обязательно быть продуктивным. Если, как полагают многие, мысль есть чистое качество в интеллекте, то интеллектуальная субстанция может мыслить вне зависимости от того, каким образом это качество оказалось в интеллекте. Например, если речь идет о человеке, то не будет иметь значения, сам ли он пришел к некоторой мысли или понятию или они были вложены в него Богом: даже если эти качества в субстанции интеллекта не были им произведены, но приняты от Бога, интеллект благодаря им окажется актуально мыслящим. Следовательно, реальная *productio* не будет необходимой и неотъемлемой составляющей интенционального акта как такового; следовательно, и в Боге, где нет реального движения от начала интеллектуального акта к термину, в реальном продуцировании нет нужды: достаточно, чтобы был *quod*, был сам мыслящий: “*id quod operatur sine ulla productione, aut distinctione a sua operatione*” [«то, что выполняет операцию без какого-либо продуцирования или отличия от своей операции»] [ibid.], а это сам Бог. Следовательно, имеется реальное начало божественного мышления; следовательно, имеется божественная интенциональная жизнь в первом акте.

После этого Кирос уже может провести различие, которое затем, через несколько лет, повторит в трактате «О душе»: «Как есть две операции: первая, физическая, – операция *продуцирования*, вторая, интенциональная, – *направленности* на объект и *соотнесенности* с ним, так операция двумя способами осуществляется изнутри: первым – как из физически направленного, или продуцирующего внутрь себя; вторым – как из направленного внутрь себя интенционально. Поэтому и через познавательный акт, вложенный Богом, я все равно живу, то есть интенционально действую изнутри, ибо такой познавательный акт идет только от меня как от познающего, то есть интенционально действующего. Следовательно, мышление Бога поистине и реально осуществляется интенционально изнутри, то есть в Боге имеется то внутреннее, *от чего* реально и интенционально берет начало мышление. Но это в предельно формальном смысле означает, что имеется первый интенциональный акт, подобно тому, как первый физический акт имеется тогда, когда имеется то, от чего он берет начало физически» [ibid.]. Следовательно, в Боге имеется первый акт интенциональной жизни.

Все эти рассуждения Кироса по поводу интенциональной жизни в первом акте справедливы как в отношении Бога, так и в отношении любого мыслящего сущего. Они определяют структуру витального акта в принципе: начало (активный деятель, *quod* или *a quo*) – действие (орудие, *quo*) – термин. При этом физический витальный акт подразумевает под действием, *actio*, реальное продуцирование и бытийное «вливание» (*influxus*) со стороны деятеля, а интенциональный витальный акт – лишь активную направленность, соотнесенность (*tendentia, respicientia*) с объектом мышления или воления, без какого-либо реального продуцирования и передачи бытия. Обратим внимание на возникающую здесь тему вложения Богом интенциональных качеств в интеллект, которым эти качества (понятие, мысль) не произведены: в этом мысленном эксперименте Кирос хочет показать, что интенциональность и физическое продуцирование не связаны между собой необходимой связью, что мысль может

как физическое качество интеллекта иметь одно начало, а как смысловой элемент в процессе мышления – другое: ведь не Бог, вложивший понятие в мой интеллект, будет мыслить посредством него, а я сам, пусть даже я его и не произвел. В мышлении эти две имманентности, два «изнутри» – физическое и интенциональное, – не обязаны совпадать сущностно, хотя фактически, в естественном порядке вещей, интеллект сам производит свои интенциональные качества, а не принимает их извне.

Лишь после того, как были утверждены эти универсальные положения, Антонио Бернальдо де Кирос делает выводы о божественной *intellectio* в первом акте, вводя соответствующие ограничения в общее понятие интенциональной жизни: «Из сказанного я заключаю, во-первых, что как в Боге, так и в тварной субстанции, если имеется [таковая], в которой отождествляются мышление [и сущность], обнаруживается первый интенциональный акт, но не просто *первый*, а одновременно и второй, подобно тому, как имеются неотличимые друг от друга мышление и воление. Далее, одно и то же – интенциональная операция и действующее “что”, или то, “от чего” интенционально берет начало такая операция; но эти предикаты свойственны первому акту, будь он отличным от второго акта или нет. Во-вторых, я заключаю, что с нашей точки зрения имеется чистый интенциональный первый акт, ибо для этого достаточно предиката действующего как “что”, или “от чего”, который с нашей точки зрения был бы отличным от актуальной операции... Но, с нашей точки зрения, [здесь] нет физического первого акта, ибо он добавляет продуцирование, извлечение и т. д., которое наш разум, если он прав, не полагает в Боге, как явствует из сказанного» [ibid.].

Так абсолютное тождество божественной умной субстанции и мышления соединяется с реальностью структурированных актов интенциональной жизни в Боге, полностью аналогично тому, как в физической жизни абсолютное единство божественной сущности соединяется с реальностью продуцирования Лиц.

2) Жизнь ангельских субстанций

Говоря в приведенной выше цитате о «тварной субстанции, если имеется таковая, в которой отождествляются мышление и сущность», Антонио Бернальдо де Кирос имел в виду ангелов. В схоластической философии ангелы играли примечательную роль: не столько объектов веры, как в народном благочестии, сколько удобнейших и безропотных объектов всевозможных мысленных экспериментов. На них отработывались самые разные идеи, от физических гипотез, связанных с категориями места и времени, до лингвистических и семантических концепций. С точки зрения вопроса о критериях жизни ангелы являют собой замечательный пример такого сущего, которое хотя и тварно, однако сущность коего составляет мышление и познание, прежде всего самопознание. Отсюда возникают определенные парадоксы. Если «ангел есть его мышление», по словам иезуита середины XVII в. Томаса Комптона Карлтона, и если понятие жизни состоит в том, чтобы обладать совершенством изнутри, причем так, что принять его извне было бы невозможно, то ангел не может жить жизнью мышления, тождественного ему самому. Ведь мышление, составляющее его собственную сущность, он принял извне, от Того, Кто его создал, т. е. от Бога. Означает ли это, что ангел мертв? Но это абсурдно, коль скоро индуктивный путь всматривания в материальные творения и в положения веры неопровержимо приводит к выводу, что мышление есть модус жизни. Так встает вопрос, по видимости смешной и даже нелепой, по существу же вполне осмысленный в этом философско-богословском дискурсе, который предельным и уже труднодостижимым для нас образом серьезен и честен по отношению к собственным основаниям: вопрос о том, как спасти жизнь ангела.

Общий ответ на этот вопрос заключается в том, чтобы различить в ангеле «первое» мышление, которое составляет его «природный статус» и в актах которого он познаёт самого себя, и «второе», последующее мышление и познание, акты ко-

торого могут принадлежать к тому же виду, что и первое, сущностное мышление и познание, и быть направлены на себя или на другое (например, на других ангелов), но выполняются уже *после* конституирования ангела в природном статусе. Это второе мышление и познание в ангеле будет интенционально живым, а первое, сущностное мышление и познание, – мертвым: атрибутом ангельской сущности, который, как все природные атрибуты, *passiones*, возникает вместе с сущностью от внешней производящей причины и не может возникать после утверждения вещи в природном статусе.

Разъяснения относительно живого и мертвого в ангеле очень ясно дают понять, что для схоластов XVII в. «живое» и «мертвое» в данном контексте – не столько регионы сущего, сколько разные модусы бытия, совмещаемые в пределах одного существа; более того, они могут пониматься как относительные характеристики в зависимости от точки зрения. Например, Бернальдо де Кирос, говоря о двух модусах мышления и познания в ангеле, сравнивает их с душой: если интеллект реально не отличается от души, то душа, будучи конституированной в природном статусе и обладая интеллектом, уже не смогла бы произвести в себе другой интеллект, «как и прочие мертвые свойства, ибо они никогда не могут быть произведены при наличии соприродного статуса» [Quiros, 1666, p. 495]. Стало быть, интеллект как свойство, принадлежащее к природному статусу души (которая есть сам принцип жизни!), «мертв», хотя он же как начало последующих актов мышления, несомненно, жив.

Правильность такого понимания подтверждает мысленный эксперимент у Бернальдо де Кироса. Допустим, что существует ангельская субстанция, определенная к познанию только одного объекта и только в одном познавательном акте. Будет ли она через него живой? Ответ: во-первых, такой ангел будет жить чисто интенциональной жизнью, поскольку его бытие будет исчерпываться познанием. Во-вторых, он будет жить через это познание также физической жизнью, потому что хотя такое познание и будет принадлежать к природному статусу, а значит, приписываться Творцу (и в этом смысле оно будет мертвым), однако с точки зрения самой познающей субстанции оно будет требовать наличия в ней ближайшей потенции к тому, чтобы имманентно произвести этот единственный акт. Логика понятна: если это действительно познание, направленное на некий объект (может быть, и внешний; в условиях эксперимента не сказано, что это непременно должно быть самопознание), то оно возможно только как *собственный* акт этой гипотетической субстанции, пусть даже им исчерпывается ее сущность. Говоря словами самого философа, «в отвлечении от соприродности, в силу одного того, что это – акт познания, субстанция должна обладать ближайшей потенцией к тому, чтобы имманентно его произвести, и уже поэтому такая операция с большим основанием будет протекать из требования самого деятеля, чем продуцирование атрибутов мертвой субстанцией, которая не требует имманентно производить атрибуты, если они не принадлежат к соприродному статусу» [ibid.]. Так один и тот же акт, составляющий сущность гипотетического «одноразового» ангельского существа, будет мертвым с точки зрения (со)природного статуса этого ангела, но живым (физически и интенционально) «в отвлечении от соприродности».

Наконец, еще один теологический поворот в вопросе о живом – это бытие души в состоянии отделимости от тела. Такая душа, несомненно, живет, ибо ее мысли и воления, не будучи ориентированными на соединение с телом, не устремлены к природному статусу души. Тем более это верно в отношении блаженного видения: в каком-то смысле оно составляет статус души праведника, ибо он не может не созерцать Бога и не любить его; но статус не естественный, а сверхъестественный, и поэтому он может считаться природным статусом не в философском, а лишь в мистическом смысле.

3) Можно ли жить чужой жизнью? Проблема сиамских близнецов

Можно ли жить чужой жизнью? Это сквозной вопрос практически всех философских курсов “*De anima*”, созданных авторами-иезуитами в XVII – начале XVIII в. Цель и смысл вопроса о возможности (а вернее, о невозможности) жить чужой жизнью состоит в том, чтобы продемонстрировать необходимо имманентный характер витальных операций. Стандартный способ его постановки – мысленный эксперимент, в котором совершается взаимопроникновение двух живых индивидов-суппозитов. В нем высвечиваются два по видимости противоречащих друг другу свойства витальных актов: с одной стороны, они активны, даже агрессивно-активны; с другой – они в принципе не могут переходить из одного организма в другой. Возьмем пример мысленного эксперимента, который предлагает Игнасио Франсиско Пейнадо. Допустим, что существуют два взаимопроникающих растения; тогда можно было бы предположить, что при полном совпадении двух растений в пространстве одно растение сможет питаться от другого. Следовательно, либо питание растения не витально, либо витальность не требует непременно исключать содействие выполнению витальной операции со стороны другого тварного суппозита того же вида. Отвечая на это предположение, Пейнадо указывает на то, что простого взаимопроникновения (совмещения по месту) двух растений недостаточно для питания одного растения от другого. Ведь даже в этом случае пища, которая содержится в сосудах одного растения, не переходит в сосуды другого, поскольку совмещение не означает слияния: стенки сосудов одного растения, оставаясь неповрежденными, непроницаемы для другого. Поэтому пища, которая в них содержится, не сможет превратиться в субстанцию живого существа, как это обычно происходит. Она не сможет быть усвоена ни одним из этих двух растений: первым растением – из-за факта совмещения, вторым – из-за недостаточности этого совмещения. И причина заключается не в чем ином, как во внутренней витальности акта, налагающей дополнительные ограничения на совершение соответствующих действий. Еще раз: витальность предполагает, что взаимопроникновения недостаточно, требуется подлинное физическое соединение, а не просто взаимоналожение двух суппозитов; а оно невозможно. Почему же? Потому, что оно нарушает соотношение между актом и потенцией в обоих деятелях, блокируя совершение актов в том и в другом. Пейнадо специально подчеркивает, что этот запрет на нарушение баланса между актом и потенцией в витальных действиях живых существ касается не только таких грубо физических функций, как пищеварение, но и актов высших способностей души – интеллекта и воли: «Такое решение подтверждает пример взаимопроникающих ангелов, из которых ни один не может содействовать другому в действии мышления». И далее следует общий вывод: «Это объясняется только внутренней витальностью действия мышления, и причина в том, что чтобы тварный деятель мог содействовать другому в витальном действии, недостаточно быть внутренне присутствующим для него, но требуется быть соединенным с ним физически, а такое соединение невозможно ни для ангела, ни для двух растений, ни для всего, в чем нет [должного] соотношения между актом и потенцией» [Peinado, 1698, p. 115–116].

Эти два пункта – во-первых, невозможность содействия витальному акту со стороны другого тварного суппозита того же вида; во-вторых, общий характер этого запрета, равно распространяющийся на акты физической и интенциональной жизни, – утверждают практически все авторы, о которых мы говорим. Вот еще пример, взятый из текста Хуана де Уллоа: «Когда человек актуально живет через актуальное мышление, он от себя, в силу своей природы, исключает возможность равного содействия в его мышлении со стороны какого-либо другого деятеля... иначе говоря, такого содействия, чтобы этот другой деятель мыслил тем же мышлением, каким мыслит этот человек, или питался, или ощущал тем же питанием или ощущением, каким

питается или ощущает этот человек» [Ulloa, 1715, p. 50]. И в общем виде: «Природе человека противоречит, чтобы другой человек жил численно той же самой жизнью, какой живет он сам» [ibid.].

Обратим внимание на то, что речь идет об исключении содействия со стороны другого тварного индивида того же вида: о невозможности питаться чужим действием питания, чувствовать чужим чувствованием, мыслить чужим мышлением. Этот запрет не касается, во-первых, Бога: Бог может вложить ощущение или мысль в субъект, его не произведший физически. Во-вторых, запрет не касается акцидентальных со-начал витальных актов: интенциональных форм (*species*) и хабитусов, которые не только могут, но и должны содействовать продуцированию витальных актов. Наконец, не только начало любого витального акта, но и само действие и, главное, его завершение, термин, должны быть внутренними для живого деятеля. Общий пример: мысль может быть *вложена* в ум человека извне; но если он, держа ее в голове, «ничего не делает, не движется, но движем извне», он, следовательно, «не живет и не мыслит» [Reinado, 1698, p. 105]. Каков бы ни был источник конкретной мысли, но ее усвоение, включение в собственную интенциональную жизнь никто не может осуществить, кроме самого человека. Эта необходимость усвоения и присвоения – опять-таки общее правило для любых витальных операций: «Любые действия, в которых живые существа ничего не приобретают – либо через принятие [*receptive*], либо через оформление [*informative*], – не витальны, ибо через такие действия живое существо ничего не полагает внутрь себя, и не полагает имманентно никакого термина» [ibid., p. 116].

Но лучше всего невозможность жить чужой жизнью доказывают не эти мысленные эксперименты, а реальная жизнь сиамских близнецов. Эта тема, как правило, исследуется историками философии в связи с проблемой тождества личности [Libera, 2008, p. 159–184]; но схоластическая философия XVII в. демонстрирует более глубокий уровень анализа – уровень витальности. Классический пример такого анализа мы находим у Хуана де Уллоа. Против того, замечает Хуан де Уллоа, чтобы один и тот же витальный акт был витальным актом двух суппозитов, ничего не доказывает даже ссылка на питание от одного тела в случае сиамских близнецов – «тех монстров, в которых различимы два тела, или полутела, или тело и половина тела». За разъяснениями Уллоа отсылает к собственному трактату «Спекулятивная физика», где он рассматривает сиамских близнецов в контексте вопроса о единстве или множественности субстанциальных форм. Но для нас сейчас интереснее и важнее то, что в этом рассмотрении явственно проступает связь между витальностью, в том числе невозможностью жить чужой жизнью, и тождеством индивида, а также теологический контекст, в котором ставятся эти проблемы. Обратимся к указанному месту «Спекулятивной физики» [Ulloa, 1713, p. 138–142].

Формирование сиамских близнецов Уллоа объясняет (ссылаясь на авторитетный текст Альфонсо Тостадо, автора первой половины XV в.) нарушением перегородки между двумя ячейками (*cellulae*) в материнском чреве, в коем имеются несколько таких ячеек (что якобы подтверждается фактами рождения здоровых близнецов). В силу различных причин перегородка между соседними ячейками разрушается, но не полностью, а лишь на одном участке. Когда семя при зачатии заполняет первую ячейку, его избыток проникает в соседнюю ячейку через отверстие в перегородке, прежде чем оно закроется, и со временем образуются два тела, соединенные в месте разрушения стенки между ячейками. Уллоа приводит свидетельства о рождении близнецов, сросшихся разными частями тела: грудью (чаще всего), спинами (Рим, 1493 и Верона, 1465), боками (Виттенберг, 1489 и Лувен, 1536), ягодицами (Париж, 1570, Лузитания, 1628), лбами (Вормс, 1495) и т. д. Причина этого различия в местах сращения заключается в различии того места, где появляется щель в перегородке между ячейками материнской утробы и где масса, из коей образовалось одно тело, соприкасалась с массой, из коей образовалось другое тело.

Возникающую в связи с этим практическую теологическую проблему Хуан де Уллоа формулирует следующим образом: «Присутствует ли в этих монструозных телах одна душа или две? И, следовательно, надлежит ли совершать одно крещение или два?». Тем более что во многих из подобных тел после вскрытия обнаруживали только одно сердце, что наводило на мысль об одной душе в двух сросшихся телах [ibid., p. 140]. По мнению Уллоа, проблема не имеет однозначного решения: возможны оба случая, и нужны четкие критерии, которые давали бы возможность определить количество душ, а значит, и количество человеческих индивидов в монструозном теле, подлежащих крещению. Таких критериев, наиболее убедительных, три. Первый основан на совпадении или противоборстве чувственных склонностей. Если в сросшихся телах обнаруживаются противоположные склонности и стремления, причем ни одно из них не подчиняется другому в иерархическом порядке, но они противоборствуют друг другу и верх одерживает то, в котором больше физических сил, то перед нами две души, пребывающие в двух разных, хотя и соединенных телах – или, в случае неполного развития второго близнеца, в разных частях одного монструозного тела. Пример таких противоположных склонностей: близнецы в разное время спят и бодрствуют, ссорятся между собой, пребывают в разном настроении и т. п. Если же, наоборот, во всех действиях сросшихся тел проявляется общее согласие, то вероятнее присутствие в них одной души: «Так, некая двухголовая девочка из Баварии имела одну душу: в самом деле, обе эти головы вместе ели, вместе пили, вместе говорили, вместе спали, и вместе желали одного». И это согласие было настолько полным, что, судя по всему, превосходило силу простой симпатии, или согласованности, основанной на одновременности зачатия и рождения, и указывало на тождество души [ibid.].

Второй критерий основан на способности воли контролировать физические движения тела, т. е. на действии интенциональной причинности. Если члены одного тела подчиняются волевому приказу другого близнеца и двигаются или покоятся, следуя только этому приказу, то это свидетельствует о наличии одной телесной формы, то есть одной души и одного суппозита-индивида. Если же члены одного тела не подчиняются волевому приказу другого, но положительно противятся ему, это знак того, что ими по-велевает иная душа. Пример – два сросшихся близнеца из Генуи: «Они поистине были двумя людьми, и было по праву совершено два крещения. Когда один, больший, хотел надеть сапоги меньшему, тот брыкался. Первый не мог пошевелить его ногу или руку всего лишь приказом воли, но вынужден был двигаться целиком, и таким образом, по причине соединенности с другим, приводить его в движение – но не внутренним и витальным движением, а как лошадь приводит в движение повозку» [ibid., p. 141].

Третий признак – общность или раздельность ощущений: если одно из тел чувствует боль от укола или удара, а другое нет, это знак присутствия в них разных душ; если же боль ощущают оба «тела или полутела», это знак присутствия только одной души, а ссылки на действие симпатии выглядят недостаточными [ibid.].

Таким образом, вопрос о том, сколько индивидов пребывает в сиамских близнецах, имел для философствующего теолога животрепещущее практическое значение: ведь от его решения зависело спасение души или душ, заключенных в сросшихся телах. И все три критерия для определения количества душ так или иначе основаны на наблюдении внешних проявлений витальных актов. Особенно любопытен второй критерий, где прямо проводится различие между чисто механическим, внешним и насильственным движением и движением внутренним, витальным, которое обусловлено действием не физической, а интенциональной причинности. Отсюда ясно, что Уллоа имел все основания утверждать, что пример сиамских близнецов ничем не противоречит тезису о невозможности жить чужой жизнью: ведь если оба близнеца, одушевленные одной душой, согласно используют и контролируют одни и те же члены, для каждого из них они будут «своими»; а если они контролируют разные члены, то тем более каждый из них будет жить своей собственной отдельной жизнью, в том числе на уровне тела.

Рассмотренные примеры теологических и антропологических приложений реформированной философской психологии позволяют также сделать некоторые выводы относительно позднесcholasticкого метода. Мы видим, что такой (считающийся неотъемлемым от схоластики) способ аргументации, как ссылки на авторитетные тексты и мнения, практически отсутствует в приведенных рассуждениях, и это не случайно. В больших философских курсах XVII в. безусловно преобладает прямой понятийный анализ, основанный на общенаучных представлениях эпохи и на основоположениях схоластической философии. Такой анализ проводится через постоянное соотнесение с базовыми критериями, и только если принятое понятие или концепция выдерживают проверку на этом оселке, они получают статус философски доброкачественных. Например, точность понятий физической и интенциональной жизни проверяется через их соотнесение с давно и прочно обоснованным тезисом аристотелевской физики о неустрашимой связи любого движения с потенциальностью и тезисом рациональной теологии о совершенной актуальности божественного сущего; а тождество или различие жизни в сиаемских близнецах проверяется и удостоверяется через соотнесение с общими критериями живого. Нельзя не заметить и того факта, что понятийный анализ проводится в достаточно типичной для позднесcholasticких текстов форме мысленных экспериментов, материалом для которых вполне рутинно служат элементы традиционных богословских представлений. Все это – признаки нового стиля и метода мышления, который утверждается в XVII в. даже в такой консервативной сфере, как поздняя схоластическая философия, и обещает ее исследователям немало неожиданностей.

Список литературы

- Вдовина, 2015 – *Вдовина Г.В.* Два модуса жизни в «науке о душе» XVII в. // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2015. № 1 (33). С. 311–328.
- Иванов, 2014 – *Иванов В.Л.* Луис де Молина, ОИ, и начала схоластической теологии Общества Иисуса. Предисловие к публикации перевода 52-й диспутации «Конкордии» // EINA: Проблемы философии и теологии. Электрон. науч. рецензируемое период. изд. (www.einai.ru). № 1/2 (003-004). Изд. НОЦ ПФРК при ГУАП. СПб., 2013. С. 187–212.
- Aguilar, 1701 – *Iosephus de Aguilar*. Cursus philosophicus dictatus Limae, 3 vol. Hispali: J. F. de Blas, 1701. T. 3. 502 p.
- Echalaz, 1654 – *Juan Juaniz de Echaz*. Philosophia, continens dialecticam, physicam, animasticam et metaphysicam. Lugduni: Sumptibus Phil. Borde, Laur. Arnaud et Cl. Rigaud, 1654. 772 p.
- Friedman, 2010 – *Friedman R.* Medieval Trinitarian Thought from Aquinas to Ockham. Cambridge (UK): Cambridge University Press, 2010. 198 p.
- Friedman, 2013 – *Friedman R.* Intellectual Traditions at the Medieval University: The Use of Philosophical Psychology in Trinitarian Theology among the Franciscans and Dominicans, 1250–1350. Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters, 108/1–2. Leiden: Brill, 2013. 1216 p.
- Libera, 2008 – *Libera A. de*. Archéologie du Sujet II: La quête de l'identité. Paris: Vrin, 2008. 512 p.
- Peinado, 1698 – *Ignatius Franciscus Peinado*. Disputationes in tres libros Aristotelis de Anima. Opus posthumum. Compluti: Ex officina Francisci Garcia Fernandez, 1698. 428 p.
- Quiros, 1666 – *Antonius Bernaldo de Quiros*. Opus philosophicum, hoc est Cursus integer. Lugduni: Sumptibus Philippi Borde, Laurentii Arnaud, Petri Borde, et Guill. Barbier, 1666. 792 p.
- Ulloa, 1713 – *Joannes de Ulloa*. Physica speculativa. Romae: 1713. 587 p.
- Ulloa, 1715 – *Joannes de Ulloa*. De Anima disputationes quatuor. Romae: typis Jo. Francisci Chracas, prope S. Marcum in via Cursus, 1715. 548 p.
- Ulloa, 1748 – *Joannes de Ulloa*. Prologomena seu Prolegomena ad scholasticas disciplinas. Madrid: ex typographia Antonii Marin, 1748. 516 p.

God, Angels and Conjoined Twins: Theological and Anthropological Applications of Post-Medieval Scholastic Psychology*

Galina V. Vdovina

Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences. 12/1 Goncharnaya Str., Moscow, 109240, Russian Federation; Ss. Cyril and Methodius Theological Institute of Post-Graduate and Doctoral Studies. 4/2, bld. 1, Pyatnitskaya Street, Moscow, 115035, Russian Federation; e-mail: galvd1@yandex.ru.

The article discusses the post-medieval concepts of physical and intentional life, taken in their theological and anthropological applications. First, these concepts are applied to divine beings and checked for compliance with fundamental principles of rational theology concerning the perfect actuality of God. Secondly, they are applied to immaterial created substances – angels and checked for compliance with the general criteria of the living, adopted in late scholastic tradition, i.e. that of the immanence of vital acts and of their non-belonging to the natural status. Thirdly, these concepts are applied to the phenomenon of conjoined twins and provide a way to resolve the issue which was unquestionably important in theological perspective: how many souls and therefore how many lives are present in conjoined bodies and, hence, how many baptisms you need, so that these souls could be saved. The consideration of these applications also allows to draw some conclusions concerning the method of post-medieval scholastic philosophy.

Keywords: post-medieval scholasticism, physical and intentional life, God, angels, conjoined twins, philosophical psychology of scholasticism

References

- Antonius Bernaldo de Quiros. *Opus philosophicum, hoc est Cursus integer*. Lugduni: Sumptibus Philippi Borde, Laurentii Arnaud, Petri Borde, et Guill. Barbier, 1666. 792 p.
- Friedman R. Intellectual Traditions at the Medieval University: The Use of Philosophical Psychology in Trinitarian Theology among the Franciscans and Dominicans, 1250–1350, *Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters*, 108/1–2. Leiden: Brill, 2013. 1216 p.
- Friedman R. *Medieval Trinitarian Thought from Aquinas to Ockham*. Cambridge (UK): Cambridge University Press, 2010. 198 p.
- Ignatius Franciscus Peinado. *Disputationes in tres libros Aristotelis de Anima. Opus posthumum*. Compluti: Ex officina Francisci Garcia Fernandez, 1698. 428 p.
- Iosephus de Aguilar. *Cursus philosophicus dictatus Limae*, 3 vol. Hispali: J. F. de Blas, 1701. T. 3. 502 p.
- Ivanov V. Luis de Molina, OI, i nachala skhologicheskoi teologii Obshchestva Iisusa. Predislovie k publikatsii perevoda 52-i disputatsii “Konkordii” [Luis de Molina SJ and the Beginnings of Scholastic Theology of the Society of Jesus. Translator’s Foreword to the Publication of the 52nd Disputation of Concordia]. *EINAI: Problemy filosofii i teologii* [EINAI: The Problems of Philosophy and Theology], vol. 3, no. 1/2, 2014, pp. 187–212. (In Russian)
- Ioannes de Ulloa. *Physica speculativa*. Romae, 1713. 587 p.
- Ioannes de Ulloa. *De Anima disputationes quatuor*. Romae: typis Jo. Francisci Chracas, prope S. Marcum in via Cursus, 1715. 548 p.
- Ioannes de Ulloa. *Prodromus seu Prolegomena ad scholasticas disciplinas*. Madrid: ex typographia Antonii Marin, 1748. 516 p.
- Juan Juaniz de Echalar. *Philosophia, continens dialecticam, physicam, animasticam et metaphysicam*. Lugduni: Sumptibus Phil. Borde, Laur. Arnaud et Cl. Rigaud, 1654. 772 p.
- Libera A. de. *Archéologie du Sujet II: La quête de l’identité*. Paris: Vrin, 2008. 512 p.
- Vdovina G. Dva modusa zhizni v «nauke o dushe» XVII v. [Two Modes of Life in the 17th Century “Science on the Soul”] *Gosudarstvo, religiya, tserkov’ v Rossii i za rubezhom* [State, Religion and Church in Russia and Worldwide], 2015, no. 1 (33), p. 311–328. (In Russian)

* This article has been prepared for publication with the financial support from The Russian Foundation for Basic Research, grant № 16-03-00020.

Т.Б. Длугач

Де Местр – враг Просвещения

Длугач Тамара Борисовна – доктор философских наук, главный научный сотрудник. Институт философии РАН. Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1; e-mail: dlugatsch@yandex.ru

В статье разбираются взгляды одного из крупнейших европейских консерваторов – Жозефа де Местра. Сформировавшись под влиянием идей таких мыслителей, как Э. Бёрк и Ж. Босюэ, де Местр, хорошо освоив также учение просветителей, направлял против них свои доводы. Критике подвергся прежде всего оптимизм и рационализм просветителей в связи с пессимистическим изображением де Местром человека как существа, искаженного неустрашимым первородным грехом. Его соображения в первую очередь направлены против Вольтера и Руссо. Первого он не приемлет из-за его антирелигиозности и негативистского подхода к прошлому, второго – за теорию суверенитета и революции. По де Местру, никакие человеческие соглашения и договоры не могут установить святость и неизблемость суверенитета и конституций – для этого требуется божественная воля и присутствие Бога в людских делах. Неписанные права и обязанности кроются в обычаях, нравах, традициях народа, установленных свыше. Монархи их лишь чувствуют и декларируют. Тогда они и становятся истинными. Революцию 1789 г. де Местр объявляет саганинской, противоречащей подлинным желаниям народа. Не ее вели вожди, а она своим стихийным движением вовлекала их в свое движение и вела к гибели. Монархия, наилучшее человеческое устройство, была низвергнута, но она необходимо будет восстановлена. Сохранение традиций – цель усилий де Местра, отрицавшего любые социальные изменения. В XVIII–XIX вв. его учение было широко известно и достаточно популярно в Европе и России.

Ключевые слова: демократия, монархия, революция, конституция, суверен, божественная воля, договор, рационализм, пессимизм, оптимизм, наука

§ 1. «Нигилизм» просвещенного века

Просвещение изменило не только все прежние взгляды на Бога, природу и человека, оно изменило и понимание всего прошлого миропорядка. От старших просветителей, наметивших переход просветительских идей к интеллектуальной элите, до младших идеологов, которые обеспечили распространение их в народе, новая идеология укреплялась и подготавливала господство просветительских идеалов. Теоретическая подготовка значила не меньше, чем политическая, и «патриарх» Просвещения Вольтер по праву отождествлялся с человеком нового века.

Франсуа Мари Аруэ, принявший позже имя Вольтера, принадлежал к старшему поколению просветителей. Именно он наводил мосты между дворянской либеральной элитой и образованными слоями общества. Именно он формулировал либеральные требования, прежде всего требования свободы слова и мысли. И именно он создавал первые литературные произведения, раскрывающие смысл учения Просвещения.

Но все эти задачи составляли лишь половину дела Просвещения: благодаря своему редкому интеллектуальному дару – способности к сатирическому и ироническому изображению прошлого – Вольтер устранял страх перед этим прошлым, вселял надежду на лучшее устройство будущего.

В. Гюго называл Вольтера не человеком, а Веком, и это верное определение: Вольтер воплотил в себе самый дух Просвещения, дух разрушения всего отжившего, дух фундаментальных перемен. Рационализм и антиклерикальная направленность всех его сочинений также отвечали устремлениям века. Правда, трудно назвать Вольтера оптимистом, хотя оптимизм, кажется, был обязательным следствием рационалистических надежд на неограниченные возможности человеческого разума. Но нет, Вольтер склонялся к умеренным целям. Об этом свидетельствует, в частности, его философская сказка «Кандид» (Простодушный). В ней Вольтер полемизирует с безграничным оптимизмом Лейбница, утверждавшим, что наш мир – лучший из миров. Лейбниц исходил из того, что Бог в силу своего всемогущества мог создать всё самое лучшее, и тот факт, что он создал наш мир, свидетельствует о том, что он и есть этот лучший мир.

Вольтер же рисует в «Кандиде» злоключения героя, у которого все его добрые дела и намерения оборачиваются для него несчастьями и страданиями. Один из дворянских сыновей, воспитанный в родовом замке, он хочет лишь любви, но из-за нескольких поцелуев его изгоняют из дома и забривают в рекруты. Став дезертиром, он попадает в Лиссабон и переживает ужасное землетрясение, разрушившее почти весь город. Попав далее в Эльдorado, он встречается со своей возлюбленной Кунигундой, которую насилуют и продают в рабство. Затем корабль, на котором он плыл, захватывают пираты и т. д. Вся жизнь героя – своего рода цепь причин и следствий, которые все ведут к несчастьям, хотя философ Панглосс не устает отвечать на вопрос Кандида «За что?»: «Все к лучшему в этом лучшем из миров». «Кандид», таким образом, это сатира на оптимистические воззрения Панглосса (Лейбница). Но Вольтер не согласен и с противоположными, пессимистическими взглядами другого философа – Мартена, убеждавшего, напротив, что на свете очень мало счастья и что все идет к худшему в этом худшем из миров. Вывод самого Вольтера: наш мир не самый лучший и не самый худший; он – терпимый, в нем вполне можно жить и работать. «Надо возделывать свой сад», т. е. заниматься своим делом – вот кредо Вольтера.

Написанный в 1758 г. «Кандид» сразу же был осужден французскими властями на сожжение. Это доказывает, что с официально-церковными кругами у Вольтера не было никаких точек соприкосновения. Созданная немного раньше поэма «На разрушение Лиссабона» звучит в том же ключе:

– Мне Лейбниц не открыл, какой стезей незримой
В сей лучший из миров, в порядок нерушимый
Вторгается разлад, извечный спутник бед,
Ведя живую скорбь пустой мечте вослед.
Зачем невинному, сродненному с виновным,
Склоняться перед злом всеобщим и верховным:
Постигнуть не могу в том блага своего,
Я, как мудрец, увы! не знаю ничего.

(Перевод А.С. Кочеткова)

Другие известные просветители, принадлежавшие уже к младшему поколению, развивали уверенность в силе разума («...все должно было предстать перед судом разума или погибнуть», – писал позже Ф. Энгельс) и необходимости наступления нового миропорядка.

Бог в их воззрениях уступает место природе; она уже не создана Богом, а существует сама по себе – таково их убеждение, которое отстаивает Поль Гольбах, самый видный из просветителей, в книге «Система природы» (1770). К нему присоединяются все материалисты того времени – К.А. Гельвеций, Ж.О. Ламетри, Д. Дидро, утверждающие, что именно природа лежит в основе всей жизни, всех действий и всех желаний человека. Она наделяет его различными свойствами, каждое из которых благотельно. Зло возникает под влиянием неправильного, невежественного воспитания, нужного тиранам-правителям и духовенству. Поэтому задача просветителей – распространять просветительские идеи о человеке, его возможностях, его будущем. Антидемократические, сословно-феодалные взгляды должны быть ниспровергнуты, а надежды на лучшее будущее человечества укреплены.

Сочинения Ламетри, Гольбаха, Гельвеция, Дидро – антирелигиозны; Гольбах, написавшего множество памфлетов против церкви, даже называли «личным врагом господина Бога». Все они и дали основание будущему критику Просвещения Ж. де Местр считать XVIII в. веком нигилизма.

Все поведение человека объяснялось просветителями исходя из природы, а ее законы, как они считали, представляет механика: она в то время казалась самой развитой наукой, точнее – единственной наукой, а просветители, как известно, возлагали надежды на научный разум, поскольку в ту эпоху он также считался единственным разумом. Деятельность человека объяснялась на основе механики, и только в тех условиях могло возникнуть учение о «человеке-машине» (Ламетри).

Гольбах предвосхитил фаталистическую концепцию Лапласа, согласно которой, если бы нашелся достаточно широкий ум, он был бы в состоянии на основе прошлого сделать все возможные выводы о будущем, так как исходил бы из строгой, однозначной связи всех причин и следствий. Ведь каждое явление имеет свою причину, та – свою причину и т. д., и цепь уходит в бесконечность прошлого и будущего. Признание однолинейной зависимости причины и следствия вводило фатализм и фактически делало человека жертвой истории, хотя просветители этого не осознавали. Оно уничтожало свободу человека, признаваемую религией. Все это обусловило появление противоположных, связанных с религией взглядов. Одним из противников просветителей был широко известный в Европе философ и политик Жозеф де Местр (1753–1821). Правда, до сих пор исследователи спорят о том, можно ли считать его политиком, так как взгляды его складывались на пересечении политики, религии и философии. Все они выражали совсем иные, чем у просветителей, представления о мире и человеке.

Жозеф де Местр родился в 1753 г. в административном центре Савойи – Шамбери. Он принадлежал к среде судей и был десятым ребенком в достаточно древней аристократической фамилии. Закончив шамберийский колледж, он затем обучался в Туринском университете. Огромное влияние на него в течение всей его жизни имела мать, верующая католичка. Будучи уже взрослым человеком, Жозеф испрашивал у нее разрешение на чтение тех или иных книг. Он получил очень хорошее образование, отлично знал литературу и историю XVII–XVIII вв., языки, историю религий.

Получив в 1774 г. степень доктора права, Жозеф возвращается из Турина в Шамбери и становится магистратом (судьей), получив должность помощника фискального адвоката. На этом посту он разделяет взгляды политической элиты Савойи, в том числе ее либерализм. Он участвует позже в работе так называемой «Генеральной делегации освобождения», отменившей, в частности, в 1771 г. личную подать и другие сеньориальные права. Де Местр выступил в это время против излишних феодальных повинностей, требований «необузданного дворянства» и «неограниченного влияния духовенства». Можно сказать, что он принял таким образом участие в подготовке реформ, намечавшихся в атмосфере Просвещения.

В 1770-х гг. выходит несколько его работ, в том числе «Записка герцогу Брауншвейгскому»; в 1774 г. он становится членом масонской ложи «Trois Mortiers». Уже в 1788 г. Жозеф – член Шамберийского Сената. Революция 1789 г. была для де Местра

важным событием, он отнесся к ней отрицательно и постарался дать ей исключительно негативное освещение. Глава о ней в книге «Рассуждения о Франции» (1796) изобилует резкими оценками и просто ругательными определениями. Книга быстро приобрела известность не только во Франции, но и за ее пределами и склонила к де Местру симпатии некоторых монархов, в том числе Александра I, политическим советником которого он вскоре стал. Работа «Санкт-Петербургские вечера» (1813) характеризует социально-политические взгляды де Местра во время пребывания его в России; но, будучи вначале признанным апологетом христианства и монархического образа правления, он постепенно утрачивает свое политическое влияние и довольствуется ролью простого зрителя событий.

Взгляды де Местра были высоко оценены не только европейскими, но и русскими мыслителями XIX в. С. Франк характеризует его как человека, наделенного «гениальной религиозно-осмысленной интуицией» [Франк, 1992, с. 19], а Н. Бердяев – как «вдохновителя натуралистической социологии» [Бердяев, 1998, с. 483, 489].

О большом влиянии де Местра на общественную атмосферу того времени можно судить на основании анализа его взглядов. Уже говорилось о том, что смысл их находится на стыке философии, религии и политики. Но складываются его убеждения не сразу и неоднозначно. До 1785 г. он не отдает предпочтения ни одному течению, находясь под воздействием как Просвещения, так и мистицизма. Де Местр хорошо знал Сведенборга, Бёме, других мистиков. Он проникся доверием к мартинизму – идеям мистика Луи-Клода Сен-Мартена, которые представляли собой сочетание неоплатонизма, кантианства, догматики, учения Оригена. Особый акцент Сен-Мартен делал на мистических откровениях; его источник – учение португальского мистика Мартинеса де Паскуале. Книга Сен-Мартена «Новый человек» имела большое значение для духовной жизни Испании и Португалии. Однако путь к «очищению человека» автор указывал внецерковный, предполагающий участие ангела-хранителя в жизни каждого.

Мартинизм казался де Местру более глубоким по сравнению с Просвещением, так как он и сам был проникнут идеей мессианства, идеей присутствия Божества в каждом событии человеческой жизни. В отличие от просветителей с их надеждами на неограниченное господство человеческого разума, де Местр сознавал предел человеческих возможностей. Желая противопоставить себя просветителям, он и его сторонники называли себя «просвещенными».

Как и другие авторы-консерваторы, де Местр уделял внимание вопросам соединения политики и теологии. В своих работах он чаще оказывался социологом, чем теологом, поскольку больше размышлял о жертвоприношениях как о социальной практике, чем как о божественном деле. Его больше интересовала эволюция ритуалов, их форм, чем то, кому они предназначались. Поэтому, по мнению О. Брэдли, можно рассматривать его подход в качестве «одного из самых ранних примеров в области социологии религии» [Bradley, 2001, p. 69].

Отношение к патриарху Просвещения Вольтеру во многом определило становление де Местра: по его словам, он вовсе не был уверен во всемогуществе разума и вообще во всеилии рационализма. Вольтер считал возможным на основе видимости явлений судить об их сущности, в которую проникают точные математические вычисления. Де Местр не допускает полного постижения таинств Высшей Воли; по его убеждению, «то, что мы не должны знать, важнее того, что мы должны знать». Его называли «Вольтером наизнанку». Он писал так: «Когда думаю я о том, что он (Вольтер. – Т.Д.) мог совершить и что совершил, неподражаемые его дарования пробуждают во мне лишь священный гнев, которому нет имени. И я, витая в нерешительности между восхищением и ужасом, хотел бы порою, чтобы ему воздвигли статую... рукою палача!» [Местр, 1998, с. 188]. Если де Местр и признаёт прогресс, то только в сфере технических изобретений, но не вообще в человеческой жизни, так как методы уничтожения человека становятся тоньше, войны усиливаются, вражда людей друг к

другу не ослабевает. И вообще история являет собой отход от первоначального Эдема, совершенного состояния человека. Де Местр выступил против Просвещения, но и у христиан, ориентирующихся на Священное Писание, он вызывал беспокойство и недоумение.

Просветители, как помним, признавали природную и добродетельную сущность человека. Даже если сама природа – творение Бога, непосредственно именно она создает человека со всеми его качествами и желаниями, и создает благотельно, ибо она сама блага. Все чувства человека, все его стремления и желания разумны, потому что они естественны, природны. Такие видные просветители, как Гольбах, Гельвеций, Ламетри, Дидро, были атеистами, Вольтер – деистом, и только Руссо оставался глубоко верующим человеком, что и обусловило, в частности, его отход от энциклопедистов. Вольтер вообще в последние годы жизни был известен своими судебными процессами против церкви, призывал «раздавить гадину» и построил в своем имении Фернё часовню с ехидной надписью «Богу – Вольтер».

Де Местр стоял на совсем других позициях: Человек – творение Бога; его создал Бог по своему образу и подобию, но с самого начала этот образ признается ущербным: Бог наделяет человека такими желаниями, исполнение которых разрывает связь людей с Богом. Парадоксальность изначальной ситуации творения определена тем, что, с одной стороны, Бог нуждается в человеке так же сильно, как человек в Боге, иначе что бы означал его возглас: «Где ты, Адам?». Так что процесс деторождения и воспроизведения человеческого рода необходимы Боже-ству. С другой же стороны, этот процесс оборачивается грехом, стыдом, позором. Поэтому Дева Мария, не знавшая мужчины, почитается не совсем за женщину, а ее сын – не совсем за человека. И все же человек – это образ и подобие Божие. Но только не для де Местра. Для него человек навсегда испорчен первородным грехом; каждый несет на себе его печать. Поэтому даже святые грешны, и нет ни одного безгрешного существа: *«Каждый человек в качестве человека подвержен всем несчастьям человеческой природы»* [там же, с. 26]. Нет по-настоящему безгрешных святых: поскольку различие между праведным и грешным незначительно, праведник страдает так же законно, как грешник.

Де Местр основывается на этой исходной трагической человеческой ситуации и выявляет в ней преимущественно негативные черты; он акцентирует внимание на грехе, позоре, ущербности и, исходя из этого, отвечает на вечные вопросы о том, почему страдают дети, не успевшие еще нагрешить. Они также подвержены греху, унаследованному от Адама. Ребенок страдает и умирает оттого, что принадлежит к общей массе людей, а она испорчена в корне. И если иногда задаются вопросом «за что?», то надо вспомнить о том, что все грешны. И святой не безгрешен, а если кого-то наказывают, то наказание это идет на пользу всему роду. «...Поскольку праведников не существует, то у человека нет никаких оснований отказываться нести по доброй воле свою долю человеческих страданий: ведь человек необходимым образом греховен – сам или по своему происхождению» [там же, с. 422–423].

Бог наказывает за грехи не только в том, но и в этом мире, хотя наказание приходит не сразу и не за все. Иногда наказание выпадает не за этот грех, а за прошлый. И какая разница, полагает де Местр, если на войне погибают тысячи: не все ли равно – сейчас 10000 умрет или каждый год по 3 тысячи? Отрицание жертвы Христа как восстановления достоинства человека, отрицание искупительного значения крещения, исповеди, молитвы придают учению де Местра мрачный оттенок. Значение первородного греха для него непреодолимо и навечно противопоставляет человека Богу. Не избыть ничем этот грех, и жизнь человека – трагедия.

Воззрения де Местра, как видим, противоречат официальным догматам христианской церкви, обоснованиям, данным Священным Писанием, а затем Григорием Богословом, Иоанном Златоустом, Василием Великим. Ведь жертва Христа была бы бесцельной и ненужной, если бы не совершилось в ней искупление грехов человека.

В связи с этим и в российской, и в западной литературе взгляды де Местра подвергаются осуждению. Так, С. Хоружий писал: «Стоящая за всем этим онтология решительно расходится с православной онтологией благодати» [Хоружий, 1989, с. 90].

Григорий Богослов говорил о том, что вовсе не грешить – выше человека и при-суще только Богу, но свойство обращения принадлежит людям спасаемым. По мысли Иоанна Богослова, мы имеем своим ходатаем Иисуса Христа, он умиливает грехи не только наши, но и всего мира. Другие святые отцы склоняются к тому же.

Ничего этого нет у де Местра, и его понимание человека вытекает из толкования человеческих оснований истории. Здесь наш герой идет следом за Боссюэ, чья книга «Рассуждение о всемирной истории» была очень популярна как раз во времена энциклопедистов, равно как и идеи Тюрго и его последователя Кондорсе относительно исторического процесса. Как и Боссюэ, де Местр уверен в присутствии Бога в мире. Бог участвует в каждом событии человеческой жизни, хотя и неведомы его цели человеку; его присутствие – тайна, недоступная разуму. «Просвещение утверждало веру в прогресс, апеллируя к преобразующим возможностям разума. Консерватизм отрицал прогресс, призывая на помощь авторитет исторического опыта» [Дегтярева, 2007, с. 114]. **Рассуждения о всемирной истории де Местра созвучны и антипрогрессистским взглядам Бёрка, и взглядам немецких романтиков, особенно Шлегеля.**

Надеждам просветителей де Местр противопоставляет печальные картины упадка и гибели людей. III глава в «Рассуждениях о Франции» называется «О насильственном уничтожении рода человеческого» и повествует о жутком уничтожении человека человеком. Война – постоянное его состояние, мир – только краткая передышка. Из 96 лет существования Франции, пишет автор, 40 лет занимали войны. Да и раньше – битвы племен, инквизиция, различные военно-политические противостояния вели к смерти огромного числа людей. Христиане уничтожают мусульман, турки убивают армян и грузин, арабы – испанцев, Карл Великий сражается полвека, а Чингисхан с сыновьями опустошает земной шар. Вообще род человеческий можно уподобить дереву, которое невидимая рука подстригает и которое от этого выигрывает; ведь кому ведомы пределы для древа человеческого? Все это свидетельствует о падении человечества. Удержать его от окончательной гибели можно, по де Местру, только верой, в том числе верой в традицию. И следованием ей.

Многие авторы уделяли внимание различным сторонам творчества де Местра. Так, француз Ж. Динезе указывает на сложность деместровских идей: «Принцип естественного развития человечества плохо сочетается со взглядом на человека как на раздвоенное существо, колеблющееся между добром и злом, проявляющее большую склонность ко злу и нуждающееся в опеке и контроле» [Dinezet, 2001, p. 88].

Если XVIII в. под знаком Просвещения в целом был веком прогрессизма, то для де Местра он – век нигилизма, век мирского противостояния божественному. Следуя Боссюэ и Бёрку, де Местр не принимает никаких исторических изменений; традиция – вот основание его истории. Бёрк ведь также противопоставлял изменчивости революционной Франции традиционалистскую Англию; он восхищался «славной революцией 1688 года», но не упоминал о казни Карла I в 1649 г. Де Местр также опирается на традицию, но без каких бы то ни было изменений: Франция после революции, считает он, должна вернуться к традиционным формам правления и быта.

Первые работы де Местра «Записка герцогу Брауншвейгскому», «Восхваление Виктора-Амедея» еще характеризует свободный дух, свидетельствующий о влиянии на него Просвещения, но зрелость мыслителя более связана с консерватизмом и мартинизмом. Его усилия последних лет обнаруживают акцент на внутренней, сокрытой, таинственной Церкви, не соотношенной ни с одной из христианских конфессий.

Де Местр согласен с Э. Бёрком в том, что ослабление влияния церкви обуславливает ослабление монархического уклада. Но в отличие от Бёрка де Местр выдвигает как фундамент прочного режима равновесие трех сословий – духовенства, дворянства и народа (правда, он предпочитает употреблять не слово «народ», а слово

«нация»). Правильная монархия не должна основываться на узурпации власти. Речь идет о наследовании или об избрании, если династия прерывается; как полагает де Местр, дело касается соединения порядка и свободы, закона и здравого смысла. Сдерживающее монархию влияние оказывают церковь, общественное мнение и магистратский суд. Надо отметить, что в данном случае нация противопоставляется индивиду, назначением политики объявляется защита национальных интересов, а не прав личности, а национальная солидарность признается средством обуздания эгоизма. И именно монархия, согласно де Местру, способна выполнить эти задачи. Антидемократический, антилиберальный характер этой программы очевиден.

Обращение к Богу также нацелено на дискредитацию просветительских идеалов: просветители сделали пренебрежительное отношение к Богу вполне отрефлектированным; как пишет Ж.И. Праншер, «специфика XVIII в. состояла в том, что он это забвение (Бога. – Т.Д.) сделал осознанным и продуманным: небрежение Богом было возведено в ранг жизненной философии» [Праншер, 2012, с. 12]. Де Местр замечает, что Вольтер отверг бы демократические идеалы Французской революции (свободу, равенство и братство), но это не помешало ему в полной мере воплотить в своих работах господствующий дух ее – дух разрушения. И, добавим, безбожия, тогда как для де Местра именно религия предлагает основания политики, является ее метаосновой.

Насилие над церковью во время революции и ее унижение, согласно де Местру, необходимы были для того, чтобы оправдать изначальную несправедливость церковников, погрязших в невежестве и чревоугодии, притеснявших прихожан. Но нельзя не вспомнить здесь сочинение де Местра «О папе», в котором утверждается абсолютная безгрешность папы. В целом религия признается основой политики и жизни.

§ 2. Теория суверенитета

Искренняя религиозность де Местра была так очевидна, что не могла не привести к признанию его врагом Просвещения и прогресса. Его политические надежды покоились на включении христианства в самую суть государственных установлений. С религиозных позиций он осмысливает политическое устройство, суверенитет, права граждан. В первую очередь его филиппики нацелены против Руссо. Согласно Руссо, суверен – это политический организм, обязанный своей святостью лишь договору. Суверен образуется из частных лиц, поэтому у него нет интересов, противоречащих их интересам. Слово «суверен» означает самостоятельность, самоопределение, независимость. Это свойство принадлежит всем членам соглашения и не может быть ни разделено, ни отчуждено.

Важно и то, что Руссо признает возможность нескольких договоров, если в них возникнет необходимость; правда, он думал лишь о двух договорах – первоначальном и втором, устраняющем ошибки первого. Но фактически речь идет о множестве договоров. Именно общественный договор, ассоциация располагается, как буфер, между индивидами и стремящимися подчинить их тоталитарными структурами государства. Ассоциация и есть гражданское общество, в отличие от государства.

В отличие от идей Руссо, политические взгляды де Местра антидемократичны. Его учение о государстве, суверенитете и революции пронизано религиозными идеями: если Бог присутствует в мире, во всех делах человека, то суверенитет также держится силой Бога. По убеждению де Местра, у истории нет собственного имманентного источника движения, он – у Бога; если власть не исходит от Бога, никто не может и не обязан ей подчиняться. Бог пронизывает своим решением национальный разум – общезначимые для данного народа нравы, верования, обычаи. Но прежде чем перейти к обоснованию этого положения, де Местр хочет обосновать свое убеждение в невозможности длительного и нормативного существования народного суверенитета. Одна из основных работ его носит название «О народном суверенитете» с подзаголовком «Против общественного договора» [Maistre, 1992].

Автор исходит из того, что в истории одно поколение сменяется другим, у которого свои задачи, обусловленные изменившимися обстоятельствами; поэтому соглашение должно было бы все время меняться, а это означало бы отсутствие всякой стабильности в обществе, оно расплылось бы в неопределенности.

Де Местр здесь неправ: сохранялись бы основы соглашения, покоящиеся на твердой почве, а изменения фиксировались бы в дополнениях или примечаниях. Именно так, например, устроены американский общественный договор и американская конституция. То, что для де Местра служит доказательством неистинности договора, на самом деле показывает как его фундаментальное действие, так и его историческую преемственность. Но согласие народа – вещь невозможная, утверждает он, а если бы даже она была возможна, согласие – не закон и никого ни к чему не обязывает при отсутствии высшей власти, которая обеспечивала бы верность заключенному соглашению. Закон становится настоящим и действенным, лишь если исходит от высшей воли; следовательно, его основополагающая черта в том и заключается, что он является волей всеобщей. Де Местр имеет в виду, во-первых, волю монарха (ибо, как мы позже увидим, для него лучшее государственное устройство – монархическое), а во-вторых, волю Бога, которую считает решающей.

Если закон или соглашение не исходит от Бога, никто не обязан его соблюдать. Все учреждения покоятся на религиозной почве, или они преходящи. Человеческая воля имеет собственные интересы, но законов она не имеет.

То же относится и к суверенитету. Суверенитет у де Местра, как и у Руссо, является центральным понятием теории общественного устройства: он – суть государства. Если существует государство, то оно и является сувереном. Это означает, что суверенитет нельзя разделить на части (хотя в государстве имеются законодательная, исполнительная и судебная власти), его нельзя передать какому-то лицу или нескольким лицам. Он – единственный источник власти и единственная власть в государстве; он – закон, который творит законы. «Чем более исследуешь этот вопрос, тем более убеждаешься, что суверенитет, даже частичный (что это такое, непонятно. – Т.Д.), не может быть судим, перемещен или наказан в силу закона: потому что никакая власть не может обладать принудительной властью над собой» [ibid., p. 181]. В этом отношении все равно – быть подданным монархии, аристократии или демократии – в любом случае подлежишь власти суверена.

Далее утверждается божественный характер суверенитета; он фактически предшествует народному соглашению и вообще народу, он как бы пронизывает любое сообщество, хоть бы оно состояло из 2-х единиц. По мнению Д.Л. Пикуля, в этом де Местр повторяет доводы Аристотеля, для которого человек – **zoon politicon** и который, считая «государство энтелехией человеческого общения, полагал его предшествующим человеку» [Пикуль, 2008, с. 119]. Поскольку человек по своей сути животное политическое, постольку суверенитет отражает внутреннюю природу человека и в то же время сущность государства. А истинное государство – это монархия. Демократию де Местр считает исторической фикцией; она никогда не существовала на земле, так как она подходит только для богов; может быть, ее можно допустить лишь по отношению к малым народам. И на короткое время.

Де Местр находит самые презрительные слова, чтобы оценить республиканское правление и народное представительство: если хотят, говорит он, чтобы весь народ был представлен и чтобы любой гражданин был способен давать или получать полномочия (утверждать законы), то такое представительство есть вещь невиданная и никогда не могущая преуспеть. Отличительная черта республики, что и делает ее дурной: «... никакая толика добра не утешает в ней глаз наблюдателя; это высочайшая из известных степеней развращенности; это сущее похабство (мерзость – **abominable**. – Т.Д.)» [Местр, 1997, с. 64].

В описании де Местра республика, установившаяся после революции 1789 г. во Франции, – это «какая-то необъяснимая горячка, слепое буйство, скандальное небрежение всем, что только имеется из достойного у людей, жестокость нового рода, забавляющаяся своими злодеяниями» [там же, с. 66].

Точно так же, как церковь подчинена римскому папе – и папа, пожалуй, единственное на земле безгрешное существо, так и монархия – наилучшее государственное устройство, и власть монарха – от Бога¹. Автор хочет доказать, что церковь есть вид эллипса, «одним из фокусов которого является преемственность пап, начиная от апостола Петра, а другим – власть королей Франции» [см.: Праншер, 2012, с. 19]. Правда, папа Пий VII не оценил сравнения церкви с монархией по причине уподобления первой из них второй и не принял посвящения «О Папе». Ж.-И. Праншер полагает, что причина этого – в их сопоставлении, тогда как, по мнению папы, монархия и церковь не должны ни пересекаться, ни совпадать. Так что мы видим, что церковь не вполне приняла аналогии де Местра, как она не принимала и его представления о тотальной греховности человека.

Де Местр возвышает голос против демократии, в частности, потому, что демократический режим призывает человека полагаться в основном на себя и не искать никаких трансцендентных для себя оснований, а философ решительно с этим не согласен. Как и суверенитет, Конституции пронизаны божественным гласом. Иллюзия – думать, будто народы устанавливают Конституции и пишут их. Конституции всегда выражают нечто ненаписанное; это нравы народов, их верования, обычаи – то, что сложилось в незапамятные времена и было воспринято осознующими дух народа образованными его слоями. Иначе ничего святого и неизменного в Конституциях бы не было. Права народа никогда не бывают записанными после обсуждения. Конституции, по сути дела, – это пожалования суверенов, но эти права не имеют ни авторов, ни дат. Законодатели лишь собирают предшествовавшие элементы, они всегда действуют от имени Бога. Конституции являются вторым после суверенитета основанием государства. «Каждая Конституция в собственном смысле слова есть творение во всей силе данного термина, и каждое творение превосходит силы человека». Оно доступно лишь Богу; человек может быть только со-творцом и со-хранителем. «Человек, будучи связан со своим Творцом, возвышен, и его действие есть творческое; напротив, как только он отделяет себя от Бога и действует сам, он не перестает быть могущественным, потому что это привилегия его природы, но его действие негативно и заканчивается лишь разрушением» [Maistre, 1992, p. 145]. Ведь без догмы Бога-законодателя любое законодательство, по мнению де Местра, химерично. Но Бог движет свое творение по его, творения, имманентным законам, лишь редко вмешиваясь в ход вещей.

Почти всегда законодателем является король, который, можно считать, является синонимом понятия истинный политик. Человек, дающий конституционные законы, – это основатель или наставник нации [Пикуль, 2008, с. 124].

Наставник народа – человек, отличительным свойством которого является определенный здравый практический смысл, несовместимый с метафизическими тонкостями [Maistre, 1992, p. 122].

Бог внушает законодателю смысл законов, поэтому неудивительно, что тот чувствует себя как бы орудием Бога, чувствует, что он говорит от его имени. Никакая законная Конституция не может быть изначально записана, она коренится в сердце законодателя и духовной элиты. Свое подтверждение истинные законы находят в общественном мнении.

Итак, никакая Конституция не следует из обсуждения; права народов никогда не бывают писаными, или, по крайней мере, не могут быть писаными учредительные акты или основные законы – они лишь «документы, объявленные о предшествующих правах». Мы видим, что религиозные основы политики признаются выше всех соглашений.

¹ Между прочим, объединяющая сила церкви в лице папы Иоанна-Павла II подтвердила некоторые выводы де Местра.

§ 3. Законна ли революция?

Особенно резки высказывания де Местра о революции 1789 г.; они опять-таки связаны с его пониманием путей исторического развития и его двигателя. Почему вообще началось революционное движение? Де Местр исходит из того, что каждой нации предначертана ее судьба, определена мера ответственности перед Европой и миром. До тех пор, пока Франция была верующей страной, пока власть в ней осуществляли кардиналы (вспомним кардинала Ришелье), она вела за собой Европу. Но, подпадая постепенно под влияние богопротивной философии просветителей-энциклопедистов, Франция потеряла свои устои и скатилась к роли злодейского орудия сатаны. Она пережила упадок нравов; вольность, дерзость, непочтительность стали общим тоном. Революция посягнула даже на монарха; казнен был Людовик XVI, и, по мысли автора, кровь всех 60 000 граждан не смоет святую кровь этого мученика.

Руссо не писал о революции, но фактически имел ее в виду, когда в работе «Об общественном договоре» (кн. 4, гл. 6) обосновывал необходимость диктатуры. Законы не могут быть настолько гибкими, говорил он, чтобы применяться к изменившимся условиям. Поэтому, чтобы государство не погибло, надо передать власть одному или двум индивидам, которые возьмут на себя управление ситуацией. «Но лишь самые большие опасности могут уравновесить ту, которую влечет за собой изменение общественного строя; и никогда не следует приостанавливать священную силу законов, если дело не идет о спасении отечества» [Руссо, 1969, с. 243].

Де Местр называет революцию 1789 г. сатанинской; в ней господствуют невидимые злые силы. Французская революция в корне дурна и зла, это «соединение низости и жестокости», глубокой безнравственности и «забвения всякого стыда» [Местр, 1997, с. 64].

Самое поразительное в ней – ее мощь, устраняющая все препятствия; постепенно весь народ оказывается вовлечен в ее стихию, но происходит это без намерения со стороны людей. Как пишет де Местр, они не желают своего участия, но оказываются, нередко против своего желания, вовлечены в ее движение. Революция управляет людьми больше, чем они управляют ею. И даже вожди ее подчинены ей; это доказывается последующим их ниспровержением и казнью (Робеспьер). Никогда Робеспьер, Колло или Барэр, утверждает де Местр, не помышляли об установлении революционного правительства и режима террора (о последнем наверняка, но о первом – помышляли. – Т.Д.), их к этому привели обстоятельства, и в тот самый миг, когда они умножили до предела свои преступления, волна опрокинула их (имеется в виду 9 термидора 1794 г.). Все преступления удавались этим вождям, потому что вдохновлялись и влеклись они сатанинской силой. Мирабо имел власть возмущать толпу, не умея управлять ею. И, умирая, он пожалел о том, что делал, и пожелал собрать разбросанные части монархии, напоминает де Местр.

Чем больше наблюдаешь за вождями революции, продолжает философ, тем больше находишь в них нечто пассивное и механическое; революция использовала их в собственных целях. Самым страшным преступлением революции было посягательство на суверенитет, что выразилось в казни Людовика XVI. По словам нашего героя, к несчастью для Франции, никогда в этом злодеянии не было большего числа соучастников, из которых никто не поднял голос в защиту несчастного монарха.

Горестные и презрительные слова находит де Местр, чтобы обвинить революционных французов: «Французы, разве не под гул адских песнопений и безбожной хулы, не под предсмертные крики и долгие стенания поруганной девственности, не в отблесках пожарниц, не на останках трона и алтарей, залитых кровью лучшего из королей и бесчисленного множества других жертв, не в презрении к нравам и общественным убеждениям, не в окружении всевозможных злодеяний ваши соблазнитель и ваши тираны заложили то, что они называли *вашей свободой*?» [там же, с. 138].

Демон революции гордо приподнимает голову; конституция, говорит автор, – это только паутина, брак превратился в легальную проституцию, нет больше отеческой власти, нет больше убежищ для бедных, и страх больше не удерживает от злодеяний. Дух народа упал самым ужасным образом, уничтожение религии вместе с полным отсутствием публичного образования готовит новое поколение, одна мысль о котором заставляет содрогнуться, – так утверждает де Местр. Злодейские руки, ниспровергающие государство, непременно причинят тяжкие страдания, ибо ни одно свободно действующее лицо не может нарушить помыслы Создателя, не навлекши в сфере своей деятельности бедствий, соразмерных влиянию покушений. Крупная ошибка – представлять, что народ что-то потеряет с восстановлением монархии, убеждает он. Ни одна должность революционных властей ведь ничего не стоит, потому что они ни на чем не основываются. В республике по сравнению с монархией суверенность совсем неосязема, так как ее сущность не духовного свойства и не может быть передана никому. Но король вновь взойдет на трон, быть может, более могущественный, чем прежде. И тогда Франция вновь обретет господство над Европой.

Именно монархия способна справиться с задачей национальной консолидации. Де Местр предостерегает от боязни восстановления монархии: «Революция заставила вас страдать, ибо она была порождением всех пороков, а именно они – истинные палачи человека. По противоположным основаниям возвращение монархии отнюдь не вызовет тех бедствий, которых вы опасаетесь в будущем, но приведет к прекращению тех, от которых вы страдаете сегодня» [там же, с. 139].

Надежды де Местра на восстановление монархии оправдались, но лишь ненадолго. Пятая Республика существует давно и оправдывает желания французов. Критика де Местром революционных усилий в известной мере справедлива, но оправдание традиции не так уж бесспорно. Несмотря на террор и всеобщее насилие, французская революция все же называется Великой, и как раз потому, что она провозгласила свободу, равенство и братство, против которых так выступал наш герой. И эти достижения принадлежат не только Франции, но всем человечеству. И сегодня мы обращаемся к его доводам, стремясь решить вопросы о наилучшем государственном правлении, выясняя задачи авторитаризма, диктатуры и демократии, поскольку именно критика, обращенная на демократию, позволяет лучше уяснить собственные аргументы.

§ 4. Де Местр в России

Де Местр не принял радикальных результатов французской революции; он остался верен традиции, и идеалом для него осталась монархия. По-видимому, в значительной мере поэтому он обратил свои надежды на Россию и в 1803–1817 гг. принял на себя роль посланника королевства Сардинии в России и политического советника Александра I, победившего Наполеона.

Но де Местр видит всю зыбкость российской цивилизации; он видит слабость общественной самостоятельности, дикость и насилие в обществе. Р. Триумф, один из биографов мыслителя, писал о том, что, по мнению де Местра, «России еще только предстоит угадать свою судьбу, что она представляет собой азиатскую расу, оказавшуюся в Европе» [Triomphe, 1968, p. 305]. Он упрекал Петра I в том, что тот не оценил самобытность России, преклонялся перед западными обычаями, в то время как надо было следовать своей традиции, развивать русские обычаи, даже в пище, развивать русскую культуру.

В России де Местр сблизился с С. Уваровым, посещал салон графа Разумовского. Его высоко ценил Чаадаев, которого называли даже русским де Местром № 1. Несколько лет он был доверенным лицом Александра I и привлекал внимание русских вельмож своей образованностью, оригинальностью взглядов, широтой ума. Триумф писал, что «его считали самым ярким человеком Петербурга во времена Алексан-

дра Ъ» [ibid., p. 250]. «Все превращаются в слух, когда, сидя в кресле с высоко поднятой головой, со своей широкой зеленой лентой святого Мавра и Лазаря, спускавшейся на грудь, с крестом, похожим по виду скорее на монашеский, чем на светский, граф де Местр отдавался ясному потоку своего красноречия, смеялся от души, изящно приводил доводы и оживлял беседу, руководя ею» [Stourdza, 1859, p. 171]. Но с течением времени оригинальность публикля, острота ума угасла. И хотя де Местр написал в России достаточно известные «Санкт-Петербургские вечера», он перестал признаваться ярким и своевременным мыслителем. До 1817 г. он оставался в России известным человеком, но человеком прошлого. В 1817 он отплыл на корабле «Гамбург», предоставленном ему в виде последней милости Александром I, на родину.

В Шамбери, где де Местр провел свои последние годы, он уже считался анахронизмом, хотя его ценили за эрудицию и остроумие. Умер он в Шамбери в 1821 г., оставив о себе память как выдающийся консерватор, или, как сказал Н. Бердяев, «пламенный реакционер».

Но его политические идеи и идеалы останутся в истории как яркие приметы обстоятельного консерватизма. Имеет ли он сегодня значение? Дает ли он положительные плоды? Наши сегодняшние размышления должны строиться в диалоге с его решениями; прошлое не уходит в небытие, оно живет в настоящем в виде проблемы.

Список литературы

Актуальность Жозефа де Местра, 2012 – Актуальность Жозефа де Местра. Материалы российско-французской конференции / Науч. ред.: В. Мильчина, С. Зенкин, П. Глод, М. Кольхауэр. М.: Издат. центр РГГУ, 2012. 256 с.

Бердяев, 1926 – Бердяев Н.А. Жозеф де Местр и масонство // Путь. 1926. № 4. С. 183–187.

Бердяев, 1998 – Бердяев Н.А. Судьба России / Сост., вступ. ст. и коммент. В.В. Шкоды. М.: Эксмо-Пресс; Харьков: Фолио, 1998. 734 с.

Дегтярева, 2007 – Дегтярева М.И. Жозеф де Местр и его русские «собеседники»: опыт философской биографии и интеллектуальные связи в России. Пермь: Астер, 2007. 403 с.

Местр, 1997 – Местр де Ж. Рассуждения о Франции / Пер. с фр. Г.А. Абрамова, Т.В. Шмачкова. М.: РОССПЭН, 1997. 216 с.

Местр, 1998 – Местр де Ж. Санкт-Петербургские вечера / Пер. с фр. и примеч. А.А. Васильева под ред. А.Г. Терехова. СПб.: Алетей, 1998. 732 с.

Пикуль, 2007 – Пикуль Д.Л. Философия государства и права де Местра. М.: Современные тетради, 2007. 175 с.

Праншер, 2012 – Праншер Ж.И. Секулярное государство в свете политической теологии: Местр и понятие секулярности в Новое время // Актуальность Ж. де Местра. Материалы российско-французской конференции / Науч. ред.: В. Мильчина, С. Зенкин, П. Глод, М. Кольхауэр. М.: Издат. центр РГГУ, 2012. С. 10–30.

Руссо, 1969 – Руссо Ж.-Ж. Трактаты. М.: Наука, 1969. 704 с.

Франк, 1992 – Франк С.Л. Духовные основы общества / Сост. П.В. Алексеев. М.: Республика, 1992. 511 с.

Хоружий, 1989 – Хоружий С.С. Карсавин и де Местр // Вopr. философии. 1989. № 3. С. 79–92.

Bradley, 2001 – Bradley O. Maistre's Theory of Sacrifice // Joseph de Maistres Life, Thought and Influence. Selected Studies / Ed. by R.A. Lebrun. Montreal; Kingston: McGill-Queen's University Press, 2001. P. 65–83.

Denizet, 2001 – Denizet I. Joseph de Maistre Economist // Joseph de Maistre's Life, Thought and Influence. Selected Studies / Ed. by R.A. Lebrun. Montreal; Kingston: McGill-Queen's University Press, 2001. P. 84–104.

Maistre, 1992 – Maistre J. de. De la souveraineté du peuple. P., 1992. 294 p.

Stourdza, 1859 – Stourdza A. Le comte de Maistre // Oeuvres posthumes. P.: Dentu, 1859. P. 170–206.

Triumph, 1968 – Triumph R. Joseph de Maistre. Etude sur la vie et sur la doctrine d'un matérialiste mystique. Genève: Droz, 1968. 654 p.

Joseph de Maistre, as an Enemy of Enlightenment

Tamara B. Dlugatsch

Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences. 12/1 Goncharnaya str., Moscow, 109240, Russian Federation; e-mail: dlugatsch@yandex.ru

The author traces the ideas of one of the most important European conservative thinkers. Moulded under the influence of Burke and Bossuet, de Maistre also mastered the doctrines of Enlightenment, and raised arguments against them. De Maistre criticized optimism and rationalism, proceeding from the picture of man as corrupted by incurable original sin. His invectives were directed primarily against Voltaire and Rousseau, irreligion and negativism in relation to the past and also against the theory of sovereignty and revolution. No human agreements and covenants can establish sanctity and inviolability of government, except divine will and presence of God in human affairs. Established from above, unwritten rights and obligations hide behind the customs, traditions, and are to be put in effect by monarchs. The revolution of 1789 de Maistre declared satanic and contrary to the will of the people. Its leaders did not actually lead it, but were involved into it by spontaneous movement that brought destruction. The monarchy, the best of human arrangements, was overthrown, but there is no doubt that it will be restored. De Maistre rejected the need for social change, and praised the preservation of traditions. In the 18th–19th centuries his teachings were widely known and popular in Europe and Russia.

Keywords: monarchy, revolution, divine will, rationalism, optimism, contract, constitution

References

- Aktual'nost' Joseph de Maistre'a. Materialy rossiisko-frantsuzskoi konferentsii* [The Relevance of Joseph de Maistre. Proceedings of the Russian-French Conference], ed. by V. Mil'china, S. Zenkin, P. Glod, M. Kol'khauer. Moscow: RGGU Publ., 2012. 256 p. (In Russian)
- Berdyaev N.A. *Sud'ba Rossii* [Destiny of Russia], ed. by V. Shkoda. Moscow: Eksmo-Press Publ.; Kharkov: Folio Publ., 1998. 734 p. (In Russian)
- Berdyaev N.A. Joseph de Maistre i masonstvo [Joseph de Maistre and Freemasonry], *Put'*, 1926, no. 4, pp. 183–187. (In Russian)
- Bradley O. Maistre's Theory of Sacrifice. In: *Joseph de Maistres Life, Thought and Influence. Selected Studies*, ed. by R.A. Lebrun. Montreal; Kingston: McGill-Queen's University Press, 2001, pp. 65–83.
- Deptyareva M.I. *Joseph de Maistre i ego russkie "sobesedniki": opyt filosofskoi biografii i intellektual'nye svyazi v Rossii* [Joseph de Maistre and his Russian "Interlocutors": the Trial of his Philosophical Biography and his Intellectual Connections in Russia]. Perm': Aster Publ., 2007. 403 p. (In Russian)
- Denizet I. Joseph de Maistre Economist. In: *Joseph de Maistre's Life, Thought and Influence. Selected Studies*, ed. by R.A. Lebrun. Montreal; Kingston: McGill-Queen's University Press, 2001, pp. 84–104.
- Frank S.L. *Dukhovnye osnovy obshchestva* [Spiritual Foundations of Society]. Moscow: Respublika Publ., 1992. 511 p. (In Russian)
- Khoruzhii S.S. Karsavin i de Maistre [Karsavin and de Maistre], *Voprosy filosofii* [Problems of Philosophy], 1989, no. 3, pp. 79–92 (In Russian)
- Maistre J. de. *De la souveraineté du peuple*. P., 1992. 294 p.
- Maistre J. de. *Rassuzhdeniya o Frantsii* [Considerations on France], ed. by G. Abramov, T. Shmachkov. Moscow: ROSSPEN Publ., 1997. 216 p. (In Russian)
- Maistre J. de. *Sankt-Peterburgskie vechera* [St. Petersburg Dialogues], ed. by A. Vasil'ev and A. Terekhov. St.-Petersburg: Aleteiya Publ., 1998. 732 p. (In Russian)
- Pikul' D.L. *Filosofiya gosudarstva i prava de Maistre'a* [J. de Maistre's Philosophy of State and Law]. Moscow: Sovremennye tetrady Publ., 2007. 175 p. (In Russian)
- Pransher Zh.I. Sekulyarnoe gosudarstvo v svete politicheskoi teologii. J. de Maistre i ponyatie sekulyarnosti v Novoe vremya [Secular State in the Light of Political Theology: J. de Maistre and the Concept of Secularity in Modern Times]. In: *Aktual'nost' J. de Maistre'a. Materialy rossiisko-*

frantsuzskoi konferentsii [The Relevance of Joseph de Maistre. Proceedings of the Russian-French Conference], ed. by V. Mil'china, S. Zenkin, P. Glod, M. Kol'khauer. Moscow: RGGU Publ., 2012, pp. 10–30. (In Russian)

Rousseau J.-J. *Traktaty* [Treatises]. Moscow: Nauka Publ., 1969. 704 p. (In Russian)

Stourdza A. Le comte de Maistre. In: Stourdza A. *Oeuvres posthumes*. Paris: Dentu, 1859, pp. 170–206.

Triomph R. *Joseph de Maistre. Etude sur la vie et sur la doctrine d'un matérialiste mystique*. Genève: Droz, 1968. 654 p.

Вера Поцци

“*Institutiones Metaphysicae*” И.Я. Ветринского и Санкт-Петербургская Духовная Академия (Часть I)

Поцци Вера – PhD, научный сотрудник Школы философии факультета гуманитарных наук. Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики». Российская Федерация, 105066, г. Москва, ул. Старая Басманная, д. 21, стр. 4; e-mail: vera.pozzi05@gmail.com

В статье исследуется написанный на латыни учебник “*Institutiones Metaphysicae*” («Основы метафизики», 1821) Иродиона Яковлевича Ветринского (1787–1849), профессора Санкт-Петербургской духовной академии. “*Institutiones Metaphysicae*” – важный и до сих пор почти неизвестный документ, свидетельствующий о более раннем, чем принято считать, знакомстве с философией Канта и ее распространении в России. Книга Ветринского анализируется с историко-философской точки зрения. С одной стороны, исследуются соображения, касающиеся статуса метафизики, который Ветринский рассматривает в первой части своего труда («Пролегомены к метафизике»); с другой стороны, особое внимание уделено источникам, на которые опирался Ветринский, особенно трем учебникам: “*Elementa Mataphysices*” И.Г. Дарьеса, “*Institutiones philosophiae dogmaticae*” Ф.С. Карпе и “*Elementa metaphysices et anthropologiae*” Г.И. Венцеля. Наиболее важным для Ветринского оказался учебник Венцеля, стоящий ближе всего к философии Канта.

Ключевые слова: духовно-академическая философия, русское Просвещение, раннее кантианство в России, история русской философии, история метафизики, Санкт-Петербургская духовная академия, Г.И. Венцель, И.Я. Ветринский

1. Философская фигура Ветринского

“*Institutiones Metaphysicae*” Иродиона Яковлевича Ветринского (Ярославль, 1787 – Санкт-Петербург, 1849) – важнейший документ, свидетельствующий о раннем распространении мысли Канта в России. Его автором является профессор Санкт-Петербургской духовной академии (СПбДА), изучавший философию в той же академии под руководством Игнатия Аврелия Фесслера, довольно примечательного мыслителя¹. Венгр по происхождению, Фесслер в 1773 г. принял постриг как монах ордена капуцинов, однако позднее приблизился к лютеранству. Он был активным деятелем масонства во Львове, Берлине и Санкт-Петербурге, где преподавал древнееврейский язык, «Древности и обряды Греческой, латинской и рутенской церквей» и где он непродолжительно читал курс философии (1809–1810). Известный как пламенный кантианец, Фесслер во время пребывания в Берлине лично общался с Фихте.

О жизни Ветринского сохранилось мало сведений: известно, что еще студентом он стал членом кружка, организованного Фесслером в Санкт-Петербурге с целью создать масонскую ложу, и что он вращался в этих кругах до 1812 г. [см.: Русские пи-

¹ О личности Фесслера, помимо автобиографического сочинения [Fessler, 1824], см.: [Barton, 1969]. О связи Фесслера с российскими интеллектуалами см. [Круглов, 2009, с. 348–357].

сатели 1800–1917. Биограф. слов., 1989, с. 438]. В 1814 г. Ветринский стал профессором философии Духовной академии (спустя пять лет он стал преподавать этот курс и в Петербургской духовной семинарии): «Курс лекций, в которые Ветринский вводил элементы новой немецкой философии, лег в основу его латинского трактата “*Institutiones metaphysicae*” [Основы метафизики]» [там же]². В 1826 г., когда к философским исследованиям стали относиться с меньшей терпимостью в результате деятельности М.Л. Магницкого и его сподвижников, он «был вынужден уйти из академии; вскоре определился цензором в Главный цензурный комитет (1826–1828)». Ветринский упоминается и как переводчик ряда песен «Энеиды» Вергилия, а также как автор четырехтомного труда «Памятники древней христианской церкви» (СПб., 1829–1845).

Книга “*Institutiones Metaphysicae*” [Wetrinskj, 1821] принадлежит к жанру учебной литературы, широко распространенному в университетских кругах того времени, причем не только в Российской империи. В годы учебы самого Ветринского в СПбДА преподавание философии во многом опиралось на немецкие учебники в духе Хр. Вольфа и на такие фундаментальные историко-философские труды, как “*Historia critica*” И.Я. Брукера³. Ветринский первым из преподавателей философии СПбДА опубликовал похожий труд после проведенной в 1808 г. реформы этих образовательных учреждений⁴.

А.Н. Круглов не случайно подчеркивает эклектический характер сочинения Ветринского [Круглов, 2009, с. 362]. Отталкиваясь от этих указаний, мы проанализируем структуру текста, выделим тематические узлы, рассмотрим начальные главы сочинения Ветринского, в которых сравнение с Кантом является более конкретным и очевидным. Мы также остановимся на источниках, которые сам Ветринский не всегда называет и которые порой можно найти либо в сочинениях Канта, либо, намного чаще, в текстах, близких “*Institutiones*”, но созданных в среде различных университетов на немецком языке.

2. Источники обращения к философии Канта

В “*Praefatio*” Ветринский объясняет решение ограничиться одной метафизикой, обойдя вниманием другие разделы философии: критическая мысль Канта, разъясняет автор, нанесла метафизике – самой тонкой и главной из всех дисциплин – такое поражение, что теперь необходимо более основательно определить ее принципы, предоставив им убежище, способное защитить от самых скептических спекуляций, вернуть, таким образом, разуму права, которые Кант уничтожил, «чтобы, в конечном счете, <...> закрыть всякий доступ к истинам, недоступным чувствам» [Wetrinskj, 1821, p. V], в то время как именно метафизические истины, высшие и божественные, лежат в основе достоинства (*dignitas*) и спасения человека. Одним словом, это выглядит как проект реставрации, однако весьма умеренной: «Насколько это позволяют рассматриваемые

² Имя Ветринского в работах, созданных в постсоветский период, почти всегда написано с ошибкой – «Вертинский»; его упоминают лишь как профессора Духовной академии, одну из второстепенных фигур в этой среде. Авторы подобных исследований не знают о существовании “*Institutiones*” Ветринского и обходят вниманием его фигуру, утверждая, что не сохранилось источников (учебников или конспектов лекций), позволяющих провести более глубокий анализ. См., напр.: [Цвык, 2002, с. 75; Абрамов, 2005, с. 236]. Позднее А.Н. Круглов остановился на фигуре Ветринского и на роли его “*Institutiones*”, см.: [Круглов, 2009, с. 362–364].

³ И. фон Горн (1779 – после 1829), сменивший Фесслера на кафедре философии СПбДА, отмечал ограниченность учебников Винклера и Баумейстера, которым было уже «более ста лет» и которые не соответствовали требованиям, изложенным в Уставе Духовной академии [Проект устава духовных академий, 21823. Особенно см.: часть I, с. 43–44]. По его совету Комиссия духовных училищ поручила Филарету (Дроздову), бывшему в то время ректором Академии, приспособить для студентов «более благонадежный» учебник Ф.С. Карпе [Карпе, 1804]. См. [Чистович, 1857, с. 198–200].

⁴ См. в этой связи [Гавриил арх. (Воскресенский В.Н.), 1840]: в библиографии, в разделе работ по метафизике, увидевших свет с конца XVIII в. до 1838 г., упоминаются “*Institutiones*” – единственное сочинение подобного рода.

вопросы, я решил пойти по следам Канта – не с целью поклясться на его мысли, но чтобы хотя бы отчасти восстановить права и силу разума» [ibid., p. VI]. На самом деле Ветринский далек от того, чтобы цепляться за мысль Канта: наоборот, он обращается с ней весьма вольно: то опирается на нее, то отдаляется, то открыто опровергает основные положения Канта, высказывая противоположное и порой недостаточно аргументированное мнение, идя путями, которые приводят его обратно к традиционной метафизике. Тем не менее нетрудно убедиться в том, что, обращаясь к трудам как критического, так и докритического периода, он понимает Канта весьма буквально.

Как было сказано выше, “Institutiones” Ветринского явно повторяют изложение, которое можно было встретить во многих подобных сочинениях, хотя есть и особенности: работа Ветринского представляет собой отдельную книгу на метафизические темы, а не часть систематического изложения общей философии (*philosophia universa*); во многих отношениях – например, в том, что касается естественной теологии (*theologia naturalis*), – аргументация является упрощенной, ибо обходят вниманием или не рассматривают углубленно наиболее сложные вопросы, которые задавали себе другие авторы; обзор теоретических позиций и историко-философская панорама страдают краткостью. Связь между трудом Ветринского и дидактикой более чем очевидна.

В «Пролегоменах к метафизике», которыми открываются “Institutiones”, Ветринский останавливается (§ 3) на различных определениях метафизики, начиная с Аристотеля и «схоластиков», затем переходит к Лейбницу и Вольфу и, наконец, к трем современным авторам: И.Г. Дарьесу (*Joachim Georg Darjes*, 1714–1791), преподававшему в Йене и Франкфурте-на-Одере, автору «Начал метафизики»; Ф.С. Карпе (*Franz Samuel Karpe*, 1747–1806), преподававшему в моравских университетах Оломуца и Брно, а затем в Вене, где в 1804 г. он опубликовал пользовавшийся известностью труд «Основы догматической философии» (третий том этого сочинения посвящен метафизике); и Г.И. Венцелю (*Gottfried Immanuel Wenzel*, 1754–1809), преподавателю королевского лицея в Линце, автору книги «Начала метафизики», опубликованной в Линце в 1807 г. Эти авторы, перечисленные Ветринским в хронологическом порядке, представляют три разных философских направления, которые заслуживают внимания: если Дарьеса, занимавшего по многим важнейшим проблемам метафизики позицию, противоположную Вольфу, Карпе относит к «эклетикам»⁵, а сам Карпе в собственных «Основах» постоянно проводит критическое сравнение с идеями Канта, то Венцель, в свою очередь, уже в названии своего сочинения («Начала» [“Elementa”]) предстает кантианцем.

Как мы убедимся, последний из названных трудов послужил Ветринскому основным источником. Он опирался на Венцеля и в построении своей книги:

Ветринский (“Institutiones Metaphysicae”, 1821)	Венцель (“Elementa metaphysices”, 1807)
Prolegomena de Metaphysica Metaphysicae pars prima. Ontologia seu Doctrina de Universo Pars secunda. Metaphysica mundi intelligibilis Psychologia rationalis Pneumatologia Appendix de animabus brutorum Pars tertia. Cosmologia rationalis Pars quarta. Theologia naturalis	Prolegomena de Metaphysica I. Metaphysica mundi sensibilis seu Ontologia II. Metaphysica mundi intelligibilis Doctrina de anima; seu Psychologia rationalis Appendix I. Pneumatologia Appendix II. De animabus brutorum Doctrina de mundo objectivo; seu Cosmologia rationalis C. Doctrina de Deo; seu Theologia rationalis

⁵ В конце упомянутого выше сочинения [Карпе, 1804, p. 152–158, особ. p. 155] Карпе приводит библиографию сочинений по метафизике, включающую четыре раздела: *Metaphysica Aristotelico-Scholastica*, *Metaphysica Leibnitio-Wolfiana*, *Metaphysica eclectica*, *Metaphysica critica ejusque adversarii*. Дарьеса он включает в третий раздел вместе с такими авторами, как Ю.Х. Хеннингс, Хр.А. Крузий, а также А. Дженовези, Ф. Соаве и другие.

В обоих случаях перечни названий различных дисциплин даны так, как это было принято в учебниках. Впрочем, можно отметить и некоторые особенности. Прежде всего, то, что в первую часть метафизики включены, с одной стороны, онтология, а с другой, соответственно, – учение о Вселенной и метафизика чувственного мира. Кроме того, оба автора излагают в этом разделе теорию категорий, которая, в соответствии с поставленной Кантом задачей, использует понятийный аппарат, близкий тому, которым, например, пользуется онтология в философско-метафизических "Institutiones" Баумейстера или Винклера – эти труды имели широкое хождение в тогдашних академиях. Части, которые у Ветринского становятся третьей и четвертой частями метафизики, в «Началах» представляют собой разделы метафизики неинтеллигибельного мира. Если Венцель помещает пневматологию, т. е. учение о духах, в приложение, которое находится перед другим приложением, посвященным спорному вопросу о том, есть ли у животных душа, то Ветринский предпочитает приравнять ее к рациональной психологии. Наконец, последнюю часть своей метафизики он называет «натуральная теология», следуя традиции Вольфа, подхваченной Баумейстером и Винклером, а не «рациональная теология», как у Венцеля, хотя Кант, как известно, использует оба выражения, но с разным значением.

Ветринский опирается на учебник Венцеля как в названии "Prolegomena" [см. Wenzel, 1807, p. 3]⁶, так и в содержании двух первых параграфов этого раздела. В первом параграфе у Ветринского изложены соображения, полностью аналогичные тому, что сказано у Венцеля: Аристотель – «изобретатель» метафизики в ее систематической функции; для него метафизика – наука о вещах, выходящих за границы чувств (и которые поэтому могут быть познаны – прибавляет Ветринский – одним разумом); метафизика занимается понятиями существа в общем, Бога и духов; она противоположна физике, которая занимается лишь эмпирическим знанием. Ниже Венцель подчеркивает, что аристотелевское понимание метафизики «до сих пор сохраняется в нашу эпоху, хотя философы выражают его по-разному». Упомянув о позициях Вольфа и Лейбница (оба согласны с Аристотелем, что метафизика – «априорная наука о существе, мире и духах»), он прибавляет определение, предложенное Дарьесом в «Началах» (метафизика – «спекулятивная наука о вещах, возможных для существа в узком смысле, как такового и в его разных видах, как таковых» [Darjes, 1743 "Praecognoscendorum Metaphysicae", I, § 4]). Завершает он следующим указанием: «...так и Кант рассматривает Метафизику: для него это наука о всеобщих истинах, касающихся существа и его видов; следовательно, это наука, предвещающая все, что может быть и существует, о мире, о духах и о Боге» [Wenzel, 1807, p. 4–5].

Таким образом, Венцель подчеркивает преемственность спекулятивной линии, тянущейся от Аристотеля до Канта, указывая в следующих параграфах особенности кантовской критики традиционной метафизики, о которой в процитированном выше отрывке умалчивается. Ветринский в третьем параграфе своих "Institutiones" буквально приводит слова Венцеля о Вольфе, Лейбнице и Дарьесе, но ни слова о Канте, заменив их на определения Карпе («В последнем своем произведении Карпе заявляет, что Метафизика – наука, аргументированно описывающая разновидности, характер и свойства абсолютных в теоретическом смысле существ») и Венцеля («Скажем, что Метафизика – наука о чистых понятиях априори, касающаяся субстанций, которые отличаются от представлений и от законов представлений, хотя и связаны с ними» [Wettrinskj, 1821, § 3, p. 8])⁷: априорный характер метафизики как науки, таким образом, сразу связывается, с одной стороны, с Лейбницем и Вольфом,

⁶ О Венцеле см. [Wimmer, 1992, p. 92–161; Klemme, Kühn, 2010, s.v.]. Лексический выбор Венцеля не говорит о том, что он испытывал к Канту особый интерес, хотя, как известно, Кант был автором знаменитых «Пролегоменов»: этот термин был распространен в то время – например, его использовал такой вольфианец, как Баумейстер. Вскоре он появится и в "Institutiones" Карпе, вышедших за несколько лет до публикации труда Венцеля (который кратко, но решительно раскритиковал "Philosophie ohne Beinamen" Карпе).

⁷ См. [Karpe, 1804, § 3, p. 6; Wenzel, 1807, § 4, p. 5].

а с другой – с Венцелем. Вслед за этим Ветринский предлагает собственное определение: «Для нас Метафизика – идеальная конструкция (природы), начиная с идеи абсолютного существа, предложенной с целью привести к совершенной гармонии вещи, которые во Вселенной и в ее основных частях находятся в противоречии друг с другом» [Wetrinskij, 1821, § 4, p. 8].

Тесная связь с «Началами» Венцеля здесь обрывается – впрочем, это впечатление и верно, и ложно одновременно, подобная двойственность заложена в самом выражении, которое используется для определения метафизики: “*idealis constructio*” – термин “*constructio*” постоянно повторяется в книге. Вероятно, можно без натяжки сказать, что он восходит к «Метафизическим началам естествознания» Канта – произведению, на которое Ветринский широко опирается самостоятельно или через Венцеля и которое, как и все произведения Канта, он цитирует на латыни по четырехтомному изданию “*Opera ad Philosophiam criticam*”, подготовленному Ф.Г. Борном⁸. Термин “*Konstruktion-constructio*”, который будет очень важен и в терминологии Шеллинга, используется здесь Кантом в значении, которое, поскольку речь идет об изучении естествознания, может показаться несколько более широким, чем в «Критике чистого разума», где оно связано с математическими знаниями. Ветринский, не раздумывая, применяет его к самой метафизике как к идеальной конструкции, которая к тому же рождается из идеи абсолютного существа (*ex idea entis absoluti*), чтобы привести к полной гармонии все, что во Вселенной и в ее основных частях может вступить в «контраст» или в «противоречие». Таким образом, восходящая к Лейбницу и Вольфу тема гармонии вновь звучит под знаком чисто рациональной и «оригинальной» «конструкции»: она, – объясняет Ветринский, вновь опираясь на Канта, – является «источником» принципов, которые можно назвать априорными, т. е. приобретенными не благодаря абстрагирующим процедурам, примененным к «внутреннему» или «внешнему» опыту, как в других науках, а благодаря некоей «высшей силе души», с помощью которой ум обращается к «предметам», не принадлежащим к эмпирическим феноменам, а значит, не попадающим под власть «представления» или «воображения» [см. Wetrinskij, 1821, § 6–7, p. 10–11]⁹. Эту высшую силу (“*vis*”) Ветринский называет «разумом» (“*ratio*”): «Благодаря разуму мы можем исследовать вещи, обязанные своим происхождением лишь деятельности ума. Разум занимается не самим существованием вещей, которое доступно размышлению, а всем, что касается их возможности. Если подобные идеи, произведенные силой ума, предлагают нам совершенно гармоничное знание, их следует рассматривать как надежные принципы, на которые опираются науки, к которым они относятся; если же они не вполне удовлетворительны, но оставляют место для сомнений и противоречий, хотя кое-что и можно объяснить с опорой на них, тогда они называются *гипотезами*» [ibid., § 7, p. 11–12].

В силу своего особого статуса, – прибавляет Ветринский, – метафизика также отличается от логики и «математики» (“*mathesis*”), хотя и разделяет с ними опору на «самые общие принципы» (“*principia generalissima*”) [см. ibid., § 6, p. 10]: перед чистым метафизическим разумом предстают предметы, которые никогда не смогут обрести форму на основе феноменального опыта (или абстракций, которые можно было бы отсюда вывести), например всеобщность Вселенной и части этой всеобщности [см. ibid., § 6, p. 11] или абсолютное существо.

⁸ См. [Kant, 1796–1798, Т. II]: “*Cognitio naturalis pura ex meris conceptibus dicitur philosophia pura, sive metaphysica; contra ea quae cognitionem constituit in sola conceptuum constructionem, rem obiectam proponendo in visione ex anticipatione [у Канта: in einer Anschauung a priori], vocatur mathesis*”, p. 143–144; “*ut autem applicatio Matheseos ad doctrinam corporum, quae per eam solam esse scientia potest fieri queat, principia constructionis conceptuum, quae ad possibilitatem materiae universe pertinent, praemittenda videntur*”, p. 147; а также: [там же, “*Phoronomia*”, определение 4, Scholion, p. 161]: “*Ad constructionem conceptuum requiritur ut conditio qua possunt proponi haud ab experientia sit depromta, proinde nec vires certas ponat, quarum existentia a sola possit experientia derivari...*”.

⁹ «Представление», связанное с опытом, не может не передать нам его фрагментарности и внешнего несоответствия; «воображение», наоборот, позволяет воображать предметы не такими, какими они предстают, опираясь при этом на данные чувств [см. Wetrinskij, 1821, § 7, p. 11].

Так начинают обнаруживаться элементы, восходящие к Канту, хотя они и вписаны в аргументацию, автор которой намеревается предложить нечто иное, чем подход к проблеме метафизики, предложенный Кантом в первой «Критике». Ветринский, как мы убедимся, знает и цитирует эту работу, как и другие, более ранние произведения Канта. Кроме того, он читал Венцеля, у которого сказано: «...мы отличаем Метафизику от *Логики*, от всех *эмпирических, исторических, позитивных наук* и от самой *Математики*: она рождается не из чистых априорных понятий, и из построения априорных понятий с их предметами в интуиции» [Wenzel, 1807, § 4, p. 5]. Отметим присутствие термина «построение» ("constructio"), который Венцель, в отличие от Ветринского, использует точно в том же смысле, что и Кант в первой «Критике»¹⁰. Впрочем, для нас важно, что он подчеркивает особенность метафизики по сравнению с науками, включая логику и математику (*mathesis*), к которой Венцель еще вернется, когда попытается дать ответ на типично кантовский вопрос: «§ 5. Возможна ли метафизика?». Ответа на него не найти, если оставаться в рамках того, о чем можно судить на основании опыта; однако без метафизики мы не сможем убедиться в собственной свободе, в существовании Бога и ответить на другие чрезвычайно важные для нас вопросы.

Изложив ряд соображений, Венцель заключает: «Право, на основе которого мы формулируем *априорные синтетические суждения*, касающиеся предметов, которые существуют вне нас, основано на природе нашей способности представлять, на природе души, которая имеет представления, поскольку является абсолютной причиной всякого сознания и всех представлений, она основана на законах, ограничивающих эту способность представления. <...> Право, на основе которого мы формулируем *априорные синтетические суждения* касательно вещей, выходящих за рамки чувств, также основано на природе нашей способности представления, на природе души, которая имеет представления как абсолютная причина всякого сознания и всех представлений. Следовательно, *априорные синтетические суждения возможны, возможна и Метафизика*. Мы прилагаем усилия, чтобы они действовали» [Wenzel, 1807, § 5, p. 8]. Тем самым документально подтверждается, что ход аргументации Венцеля оказывается куда сложнее, чем у Ветринского. Очевидно и то, что богемский философ старается ясно выразить проблематизм Канта¹¹. Однако в любом случае проведенное до сих пор сопоставление между текстами уже доказывает, насколько важно было для Ветринского знакомство с сочинениями Венцеля.

3. Роль метафизики в философской «конструкции» мира

Тезис, согласно которому метафизика представляет собой идеальную конструкцию, опирающуюся на идею абсолютного существа, раскрывается Ветринским в § 8–11 «Пролегоменов», при этом в своих объяснениях он пытается рационально соединить противоположности. При изучении Вселенной, основанном на опыте, нельзя, к примеру, отвлечься от «противоречия» ("repugnantia") между двумя более общими началами, которые заключаются в «той всеобщности»: материальный мир и духовный мир. «Мысль» ("vis cogitandi"), согласно Ветринскому, не содержит в себе никаких следов материи, а материя не несет на себе следов мысли. Однако мир мыслится как единство ("tamen mundus cogitatur esse unus"), а значит, возникает противоречие, т. е. нарушается первейший критерий истины [Wetrinskj, 1821, § 8, p. 12].

¹⁰ См. [Кант, 1994, «Трансцендентальное учение о методе», с. 528]: «конструкция из понятий», свойственная математике, отличается от «познания разумом посредством понятий», которое предлагает философия (по поводу выполненного Борном перевода этого раздела ("Methodologia transscendentalis") «Критики» см. [Kant, 1796–1798, т. I, p. 493]; см. также [Kant, 1796–1798, "Elementa metaphysica", "Foronomia", def. 4, т. II, p. 161]).

¹¹ См. [Wenzel, 1807, § 7, "Utilitas studii Metaphysices", § 8, "Studium Metaphysices caute tractandum est", p. 9–10].

Чтобы преодолеть дуалистический конфликт, грозящий привести нас к кризису познания, и чтобы преодолеть «противоречие» (“*repugnantia*”) эмпирических свойств и прийти к гармонии, нужно пойти путем, который открывает «идея абсолютного существа». Если Кант в «Диалектике» из первой «Критики», произведя тщательный анализ, выделил три класса трансцендентальных идей, применительно к которым неосторожное спекулятивное использование разума может создать неразрешимые проблемы, наносящие вред психологии, космологии и теологии¹², то Ветринский, чтобы подчеркнуть неоспоримость самой высокой идеи – идеи абсолютного существа, в общих чертах говорит о проблематичности, с которой Вселенная, т. е. космологическое единство, предстает взгляду, который не способен опираться на чистоту рациональных соображений.

Тем не менее Ветринский делает это, идя по пути, который выглядит как *petitio principii* и включает следующие пункты: 1. Наш ум стремится выражать в своих действиях закон единства, предписанный Вселенной, но он не может найти в самом себе причину, оправдание, согласие между собой и внешней природой. 2. Возможность подобного согласия является гарантией созвучия между умом и вещами, добиться его можно, только когда ум выходит за свои пределы и «ищет причину подобного согласия в существе, расположенном над ним, абсолютном» [Wetrinskj, 1821, § 9, p. 13]. Но как же опереться на эту идею? Ветринский вначале делает упор на потребность, что говорит не о приверженности критической мысли Канта, а о знакомстве с тем разделением, которое ввел Кант, рассуждая о различных уровнях восприятия и мысли: Ветринский утверждает, что следует отказаться от «форм, которыми пользуется способность размышления», а далее говорит: «... по этой причине все оригинальные понятия, которые называются “Категории”, должны быть приняты в совершенно разном смысле в зависимости от того, применяются ли они к абсолютному существу или к созданным вещам» [ibid., § 10, p. 13]. В противном случае, прибавляет он, абсолютное существо может быть смешано с вещами из мира. С точки зрения Канта, это весьма недостаточная мотивация: между прочим, Ветринский подчеркивает, что, например, понятие причины в его приложении к конечным существам отсылает к неограниченной последовательности причин, в то время как в приложении к абсолюту его следует понимать как «абсолютную причину всех вещей, принадлежащих видимому миру», а значит, оно не подвержено никаким высшим причинам [ibid., p. 14]. Подобным образом категория единства применительно к Богу подразумевает «абсолютную простоту», которой не может быть ни у чего из созданного, потому что все во Вселенной представляет собой «синтез противоположностей» [ibid.]. Можно сказать, что мы вновь сталкиваемся с утверждением о том, что божественное существо и его атрибуты обладают своеобразием, хотя это утверждение скорее соответствует теологической традиции, а не критицизму Канта. На наш взгляд, к более убедительным результатам не приводит и следующий параграф, в котором сказано, что метафизика требует абсолютно первого принципа, стоящего за парами противоположностей дух/материя и объективность/субъективность [ibid., § 11, p. 15]: **под объективностью Ветринский понимает все, что во Вселенной лишено сознания, а под субъективностью – совокупность мыслящих существ, которые из-за этого «могут осознавать и самих себя, и другие объекты»** [ibid., § 12, p. 16].

Развивая эту мысль, Ветринский подчеркивает, что многие философы стали отождествлять свои поиски с «одним умом» (идеализм) или с «одной природой» (материализм) – в данном случае этот термин относится к сфере объективного. Однако эти философы совершают грубейшую ошибку (“*maxime pessavere*” потому что «невозможно знать, что такое человеческий ум, если одновременно не установить, что такое материальный мир и каким образом духовный мир вместе с материальным

¹² См. [Кант, 1994, «О понятиях чистого разума – Раздел третий. Система трансцендентальных идей», с. 297–298].

составляют единство», – идеальная конструкция может привести к подобному результату, лишь обнаружив и отдельно определив «средний термин, общий для обоих миров» [ibid., § 13, p. 17].

Можно предположить, что за этими соображениями стоит подробное обсуждение идеализма, материализма и скептицизма у Венцеля в § 13–19 «Начал», в рамках которого Венцель пытается понять, каково происхождение «сознания» ("conscientia"). Он приходит к такому ответу: «Наше Я по своей природе – спонтанная субстанция, то есть она сама определяет свое действие... следовательно, она также является абсолютной причиной, абсолютным принципом всех представлений. Но поскольку наше Я нужно *подстегивать* действовать, то есть осуществлять свою спонтанность, а это действие должно иметь свой предмет, из этого вытекает, что наше Я, само по себе спонтанное, подстегивается Не-Я, то есть реально существующим предметом, иным Я, наблюдая которое, оно наблюдает и само себя, рассматривает себя и предмет» [Wenzel, 1807, § 20, p. 32]. Венцель был знаком с трудами не только Канта, но и Фихте. Ветринский, в свою очередь, даже ссылается на Фихте, но нигде не использует парные термины, которые часто встречаются у богемского философа: *Я/не-Я (Ego/Non-Ego)*. В заключение Венцель объявляет о необоснованности трех философских концепций, которые он рассмотрел. Следует отметить, как он характеризует здесь трансцендентализм Канта: «Его ошибочно называют идеализмом; [Кант] на самом деле не отрицает существования внешних нам существ, но ограничивается утверждением, что *способ* их существования в нашем сознании не равен способу их существования самих по себе, независимо от нашего сознательного Я, которое их себе представляет» [ibid., § 13, p. 20].

Независимо от того, учитывал ли он этот текст или нет, Ветринский не только отстает перед подобной ясностью позиции, но даже выражает неодобрение безусловного феноменализма. Тот, кто ограничивается рассмотрением человеческого ума, сможет «найти необходимые, всеобщие формы, в которых мы думаем обо всех вещах, однако, как представляется, они присущи лишь человеческому уму», а понимаемым таким образом «концепциям, формам и идеям» можно лишь с определенным сомнением приписать определенную реальность: «Подобный извращенный способ философствования неизбежно подталкивает нас к утверждению, что нам знакомы только феномены... Так все вещи сводятся только к формам ума, в то время как объективный мир, как представляется, абсолютно противоположен уму» [Wettrinskij, 1821, § 13, p. 17].

Метафизические посредники, к которым обращается Ветринский, представляют собой точку соприкосновения философии природы и философии ума, которую можно определить в силу метафизического принципа непрерывности существования: «Философия природы, хотя и имеет своим главнейшим предметом объективную природу, не способна полностью абстрагироваться от субъективной природы, однако конструкция объективной природы должна быть выстроена так, чтобы она одновременно включала субъективную природу, а также в соответствии с законом *беспрерывности*, который не допускает никаких разрывов или зияний во Вселенной, восходила от бесформенных явлений природы до точки, в которой заканчивается объективная природа и сразу же начинается субъективная; наоборот, философия ума должна быть выстроена так, чтобы, согласно закону беспрерывности, от наивысшей точки Вселенной, в которой ум появляется на свет, она спускалась до точки, где начинается объективная природа и которая в то же самое время принадлежит объективной природе» [ibid., § 14, p. 18]. Здесь ясна двойственная природа восходящего и нисходящего движения, которое должна совершать философская конструкция ("constructio"), исходя из метафизического тезиса о взаимосвязи между двумя мирами, гарантируемым законом непрерывности Лейбница, согласно точке зрения, не собирающейся повиноваться отказу от объективности, к которой якобы пришел Кант.

В другом – немецком – источнике, на который опирался Ветринский (у Ф.С. Карпе в «Пролегоменах» к его "Institutiones"), говорится о метафизических потребностях разума и кантовском критицизме. Эти мысли весьма близки тому, что утверждает

ученый из Санкт-Петербурга: «Разум, изучающий и толкующий природу, заставляющий повиноваться законам и руководящей воле, не может быть ограничен сферой опыта, он неизбежно стремится к познанию вещей, которые выше всякого опыта, в частности, чисто интеллигибельных и абсолютных – при этом познании опыт не может получать власть ни полководца, ни хранителя, ни судьбы, ни исправителя: поэтому необходимо довести до завершения метафизику, в силу которой человеческий ум может прийти к абсолютным вещам и с полным правом отстоять возможность их познания» [Карпе, 1804, “Partes, usus et vindiciae metaphysicae dogmaticae”, § 5, p. 8].

Карпе утверждает эту возможность, открыто противопоставляя свои мысли кантовскому суждению о метафизике [см. *ibid.*, § 6, p. 9–10]¹³, аргументируя свою позицию следующим образом: «Хотя человеческому уму нетрудно увидеть, что его силы с разных точек зрения ограничены и что в мире не найти такой вещи, у которой не было бы множества предопределений, тем не менее, его понятия и рассуждения невозможно заключить в знание и границы конечных существ, в силу своих принципов и законов ум подталкивается к пониманию и утверждению высшей и более совершенной природы, свободной от всех недостатков и несовершенств, то есть бесконечного и наисовершеннейшего существа» [*ibid.*, § 66, p. 55]¹⁴.

Понятие бесконечного существа (там, где Карпе использует предикат «бесконечный», Ветринский употребляет предикат «абсолютный») предстает перед умом не как некий образ, рожденный впечатлениями, связанными с предметами, как это имеет место при эмпирическом познании. Но в то же время это и не результат абстракции или комбинации конечных содержаний (невозможно прийти от конечного к бесконечному) [см. *ibid.*, § 7, p. 10; § 68–69, p. 56]. Данное понятие принимает форму принципов и законов, свойственных уму, который, опираясь на это понятие, «должен тщательно заботиться лишь об одном: осозная и помня принципы и пределы своего познания, он должен соизмерять свои постановления со способностями и с весом разумных причин, а если доводов совсем нет, ему надобно прекратить исследовать и судить» [*ibid.*, § 67, p. 55–56]. Установив это, можно сказать следующее: «Понятие бесконечного и наисовершеннейшего существа, уверенность в его объективной истинности в человеческом уме, который созерцает степени совершенства существ в мире и особенно конечных умов, неизбежно вытекает из принципа существования в силу необходимой аргументации» [*ibid.*, § 70, p. 56–57]. Указание на степени совершенства существ фактически свидетельствует о том, что эта тематика является частью более широкого спекулятивного рассуждения, проникнутого принципом непрерывности, о котором писал и Ветринский и который у Карпе при анализе связей (“*nexus*”) логического и онтологического порядка звучит не меньше, чем в «эклектичном» учебнике Дарьеса.

Перевод с итальянского языка *А.В. Ямпольской*

Ямпольская Анна Владиславовна – кандидат филос. наук, доцент кафедры художественного перевода Литературного института им. А.М. Горького. Российская федерация, 123104, г. Москва, Тверской бульвар, д. 25; e-mail: khomkins@mail.ru

Yampolskaya Anna Vladislavovna, PhD in Romance Philology and in Italian Linguistics, associate professor of the Department of Literary Translation, Maxim Gorky Literary Institute. 25 Tverskoy boulevard, 123104, Moscow, Russian Federation; e-mail: khomkins@mail.ru

¹³ Карпе цитирует Канта по первому изданию «Критики чистого разума» (1781) и по “Prolegomena” (1783).

¹⁴ Этот параграф входит в «Онтоологию, или учение о бесконечном существе и совершеннейшем духе» (“*Ontotheologia seu doctrina de ente infinito et spiritu perfectissimo*”), второй раздел «Учения о духовных существах, или Метафизической пневматологии» (“*Doctrina de entibus spiritualibus seu Pneumatologia metaphysica*”).

Список литературы

- Абрамов, 2005 – *Абрамов А.И.* Христиан Вольф в русской духовно-академической философии // Сб. науч. тр. по истории русской философии / Сост., подгот. текста, предисл. В.В. Сербиненко. М.: Кругъ, 2005. С. 223–246.
- Гавриил арх. (Воскресенский В.Н.), 1839–1840 – *Гавриил арх. (Воскресенский В.Н.)* История философии. Ч. VI. Казань: Унив. тип., 1839–1840. 158 с.
- Кант, 1994 – *Кант И.* Критика чистого разума // *Кант И.* Собр. соч.: в 8 т. Т. 3 / Под общ. ред. А.В. Гулыги. М.: ЧОРО, 1994. 740 с.
- Круглов, 2009 – *Круглов А.Н.* Философия Канта в России в конце XVIII – первой половине XIX веков. М.: «Канон+», РООИ «Реабилитация», 2009. 568 с.
- Русские писатели 1800–1917. Биогр. слов., 1989 – Русские писатели 1800–1917. Биогр. слов. / Гл. ред. П.А. Николаев. Т. 1 (А–Г). М.: Сов. энцикл., 1989. 691 с.
- Проект устава духовных академий, ²1823 – Проект устава духовных академий. Ч. 1. СПб.: в Тип. В. Плавильщикова, ²1823. 79 с.
- Цвык, 2002 – *Цвык И.В.* Духовно-академическая философия в России: Дис... д-ра филос. наук. М.: Рос. ун-т дружбы народов, 2002. 373 с.
- Чистович, 1857 – *Чистович И.А.* История Санкт-Петербургской духовной академии. СПб.: в Тип. Якова Трея, 1857. 458 с.
- Barton, 1969 – *Barton P.F.* Ignatius Aurelius Feßler; Vom Barockkatholizismus zur Erweckungsbewegung. Wien; Köln; Graz: Hermann Boehlaus, 1969. 634 S.
- Darjes, 1743 – *Darjes J.G.* Elementa metaphysica. Ienae: apud Christ. Henr. Cunonem, 1743. 300 p.
- Fessler, 1824 – *Fessler I.A.* Rückblicke auf seine siebenzigjährige Pilgerschaft. Ein Nachlass an Seine Freunde und an seine Feinde. Breslau: Bey Wilhelm Gottlieb Korn, 1824. 518 S.
- Kant, 1796–1798 – *Kant I.* I. Kantii opera ad philosophiam criticam, 4 voll. Lipsiae: impensis E.B. Schwickerti, 1796–1798. 2478 p.
- Karpe, 1804 – *Karpe F.S.* Institutiones philosophiae dogmaticae, perpetua kantianae disciplinae ratione habita, Tomus tertius Metaphysicam complectens. Viennae: sumpt. Christ. Frid. Wappler et Beck, 1804. 158 p.
- Klemme, Kühn (eds.), 2010 – The Dictionary of Eighteenth-Century German Philosophers / Ed. by H.F. Klemme, M. Kühn. L.; N. Y.: Continuum, 2010. 1392 p.
- Wenzel, 1807 – *Wenzel G.I.* Elementa metaphysicae et anthropologiae theoreticae metodo critica adornata. T. II. Lincii: in bibliopolio C.C.R. academico, 1807. 416 p.
- Wetrinskij, 1821 – *Wetrinskij H.* Institutiones metaphysicae. Petropoli: Typis M.C. Iversen, 1821. 145 p.
- Wimmer, 1992 – *Wimmer F.M.* Philosophiegeschichte in Österreich nach 1750 // *Verdrängter Humanismus, verzögerte Aufklärung* / M. Benedikt et al. hrsg. Wien: Turia & Kant, 1992. S. 92–161.

Irodion Vetrinskii’s “*Institutiones Metaphysicae*” and the St. Petersburg Theological Academy (Part I)

Vera Pozzi

National Research University Higher School of Economics. 21/4 Staraya Basmannaya Str., Moscow, 105066, Russian Federation; e-mail: vera.pozzi05@gmail.com

The author explores the “*Institutiones Metaphysicae*” (1821), the textbook by Irodion Yakovlevich Vetrinskii, professor at St. Petersburg Theological Academy. “*Institutiones*”, so far ignored as a historical document, appears to illustrate the earliest reception and spread of Kantianism on Russia. The paper deals with Vetrinskii’s considerations in the first part of the textbook concerning the status of metaphysics. The author also defines the sources used by Vetrinskii, namely J.G. Darjes’s “*Elementa Metaphysicae*”, F.S. Karpe’s “*Institutiones philosophiae dogmaticae*”, and G.I. Wenzel’s “*Elementa metaphysicae et anthropologiae*”. The last, the author concludes, proves to be the most congenial to Kant’s philosophy.

Keywords: Philosophizing at Russian Theological Academies, Russian Enlightenment, Russian early Kantianism, St. Petersburg Theological Academy, history of Russian philosophy, history of metaphysics, G.I. Wenzel, I. Ya. Vetrinskii

References

- Abramov A.I. Khristian Vol'f v russkoi dukhovno-akademicheskoi filosofii [Christian Wolff in Philosophizing at Russian Theological Academies], in: *Sbornik nauchnykh trudov po istorii russkoi filosofii* [Collected Works on the History of Russian Philosophy], ed. by V. V. Serbinenko. Moscow: Krug, 2005, pp. 223–246. (In Russian)
- Chistovich I.A. *Istoriya Sankt-Peterburgskoi dukhovnoi akademii* [History of the St. Petersburg Theological Academy]. St. Petersburg: v Tip. Yakova Treya, 1857. 458 p. (In Russian)
- Gavriil arkh. (Voskresenskii V. N.), *Istoriya filosofii* [A History of Philosophy], VI. Kazan': Univ. tip., 1840. 158 p. (In Russian)
- Kant I. Kritika chistogo razuma [Critique of Pure Reason], in: Kant I. *Sobranie sochinenii v 8-mi tomakh*, vol. 3 [Collected Works in 8 volumes, vol. 3], ed. by A. V. Gulyga. Moscow: ChORO, 1994. 740 p. (In Russian)
- Kruglov A.N. *Filosofiya Kanta v Rossii v kontse XVIII – pervoi polovine XIX vekov* [Kant's Philosophy in Russia Between the End of the 18th and First Half of the 19th century]. Moscow: "Kanon+" ROOI "Reabilitatsiya", 2009. 568 p. (In Russian)
- Proekt ustava dukhovnykh akademii* [Draft of the Charter of Theological Academies]. St. Petersburg.: V tipografii V. Plavil'shchikova, 1823². 79 p. (In Russian)
- Russkie pisateli 1800–1917. Biograficheskii slovar'* [Russian Writers 1800–1917. Biographical Dictionary], ed. by P. A. Nikolaev, vol. 1 (A–G). Moscow: Sovetskaya entsiklopediya, 1989. 691 p. (In Russian)
- Tsvyk I.V. *Dukhovno-akademicheskaya filosofiya v Rossii* [Philosophizing at Theological Academies in Russia]. Moscow: Rossiiskii universitet druzhby narodov, 2002. 373 p. (In Russian)
- Barton P.F. *Ignatius Aurelius Feßler; Vom Barockkatholizismus zur Erweckungsbewegung*. Wien; Köln; Graz: Hermann Boehlaus, 1969. 634 S.
- Darjes J.G. *Elementa metaphysics*. Ienae: apud Christ. Henr. Cunonem, 1743. 300 p.
- Fessler I.A. *Rückblicke auf seine siebenjährige Pilgerschaft. Ein Nachlass an Seine Freunde und an seine Feinde*. Breslau: Bey Wilhelm Gottlieb Korn, 1824. 518 S.
- Kant I. *I. Kantii opera ad philosophiam criticam*, 4 voll. Lipsiae: impensis E. B. Schwickerti, 1796–1798. 2478 p.
- Karpe F.S. *Institutiones philosophiae dogmaticae, perpetua kantianae disciplinae ratione habita, Tomus tertius Metaphysicam complectens*. Viennae: sumpt. Christ. Frid. Wappler et Beck, 1804. 158 p.
- Klemme H.F, Kühn M. (eds.) *The Dictionary of Eighteenth-Century German Philosophers*. London; New York: Continuum, 2010. 1392 p.
- Wenzel G.I. *Elementa metaphysices et anthropologiae theoreticae metodo critica adornata*, T. II. Lincii: in bibliopolio C.C.R. academico, 1807. 416 p.
- Wetrinskij H. *Institutiones metaphysicae*. Petropoli: Typis M.C. Iversen, 1821. 145 p.
- Wimmer F.M. Philosophiegeschichte in Österreich nach 1750, *Verdrängter Humanismus, verzögerte Aufklärung*, M. Benedikt et al. hrsg. Wien: Turia & Kant, 1992, S. 92–161.

С.Г. Гугова

Синкретизм в философии всеединства Владимира Соловьева и Плотина

Гугова Светлана Георгиевна – кандидат философских наук, доцент. Нижневартковский государственный университет. Российская Федерация, 628605, г. Нижневартковск, ул. Ленина, д. 56; e-mail: svetguts.07@mail.ru

В статье проводится сравнительный анализ философских идей Плотина и Вл. С. Соловьева. Центром интереса являются основные методологические принципы построения теории «всеединства». В работе утверждается, что идея всеединства присутствует во всей истории философского знания – от его истоков до настоящего времени. Краткий обзор философской разработки идеи всеединства показывает его тесную связь с философским мистицизмом, поскольку именно здесь господствует синкретическая форма построения концептуальных систем. Обосновывается, что проблема построения сложных синкретических систем состоит в необходимости методологического синтеза рационального и мистического (интуитивного) путей познания. Для раскрытия специфики основ синкретических учений используются методы историко-философской реконструкции и компаративного анализа. В работе осуществляется анализ ключевых понятий философии Плотина и Вл. Соловьева. Выявляется логическая связь теоретических изысканий Соловьева и неоплатонических построений в области гносеологии, онтологии и антропологии. Отмечается, что существует преемственность между идеями Блага и Единого в философии Плотина и Соловьева. Делается вывод о том, что философские взгляды Вл. Соловьева вырастают из уже сложившейся мистической традиции, дополняют ее христианскую ветвь и направлены на ее осмысление и завершение в духе времени.

Ключевые слова: мистицизм, рационализм, неоплатонизм, методологический синкретизм, философия всеединства, богочеловечество, цельное знание, Единое, эманация

Введение

Центральной идеей данного исследования предполагается анализ и сопоставление философских систем, казалось бы, таких удаленных один от другого творцов, как Владимир Сергеевич Соловьев и Плотин. Но при всей пространственной и временной разделенности и самих мыслителей, и культурно-исторических образований, к которым они принадлежали, есть несколько существенных и неординарных моментов, могущих служить основанием для их сопоставления и даже сближения. Пожалуй, эти моменты не того порядка, который позволил бы разместить их творчество в одном разделе учебника философии, поскольку их вряд ли можно отнести к таким формальным определениям, как «субъективный идеализм», «вульгарный материализм» и т. п. С другой стороны, есть ряд моментов, дающих возможность увидеть чисто внешнее, поверхностное сходство – скажем, постоянно отмечаемый эксцен-

тризм, даже чудачество обоих философов, визионерство, склонность к образному выражению своих мыслей или явный интерес к «египетским мистериям», «восточной мудрости» и т. д.

Но существуют и более глубокие основания, лежащие в самой системе мировоззрения и в основных стимулах, интенциях философской мысли и того, и другого. Именно они, собственно, позволяют не просто аналитически сопоставить двух оригинальных мыслителей, но и, возможно, говорить о том, что в их мышлении проявляется одно и то же ведущее начало, подчиняющее себе все остальные частные, конкретные аспекты философского постижения мира. Основание это обнаруживается за тем названием, которое прочно закрепилось за философией Плотина и его последователей, но с гораздо большими оговорками прилагается к философии Соловьева, а именно – философский мистицизм.

Мистицизм как основа синкретической методологии в учении Вл. Соловьева и Плотина

Философский мистицизм в своей основе тяготеет к синкретическим формам¹ построения концептуальных систем, поскольку сталкивается с необходимостью применения методологического синтеза рационального и мистического (интуитивного) в самом познавательном процессе и в результате поиска наиболее адекватного способа изложения основных теоретических положений учения. Мистицизм не в чистом виде, а как элемент философского учения представляет собой довольно распространенное явление в историко-философской как восточной, так и западной традиции. Концепция всеединства, представленная в различных историко-философских вариантах, изначально устремлена на поиск методологического основания, которое позволило бы воссоздать универсальную картину мира, преодолевая односторонность монистических и дуалистических учений. Синкретизм в области методологии, объединяющий мистицизм и рационализм, дает возможность добиться необходимого результата.

Присутствие в творчестве Владимира Соловьева рациональных и мистических элементов позволяет трактовать его философское наследие довольно неоднозначно. Поэтому есть смысл обратиться к различным аргументам, позволяющим отнести философию Владимира Соловьева к разряду мистической мысли. Действительно, в работах, посвященных этому вопросу, часто проскальзывает сомнение относительно мистического характера соловьевского учения. Так, по мнению А.И. Введенского, рассматривающего идеи Соловьева через призму кантианской гносеологии, «мистицизм Соловьева остался недосказанным и причем был недосказан в самом важном пункте» [Введенский, 1985, с. 33]. С другой стороны, не менее характерно воззрение Н.А. Бердяева на тот же предмет²: «Неприятно поражает в мистике рационалистическая манера писать, какая-то приглаженность, притупленность противоречий, отсутствие остроты и парадоксальности» [Бердяев, 1911, с. 104]. Более всего Бердяева не устраивает постоянное стремление Соловьева «иррациональную тайну выразить рациональным способом» [там же, с. 105]. Даже если отнести слова «неприятно поражает» на счет бескомпромиссности неопита, каковым тогда был Бердяев в ре-

¹ Синкретизм в метафизике – это способ преодоления монизма, одна из возможностей человеческого разума обнаружить и описать всеобщие, универсальные принципы бытия. Синкретизм сам по себе лишен всякой содержательности, интенциональности, представляя собой лишь метод, посредством которого возможно метафизическое конструирование. Данный метод, в свою очередь, может проявляться на любом этапе становления человеческого знания.

² Такая позиция в целом была характерна для многих отечественных представителей мистицизма. Надо заметить, что в принадлежности самого Бердяева к мистической ветви русской религиозной философии мало кто из историков философии и критиков сомневается. Так, Ф.А. Степун заметил, что Бердяева, тяготевшего к мистике, больше всего привлекало «учение Вл. Соловьева о Мировой Душе и ее ангеле-хранителе, Святой Софии. Эти идеи Соловьева Н. Бердяев сочетает с темной и глубокой мистикой Якоба Бёме» [Степун, 2012, с. 30].

лигиозно-философских кругах, то все же и значительно позднее он фиксировал эту двойственность соловьевской мысли: «Есть Владимир Соловьев дневной и ночной. И противоречия Соловьева ночного лишь по внешности примирялись в сознании Соловьева дневного. Про Владимира Соловьева с полным правом можно сказать, что он был мистик и рационалист, православный и католик, церковный человек и свободный гностик, консерватор и либерал. Противоположные направления считают его своим» [Бердяев, 1991, с. 44].

Эти воззрения двух представителей противоположных течений русского идеализма (сциентистского рационализма и мистического персонализма) как раз помогают понять одну из наиболее существенных особенностей философского мышления Соловьева. Особенность эту можно охарактеризовать как «мистический рационализм»; именно этот своеобразный основополагающий принцип мышления выделяет Соловьева из ряда традиционно понимаемых «чистых» мистиков. Этим же обусловлено и противоречивое отношение к самой философии Соловьева как со стороны его критиков, так и со стороны духовных наследников³.

Истоки этого своеобразия лежат, по-видимому, в самом стремлении Соловьева построить универсальную философскую систему на основе синтеза основных мотивов философского процесса XIX в., «создать философскую систему, которая, учитывая достижения как эмпирической науки, так и философского умозрения нового времени, служила бы при этом теоретическим выражением истины христианской церкви – такую задачу ставил перед собой В.С. Соловьев» [Гайденко, 1988, с. 49]. Создание такой универсальной философской системы, по замыслу Соловьева, должно служить установлению в универсальном же масштабе христианской истины, которая, как правило, не выражается на языке рационализма.

Для Владимира Соловьева важно, чтобы эта истина понималась как объективная, а не как абстрактная истина спекулятивного идеализма. Наряду с универсальностью истина и истинное знание должны иметь характер сокровенно интимного переживания, мистического по своей сути, переживания, совершающегося в самих глубинах личностной жизни и личностного сознания. Ни чувственно-эмпирическое познание реальности, ни рационально-логическое исследование, познавшее свои вершины во всеохватности гегелевской системы, сами по себе не способны обеспечить такое нераздельное слияние абстрактно-надмирной истины с конкретно-индивидуальным переживанием. Древняя и постоянно возобновляющаяся традиция мистической гносеологии основывается на возможности достижения такого уровня сознания, когда в самих глубинах индивидуальности осознается и вмещается некая предельная сверхреальность, на самом деле принимаемая как подлинная реальность мира, его предельное основание.

Традиция философской мистики всегда придавала самое существенное значение возможности, с одной стороны, схватить вещь в ее индивидуальном своеобразии, а с другой стороны, представить и понять в объединяющей все вещи этого мира системе сущностей, данных как безличная объективность. Именно в силу синкретического характера основных философских устремлений Соловьева мистическая гносеология становится подлинным центром его концепции познания мира, которая фундирует многие ведущие мотивы его философского мышления как целого.

Однако само по себе обращение к мистике еще никоим образом не объясняет своеобразия философской системы русского мыслителя, ведь блестящих примеров собственно мистической мысли в западноевропейской и в русской религиозной мысли вполне достаточно. Для того чтобы уяснить незаурядность философии Соловьева в этом довольно пространном списке имен и учений, следует обратиться к его гносеологии, т. е. к концепции «цельного знания».

³ Характерно в этом ключе высказывание Е.Н. Трубецкого: «Соловьев мыслит всю нашу действительность, весь естественный порядок слишком мистическим, но потому самому... он мыслит слишком натуралистически и рационалистически божественную идею» [Трубецкой, 1995, с. 294].

Концепция цельного знания как основа синкретической теории познания философии всеединства

Само понятие цельного знания и проект построения его как целостной и внутренней органичной системы вполне логично вырастают из замысла универсальной христианской философии, которая как бы подводит итог основным направлениям философского процесса Нового времени и вместе с тем задает новые направления религиозной мысли. Понимая, что ни один взятый в отдельности способ познания не обеспечивает искомой полноты и цельности знания, Соловьев конструирует систему, воплощающую его замысел. В рамках этой системы каждому аспекту сущего (т. е. реальности) соответствует определенный способ познания; сферы применения этих способов в идеале не пересекаются, и достоинства каждого восполняют неполноту и недостатки других. В этом плане все основные способы (уровни) познания равноправны, поскольку адекватны лишь в пределах определенной сферы, собственного среза сущего. За исключением одного – мистического знания. Ему принадлежит совершенно особая роль в многогранной системе философских воззрений Соловьева – и отнюдь не только в области гносеологии: «Мистицизм как глубинная черта характера Соловьева – ключ к пониманию самих произведений философа и его жизни» [Радлов, 1913, с. 47].

Поэтому, собственно, анализ философской мысли Владимира Сергеевича исключительно с точки зрения ее систематики, которая демонстрирует очевидную способность к схематизации, логической последовательности, ясности, раздельности и рациональности выражения, оставляет возможность одностороннего восприятия его как чистого последователя Гегеля и Шеллинга, равно как и всего классического рационализма немецкой философии XIX в. В то же время восприятие Соловьева как адепта традиционной мистики будет столь же односторонним и неполноценным. Именно в единстве противоречивых по своей сути оснований философской системы можно понять истинное значение и внутренний смысл всех построений философа.

Но гораздо более продуктивным и нетривиальным оказывается сопоставление философской концепции Соловьева с иной системой воззрений, принадлежащей к совершенно другой культуре и, по видимости, соответствующей иным стимулам и потребностям. Имеется в виду система мистической философии позднеантичного неоплатонизма в лице одного из его основоположников – Плотина. При наличии определенных причин такого сопоставления (некоторые из них заявлены выше) следует сделать и одну существенную оговорку. Дело заключается в том, что отношение самого Соловьева к античному неоплатонизму далеко не является восторженным или просто непредвзятым. Примечательно, что он довольно часто упоминает такие учения, относящиеся к мистической традиции, как учение Я. Бёме, кабалистику, и при этом признает их влияние на свою собственную мысль. То же можно сказать и о мистических тенденциях в христианской патристике. Но его отношение к античному платонизму и неоплатонизму принципиально иное: здесь он занимает обычную позицию правоверного христианина по отношению к язычникам.

Столь жесткое разделение культурного процесса на христианство и язычество, как представляется, не позволяет ему реально соотнести некоторые мотивы собственного философского творчества с системами античного мистицизма. Тем более парадоксальным кажется этот факт, если учесть то значительное влияние, которое оказали идеи платоновско-неоплатонического круга на ту же патристику (Августин, Ориген, каппадокийские отцы, Ареопагитики), равно как и на более поздние системы христианской мысли (Эриугена, Экхарт, Бёме и др.). Интересно отметить, что уже следующее поколение русских религиозных философов понимает насущную задачу христианской философии как синтез «одностороннего христианского спиритуалистического аскетизма с полнотой и цельностью античной мысли, что позволит преодолеть и ложный субъективизм христианства, и ложную объективность языческой эпохи» [Бердяев, 1989, с. 163].

Проблематичность соотнесения идей Вл. Соловьева с различными течениями античной мысли отмечается и рядом современных исследователей. Так, Ю.Б. Тихеев в своем исследовании данного вопроса констатирует: «...обращение Соловьева к античному наследию не было прямым. На “платонические” или “гностические» учения, ссылки на которые можно обнаружить в его ранних работах, русский философ смотрел сквозь призму результатов интенсивной историко-философской работы, проделанной к тому времени в европейской науке. При этом Соловьев оставался сторонником так называемого “вселенского учения”, в создание которого, по его убеждению, свой вклад внесли в равной степени античные и современные мыслители, а это в значительной мере нивелировало историческое своеобразие их мысли» [Тихеев, 2014, с. 139]. Таким образом, обращение Соловьева к идеям (а также терминологии) платонизма, неоплатонизма и гностицизма происходило преимущественно через усвоение и переработку учения Шеллинга [там же, с. 136–137].

А. Каменских, в свою очередь, акцентирует внимание на соотношении идей Соловьева с учением Оригена, которое, как известно, создавалось при заметном влиянии неоплатонических учений. Однако, как резюмирует исследователь, Соловьев не был ни последователем Оригена (в тексте «Оригенист»), ни «русским Оригеном», как его называли в свое время Г.В. Флоровский и В.В. Зеньковский в известных историко-философских трактатах [см.: Kamenskikh, 2014, p. 450–453].

Мысль примерно того же рода выражена в работе М.В. и Л.М. Максимовых, в которой рассматриваются различные аспекты связи соловьевской системы всеединства с платонической традицией в целом: «Идея божества как безусловной личности – вот что противостоит у Соловьева идеальному космосу Платона. Божество, понимаемое только как идеальный космос, может быть, по Соловьеву, лишь объектом созерцания» [Максимов, Максимова, 2015, с. 61]. Авторы подчеркивают, что русский мыслитель отчетливо противопоставлял умозоцерцаемое абстрактное Благо (как высший принцип платонизма в целом) конкретной и «энергичной» Любви (как духовному идеалу христианства). В этом он видит противоположность не только эллинского и христианского мировоззрения, но и коренное различие религиозных традиций [там же, с. 61–62]. Таким образом, вновь отмечается характерное для классической истории философии противопоставление «статического» видения бытия в античной культуре и «динамического» его понимания в новоевропейской.

С другой стороны, А.Ф. Лосев – не только признанный историк античной философии, но и автор почти исчерпывающего философско-биографического трактата «Владимир Соловьев и его время» (1990) – в своей фундаментальной работе «История античной эстетики» доказывает, что именно понимание всеединства в динамическом смысле отличает учение Плотина от платонизма в его предшествующих версиях: «...плотиновское единое становится, движется, изливается энергично, осмысливается и эманурует» [Лосев, 1992, т. 1, с. 498]. Тем не менее Лосев вполне солидарен с теми историками русской философии первой половины – середины XX в. (Г.В. Флоровский, В.В. Зеньковский, Н.О. Лосский, Н.П. Полторацкий), которые отчетливо противопоставляли «отвлеченность» античной философии «персонализму» религиозной философии христианства, в том числе – и учению Вл. Соловьева о Богочеловечестве.

Возможно, только некоторая временная удаленность, новый культурный опыт и несвязанность конфессиональными узами позволяют представить действительное отношение концепции Соловьева и идей позднеантичного неоплатонизма, поскольку так приобретает возможность рассматривать конкретную систему не только с точки зрения ее собственного смысла, но и более отчетливо представлять ее действительные следствия. Тем более что речь не идет о прямом заимствовании идей или следовании какой-либо конкретной концепции; речь идет об общности исходных мотивов и результатов философского осмысления.

Исходный пункт мистических построений неоплатонизма – уверенность в возможности получения истинного знания посредством мистического опыта, что, впрочем, является неотъемлемым свойством всех мистических учений. Конкретная практика приобретения такого опыта может быть различной, но ее конечная цель всегда одна – трансцендирование человеческого существа к некоторому абсолютному началу, что представляется достижением собственной подлинности; потому такое трансцендирование совершается не внешними усилиями, а в глубине самого человеческого сознания. Одно из последствий этого – приобретение цельного и непосредственного знания⁴. Так, согласно Плотину: «Чтобы узреть первоединого, нужно войти в самую глубь собственной души, как бы во внутреннее святилище храма, и отрешившись от всего, вознесшись превыше всего в полнейшем покое молчаливо ожидать, пока не предстанут созерцанию сперва образы как бы внешние или отраженные (т. е. душа и ум), а за ними и образ внутреннейший, первичный, первосветящий (т. е. единый, абсолютно первый)» [Плотин, 1994, т. 1, с. 17)].

Характерно, что и Плотин, и Соловьев в самом понимании мистического опыта, мистического познания следуют философскому учению Платона. К примеру, у Соловьева собственно мистика выступает в двух аспектах: в теоретическом – как основополагающий элемент его философии цельного знания; и в дотеоретическом – как врожденное непосредственное чувство. Платон, считая философию «повивальной бабкой мудрости», как раз и говорит об основной задаче философа как о раскрытии этого чувства⁵. Соловьев же идет дальше: ему важно, чтобы проявление мистического чувства еще не было воплощено в мысли, в слове, ибо он уверен, что все действительное не всегда воплощается в некую конкретную, субстанциальную форму. Совершенно такую же уверенность можно найти и у Плотина.

Понятие Единого в философии Плотина и Вл. Соловьева

Есть еще одна важная идея (скорее даже комплекс идей), восходящая к платоновской традиции в философии, которая лежит в самом основании неоплатонических систем, как и философии Соловьева. Это – идея Единого, тесно связанная с платоновским учением о благе. Из всех видных представителей неоплатонизма – Плотина, Ямвлиха, Порфирия, Прокла и др. – специфические и своеобразные мистические теории Единого разработали, пожалуй, лишь Плотин и Ямвлих. Но если для последнего большой интерес в этом отношении представляли элементы практической мистики (т. е., собственно, методы достижения экстатических состояний для слияния с Единым), то Плотин прежде всего ориентируется на построение цельной теории и возможность систематически изложить существо мистических идей. Таким образом, между философскими построениями неоплатоников – прежде всего Плотина – и собственными идеями Вл. Соловьева существует определенная связь. И связь эта, как уже отмечалось, не выражается в понятии заимствования или прямого влияния, но скорее указывает на общность мыслительных интенций, обусловленных стремлением решить некоторые принципиально сходные задачи и проблемы. В этом случае достаточно очевидно, что определенное сходство исходных идей в мистической философии обусловлено общим источником, направляющим мысль обоих философов, – учением Платона⁶.

⁴ Непосредственного в том смысле, что знание это приобретает помимо рационально-логической стадии познания.

⁵ Речь идет о знаменитом учении об анамнезисе (греч. *anamnesis* – припоминание) Платона.

⁶ А.Ф. Лосев в работе «Очерки античного символизма и мифологии» очень точно подметил: «Когда я читал изложения Платона, ставившие его в ряд христианских богословов или романтических идеалистов XIX в., меня всегда коробила беззастенчивость таких излагателей и отсутствие в них достаточно исторического или историко-филологического чутья. Это и заставляло меня особенно ценить Вл. Соловьева» [Лосев, 1993, с. 695].

Понятно, что коль скоро исходным пунктом развития мистической доктрины является учение о достижении достоверного, истинного, цельного знания, то и само содержание мистических концепций в наиболее развернутом виде представлено в сфере гносеологии. Но оно этим отнюдь не исчерпывается. Следует учитывать, что решение гносеологических вопросов мистической традиции всегда связано с вопросом о бытии, ибо само достижение адептом мистической школы практики экстатического состояния понимается и как достижение подлинного бытия, отличного от посюсторонней, иллюзорной реальности.

Исходное понятие соловьевской онтологии – это понятие сущего или Абсолюта. Иначе его можно представить как совершенное Первоначало или Божество. Это и есть истинная реальность, все остальное – производно от него и вторично. Само бытие существует как предикат истинно-сущего; таким образом, всякое бытие относительно, безусловно только сущее. В таком понимании Первоначала Соловьев также близок Плотину, у которого Единое (оно же и Первое) тоже выступает условием всякого бытия: «Итак, от этого единого Первоначала, вследствие его преобильной полноты происходит все сущее, и так как это все участвует в его единстве, то оно есть единое всецелое – универсум» [Плотин, 1994, т. 1, с. 53] (пер. Г.В. Малеванский). Соловьев определяет абсолютное первоначало как обладающее положительной силой бытия, как то, что само свободно от всякого бытия и поэтому выступает по отношению к бытию как творческое начало. Русский философ раскрывает принцип всеединства следующим образом: «Великая мысль, лежащая в корне всякой истины, состоит в признании, что в сущности все, что есть, есть единое и что это единое не есть какое-нибудь существование или бытие, но что оно глубже и выше всякого бытия, так что вообще все бытие есть только поверхность, под которою скрывается истинно-сущее как абсолютное единство, и что это единство составляет и нашу собственную внутреннюю суть, так что, возвышаясь надо всяким бытием и существованием, мы чувствуем непосредственно эту абсолютную субстанцию, потому что становимся тогда ею. Эта абсолютная единичность есть первое положительное определение абсолютного первоначала» [Соловьев, 1988, Т. 2, с. 222]. Единое Плотина – это момент причастности, поскольку рождает своеиное не по нужде, а от избытка, совершая тем самым творческий акт, становясь демиургом, творцом.

Другая характеристика Абсолюта у Соловьева выглядит так: «Абсолютное есть ничто и все: ничто – поскольку оно не есть что-нибудь, и все – поскольку оно не может быть лишено чего-нибудь» [там же, с. 234]. Здесь он делает попытку определить Абсолют путем последовательного применения к нему отрицательных и положительных характеристик. Сама эта традиция апофатического и катафатического определения мистического первоначала вполне очевидно возводится к неоплатонической мистике Единого, двойственную природу определенности которого досконально об-суждал Плотин⁷. Стоит заметить также, что стремление того и другого постигнуть сущность Абсолютного не только отрицанием всяческих определений (т. е. ограничений), но и путем последовательного приложения к нему всех возможных атрибутов, в принципе является введением некоторых элементов рационализма в мистические построения, поскольку традиционная мистика предпочитает именно апофатическое понимание Начала⁸.

⁷ Характерно в этом контексте описание русским философом путей постижения Единого у Плотина: «Божество понимается Плотинином не только как сверхчувственное, но и как сверхмыслимое, неопределяемое для разума и невыразимое для слова, неизреченное. Откуда же мы о нем знаем? Плотин указывает два пути: отрицательный и положительный. Ища подлинно-божественного смутным сначала стремлением души, мы перебираем всякие предметы, понятия и определения и находим, что все это не то, чего мы ищем; отсюда логическое заключение, что искомое находится выше или по ту сторону всякого определения мысли и бытия. Оно есть сверхсущее, и мы логически истинно познаем его, когда отрицаем от него всякое понятие» [Соловьев, 1997, с. 392].

⁸ Примером этого могут служить “Ungrund” Я. Бёме или «Божественный колодец Ничто» Экхарта.

В данных, рассмотренных выше, отношениях мистическая онтология Соловьева и концепция Единого Плотина сходятся в общих своих определениях. Но в своем развертывании их пути расходятся. Вся философская онтология Плотина строится на взаимодействии трех начальных ипостасей – Единого, Ума и Души, из которых и выявляется все положительное содержание вселенной. Здесь Плотин устанавливает строгую иерархическую зависимость: если Единое – это абсолютный свет, то все последующие нисходящие ступени знаменуют постепенное угасание этого света, вплоть до уровня материального бытия, где вообще царит тьма. Соловьев же, принадлежа к христианской культуре, конструирует свою мировую иерархию, опираясь на детально разработанную диалектику христианской Троицы⁹.

Развертывание ипостасей Абсолюта у Соловьева предстает как воплощение лиц Троицы – Отца, Сына и Духа Святого. Отец или Эн-Соф (Не-нечто – термин кабалистики), вторая ипостась – Сын, Слово или Логос, Дух Святой соответствует Мировой Душе. Эти три категории общи всему сущему; затем следует сложная иерархия сущего как существующего, сущности как идеи, бытия как проявления модусов бытия или природы и т. д. Важно же здесь то, что все они суть выражение Абсолюта через Логос: «Абсолютное не может действительно существовать иначе как осуществленное в своем другом. Другое же это точно так же не может действительно существовать само по себе в отдельности от абсолютного первоначала, ибо в этой отдельности оно есть чистое ничто (так как в абсолютном – всё), а чистое ничто существовать не может» [Соловьев, 1988, т. 2, с. 240].

Выражение Логоса в идее есть Ум, потенциально содержащийся в Эн-Соф и порождаемый им как вечное его проявление. Душа (Св. Дух) в логическом смысле есть идея и тоже проявление Абсолюта посредством Логоса. Следовательно, Абсолютное присутствует во всех проявлениях, оставаясь при этом трансцендентной, сверхсущей реальностью, несводимой ни к множественности, ни к вещной единичности. Само Сверхсущее суть объединяющее начало. Все сущее является сущим в силу единства, и это справедливо относительно того, что прежде всего и основным образом обозначается у Соловьева как сущее¹⁰. Комментируя этот сложный вопрос, Дж. М. Рист¹¹ именно здесь замечает оригинальность мысли Плотина: «Единое должно быть причиной всех конечных сущих; именно благодаря Единому такие сущие существуют. Эти сущие – не просто более ограниченные примеры единства; они отличны от Единого по виду, поскольку Единое действительно является их творцом. Это положение должно быть подчеркнуто, ибо именно лишь в свете бесконечности Единого его роль как творца всего иного может быть должным образом понята, и может быть увидено колоссальное различие между Платином и Платоном» [Рист, 2006, с. 37].

Нельзя не отметить сходство мистической диалектики сущего и ипостасей с эманационным процессом, когда сами ипостаси истекают одна из другой, имея при этом общий источник – Абсолютно-сущее. А эманация, учение о которой подробно разработано Платином, предполагает всеобщую связь, зависимость идей и явлений (все идеи должны быть воплощены). Это и есть предельное выражение всеединства, приверженность к которому также общая для Плотина и Соловьева.

⁹ В этом смысле ему было куда легче, чем Платину, который самостоятельно выстраивал символы в должную иерархическую последовательность, тогда как Соловьев имел своими предшественниками Иоахима Флорского, иоаннитов, Бёме, Сведенборга.

¹⁰ По Соловьеву: «Сверхсущее начало как такое (или собственно абсолютное) есть безусловно внутреннее единство, следовательно, Идея, как проявленное абсолютное, есть осуществленное единство, то есть единство во всем или в множественности; это все, эта множественность уже заключается потенциально в абсолютном, которое есть единое и все» [см.: Соловьев, 1998, с. 262].

¹¹ «По мысли Платона, одна из основных аксиом заключается в том, что для того, чтобы нечто существовало, оно должно быть вечным. Вещи, которые “суть” в мире рождения и гибели, часто именуется становящимися, а не сущими. Это не означает, что они не существуют, но лишь означает, что они не суть полностью сущие, так как сущее должно быть вечным. Несмотря на это, единичное все же существует, и что более важно, идеи также существуют. Сущее (*ta ontá*) не тождественно существованию, но сущие (*Beings*), то есть идеи (*Forms*), более определенно существуют». См.: [Рист, 2006, с. 32].

Плотин намеренно задается вопросом о том, чем бы было сущее, если бы оно не было единым. Нельзя говорить о войске, рассуждает он, если не предвидеть его единства, нельзя говорить о хоре и о стаде, если они не образуют единого. Но также не может быть речи и о море, и о корабле, без единства они перестанут быть тем, что они есть: теряя свое единство, если их разрубят на части, утрачивая тем самым свою прежнюю сущность, но становясь другими, они снова представляют собою некоторое единство [см.: Плотин, 1994, т. 2, с. 127]. Плотин идет далее, рисуя впечатляющую картину мира: «Кто удостоится присутствовать в этом хоре, тот может узреть здесь источник жизни, источник ума, начало всякого бытия, причину всякого блага, корень души. Все это производит Первоединый, нисколько оттого не умаляясь, так как он есть бестелесный. Не будь он таковым, тогда все, происшедшее от него, было бы тленным, между тем как (все названные сейчас) сущности вечны, вечны потому, что Он – виновник их пребывает в себе неизменно и не делится в них, но остается целостным, – вот почему и они пребывают вечно подобно тому, как пребывает свет, пока пребывает солнце» [там же, с. 138] (пер. Г.В. Малеванский)]. Данная картина мироздания есть представление о нем как о единстве существующего, пребывающего в нем, при котором сохраняется индивидуальность каждой отдельной вещи или существа. Созвучность данного представления Плотина о всеединстве с построениями Соловьева очевидна.

Отличие же главным образом заключается в том, что Плотин не видел нужды выражать его в чистом, логическом виде. Да и само логическое конструирование мира необходимо Плотину лишь как вспомогательное средство, ибо создаваемый мир для него – выше всякой логики, будучи живым и цельным организмом. Соловьев же явно демонстрирует зависимость от рационалистической традиции спекулятивного идеализма в своем разлагании единства на логически последовательные воплощения ипостасей. Но, с другой стороны, их выраженность через логос, который есть не только идея, но и конкретная личность, позволяет ему сохранить момент живой динамики, развития самой жизни. Добавим, что Единое Плотина, будучи трансцендентным, недостижимо даже для Ума и, будучи выше всякого существования, не дается ни в разуме, ни в чувстве. Соловьев явно поддерживает эту идею античного мыслителя, отмечая, что Абсолютно-сущее не раскрывает свою полноту ни рациональному, ни чувственно-эмпирическому познанию в отдельности. Также совершенно идентично выстраиваются взаимоотношения Абсолюта и его ипостасей, которое у Плотина представлено в виде образа источника, не имеющего никаких истоков, но отдающего себя всем прочим потокам, не исчерпываясь и пребывая в вечном покое. Понятийное выражение этой метафоры звучит как «все должно быть во всем»¹². Это и есть принцип верховного первоначала, вся природа которого исчерпывается моментом абсолютного единства. Из этого принципа следует, что всякая вещь несводима к множеству своих признаков, будучи их носителем, что совершенно совпадает с убежденностью Соловьева в реальности Абсолютно-сущего, лишь признав которое можно понять несводимость мира к его явлениям.

Самое важное в этой основной онтологической концепции Соловьева, принципиально сходной с онтологией Плотина, – это то, что сама по себе онтология служит обоснованием концепции цельного знания. Ипостасная иерархия онтологических сущностей обеспечивает представление о том, что во всякой вещи существует, присутствует не только материальное и идеальное начало, но и начало мистическое, определяющее ее цельность как внутри себя самой, так и во всеединстве мира.

Однако есть и существенные отличия в теоретических построениях на эту тему у Соловьева и Плотина. Различия эти вытекают из неодинаковых установок по отношению к самим функциям философского синтеза. Соловьев, задумывавший свою

¹² Этот принцип часто дает право критикам философии всеединства говорить о пантеизме, рассматривая его в данном ключе (особенно если речь идет о религиозной критике) как негативное проявление в теории.

систему как прямое выражение исторического идеала христианства, т. е. как активно ориентированную, настаивает еще на одном аспекте уникальности вещей и существ этого мира, когда их уникальность подтверждается через их приобщение к Богу в Едином. Всеединство у русского философа может пониматься и как взаимное стремление материального и идеального, тогда как Плотин акцентирует внимание на противоположном процессе исхождения из Единого, т. е. на пассивности бытия. Динамика категориальных выкладок Соловьева получает дальнейшее развитие в гносеологии, этике, эстетике, историософии и, наконец, в его учении о Богочеловечестве. В учении русского философа присутствует двойственная трактовка положения Абсолюта, которая включает в себя элемент его нисхождения и одновременно обратную логику восхождения, которое осуществляется через становление человека, его включенность в богочеловеческий процесс.

Философский синкретизм всеединства предлагает в качестве идеала особого рода коллективное духовное бытие, где человек, проходя несколько стадий преобразования, возвращается к своей первоначальной целостности, иначе говоря, обретает вновь свою божественную сущность. Таким образом, истинное содержание человеческой жизни непосредственно имеет отношение к абсолютно сущему или божеству. Но содержание абсолютно сущего есть не что иное, как его воплощение или материя, оно переходит в свое иное и реализуется на уровне символа. Следовательно, человечество в процессе своего развития не выходит полностью за пределы материально-телесного существования в сферу чистой духовности, а только лишь стремится восполнить недостаток нашего телесного бытия, обрести полноту и подлинное совершенство¹³.

Плотин же ищет в онтологической концепции всеединства торжество Единого, и ему чужд мотив возвышения материального до божественного, по крайней мере, в том всечеловеческом значении, которое ему придавал Владимир Соловьев. Как указывает исследователь неоплатонизма Д. О'Мира, «для Плотина... самосознание достигает полного самопостижения в том знании, что душа обретает в себе как интеллект, как часть умопостигаемого мира Вечных Истин. Душа, достигшая самопостижения, также постигает свои функции в управлении телесным существованием, но и ограниченность этих функций, включая телесную смерть, внутренне присущую этим функциям» [О'Мира, 2015, р. 290]. Тем не менее параллелизм мышления Соловьева и Плотина не ограничивается их близостью в онтологических построениях. Если принять во внимание, что по большому счету эти утонченные выкладки по поводу природы Единого и всеединства, развертывание иерархии предельных категорий мира и сознания, наделенных субстанциальностью, необходимы Соловьеву прежде всего для обоснования системы цельного знания, то становится очевидной ее важность для всей системы его воззрений.

Значение мистического опыта для обоснования синкретической методологии в философии Плотина и Соловьева

Наличие во всякой вещи мистического начала как Первоедиства – в этом русский философ принципиально схож с Плотиним – должно подтвердить значимость мистического опыта и мистического знания для достижения полного и объектив-

¹³ Дело в том, что в рамках подобной схемы нисхождение от Единого, Бога, Первоначала к многообразию материального бытия всегда предопределяет восприятие последнего как неполноценного, несубстанциального, неупорядоченного и т. п. Это, в частности, предельно отчетливо выражено Плотиним в его иерархии уровней бытия, построенной по принципу «свет – тьма». Если Единое здесь – абсолютный свет и единственный источник света, «светило двух миров», то эманулирующие из него сущности распределяются по степени убывания света, угасания исходного (предвечного и присносущего) сияния. Материальность характеризуется полным отсутствием всякого света. Погруженность индивида в это беспросветное телесное существование фактически лишает его возможности «обратного» просветления души и ума посредством мистического восхождения к Единому [см.: Гутова, 2009, с. 79].

ного знания о реальности¹⁴. Соловьев разделяет понятие философии на два уровня: первый из них – чисто теоретическая философия, имеющая преимущественно отвлеченный характер; вторая же «есть дело самой жизни» и находится в теснейшем соприкосновении со сферами творчества, практики, нравственности, эстетики, хотя и существенно отлична от них. Такая философия, по мнению Соловьева, призвана осуществить собственно человеческое в человеке, служить примирению двух начал, а именно материального и божественного в нем, что, в свою очередь, оказывается возможным только через всю полноту реализации им свободной воли.

Философия не есть чистая теория, и именно она призвана совершить внутреннее, личное единение человека с миром, предоставить ему возможность получить полноту знания о мире и о себе самом. Разделяя знание на фактическое, предметом коего является факт, формальное, предмет которого – идея, и абсолютное, направленное на познание Абсолютно-сущего, Соловьев утверждает первенство последнего по отношению к прочим. Этому роду познания соответствует теология, целью которой является единение человека с Абсолютом, и это *свободная* теология. Однако, по собственному определению В.С. Соловьева, свободное соединение теолога и философа и является сущностью философской мистики.

Таким образом, философия не вольна достичь собственных целей вне мистического знания, которое единственно может указать путь за пределами мира сего, путь к Благу, всегда находящемуся за пределами наличного существования. Так становится понятным выдающееся место мистики в философской системе Соловьева, но он не говорит или почти не говорит исключительно о мистике, осмысляя ее значимость лишь в сопоставлении с иными способами познания. На мистическом опыте, приносящем непосредственное знание, должна базироваться уверенность философа в истинности своих суждений, но и останавливаться лишь на этом нельзя.

Мистика предстает у него как верховное начало не только познания, но и самой жизни человечества. В сфере знания ей соответствует теология, в сфере практики – церковь или духовное общество. Собственное вместилище мистики – это сфера творчества, но и здесь она занимает главенствующее, но не исключительное положение. В этом аспекте Соловьев сближает мистику с самим творчеством. И первое основание их сближения – это возможность достижения человеком экстатического состояния в творческой деятельности, которая также есть проявление трансцендирующего усилия человека. Правда, философско-мистическая интуиция превосходит творческую (эстетическую), поскольку значительно ближе подходит к абсолютно сущему в его всеобщности.

Такое сопоставление мистики как основы подлинной философии и творчества характерно и для Плотина. Он также исходит из того, что познание истины, поскольку оно есть мистическое познание, невозможно без экстатического вдохновения сродни вдохновению художника: «Так как в момент лицезрения Бога исчезает всякая двойственность, так как созерцающий дух до такой степени отождествляется с созерцаемым, что, собственно говоря, не созерцает его, а сливается с ним воедино, то понятно, что лишь тот, кто сможет сохранить целым воспоминания о том, каким он был во время лицезрения Божия, тот может сохранить в себе образ Бога... в этом экзальтированном состоянии никак душевная деятельность не проявляет себя: ни гневом, ни пожеланием, ни рассудком, ни даже мышлением... а кто рассчитывает как-либо иначе узреть Бога, тот едва ли достигнет общения с ним» [Плотин, 1994, т. 2, с. 141] (пер. Г.В. Малеванский).

Совпадение концепции мистического и творческого экстаза у Плотина и Соловьева отчасти объясняется тем, что оба основываются на «Федре» Платона – на это указывает и эротический элемент общения с Абсолютом, и идея восхождения

¹⁴ Так, В.П. Лега в своем исследовании творчества Плотина неоднократно подчеркивает, что «исходным пунктом платиновской философии является внутренний опыт человека – как обыденный, нормальный, так и необычный опыт, состояние мистического экстаза». См. [Лега, 2002, с. 7].

к знанию, в результате которого происходит внезапный прорыв. Это такое состояние, которое, по словам М. Мамардашвили, **требует от человека особого, «трансцендирующего усилия, состоящего в способности поставить самого себя на предел, за которым в лицо глядит облик смерти, на предел, который символизирует для человека его способность или готовность расстаться с самим собой, каким он был к моменту события, расстаться со слепившейся с ним скорлупой»** [Мамардашвили, 1991, с. 11].

Таким образом, мистический опыт, непосредственно представленный в сверхинтеллектуальной интуиции и творческом акте, обнаруживает то, каким образом может быть осуществлен методологический синтез, заданный самой идеей всеединства в ее приложении к познанию. Очевидно, что данный синтез реализуется не только в гносеологических конструкциях Соловьева и Плотина, но и в учениях других представителей философии всеединства. В результате сравнительного анализа синкретических учений можно сделать вывод о том, что методологический синкретизм присутствует в системных построениях двояко: первоначально как интуитивное слияние различных способов восприятия и описания действительности, а затем – как вполне осознанное использование часто противоположных по смыслу категорий и даже самостоятельных схем, воссоздающих онтологическую реальность. В отличие от эклектики синкретизм всеединства вырастает из органической диалектики, способной примирить многие, даже исключаящие друг друга идеи в новом виде синтеза, отражающего сущность бесконечно многообразного мира.

Заключение

В результате сопоставления основных положений всеединства в философских учениях Плотина и Соловьева становится понятным, для чего им было необходимо проделывать столь сложный путь синтеза мистического и рационального в области метафизических построений, обращенный в итоге к антропологической проблематике, к смыслу человеческого бытия. Из проведенного сравнительного анализа можно сделать вывод о том, что основной задачей синкретических теорий Плотина и Соловьева является стремление объяснить природу человека исходя из его причастности к божественному началу¹⁵.

Сосредоточившись на метафизических конструкциях неоплатонизма, многие современные исследователи неоднозначно воспринимают утверждение В.П. Лега о том, что «основная проблема, которая волновала Плотина на протяжении всей его жизни, – это чувство несчастного положения человека в этом мире» [Лега, 1991, с. 11]. Однако еще более живой отклик находит высказывание одного из классиков плотиноведения П. Адо: «Современный человек внутренне еще больше расколот, чем во времена Плотина. Но все же он может услышать его призыв. Не для того, чтобы в двадцатом веке рабски следовать духовному пути, который указывают “Эннеады”. Это было бы невозможно или иллюзорно. Но чтобы принять с тем же мужеством, как Плотин, все стороны человеческого опыта и все, что есть в нем мистического, неизреченного и трансцендентного» [Адо, 1991, с. 129].

В творчестве Соловьева и Плотина главным утверждением, итогом их творческих исканий представляется то, что, по их мнению, именно в человеческом бытии обнаруживается истинный синтез идеального и материального, божественного и земного, мистического и рационального. В результате соотнесения человека с Абсолютом в рассмотренных синкретических теориях выявляются некоторые ключевые

¹⁵ Ф.А. Степун, отмечая особую заслугу В. Соловьева и его истинное призвание (выход за предел), в работе «Мистическое мировидение. Пять образов русского символизма» написал: «На самом же деле, хотя он и умер в 1900 г., Соловьев был одним из первых людей XX в., сменивших корни на крылья. К ним принадлежали также Бердяев и Белый». См.: [Степун, 2012, с. 55].

аспекты, характеризующие общую картину мироздания, познавательный процесс и историческую перспективу становления человечества. В качестве основных понятий синкретической теории всеединства выступают такие понятия, как София, Единое (Абсолют), основанное на мистическом опыте и сверхинтеллектуальной интуиции Цельное знание (непосредственное знание). В учениях Плотина и Вл. Соловьева обязательным элементом, выступающим как основание конструирования метафизики всеединства, является мистицизм.

В результате аналитического сопоставления онтологических конструкций Соловьева и традиционных неоплатоновских схем выявляется их существенная близость в предельных логических построениях, носящих характер рационально-рефлексивного отображения и системно-теоретического выражения первичных интуиций всеединства непосредственно мистического содержания. Таким образом, анализ основополагающих положений философии всеединства Вл. Соловьева и ключевых идей неоплатонизма позволяет говорить о принципиальной синкретичности их учений. Однако важнейшим отличием предложенного синтеза мистического и рационального является следующее: у Плотина – это прежде всего возможность высказать то, что превосходит всякий рассудок (постигаемое только мистическим опытом), а для Соловьева – это стремление, в первую очередь, обосновать глубинные связи между человеком и божественным миром через идею богочеловечества, т. е. переход в состояние «положительного всеединства».

Подводя итог, важно еще раз подчеркнуть, что в наиболее важных своих размышлениях о сущности мироздания Владимир Соловьев опирается на древнюю мистическую традицию, создавая подлинный философский синтез. Однако его размышления представлены уже в новой культурной традиции, объединяющей в себе рациональную логику и мистическую диалектику становления. Философия Соловьева – это важный шаг в эволюции учения всеединства, выдающийся образец синкретического мышления в истории философской мысли. Собственно, философские построения Соловьева и Плотина представляют собой один из вариантов трансцендирующего усилия, или, иначе говоря, попытки обосновать особое предназначение человека, поскольку только с него начинается возвращение к подлинному всеединству.

Список литературы

- Адо, 1991 – *Адо П.* Плотин, или Простота взгляда. М.: Греко-латинский кабинет Ю.А. Шичалина, 1991. 142 с.
- Бердяев, 1991 – *Бердяев Н.А.* Основная идея Владимира Соловьева // Н.А. Бердяев о русской философии: в 2 т. Т. 2. Свердловск: Изд-во Урал. ун-та, 1991. 240 с.
- Бердяев, 1911 – *Бердяев Н.А.* Проблема Востока и Запада в религиозном сознании В.С. Соловьева // О Владимире Соловьеве. Сб. 1. М.: Путь, 1911.
- Бердяев, 1989 – *Бердяев Н.А.* Философия свободы. Смысл творчества. М.: Правда, 1989. 608 с.
- Введенский, 1989 – *Введенский А.И.* О мистицизме и критицизме в теории познания В.С. Соловьева // *Вопр. философии.* 1989. № 6. С. 59–75.
- Гайденко, 1988 – *Гайденко П.П.* «Мистический рационализм» и проблема сверхразумного начала // *Критика немарксистских концепций диалектики XX в.* М.: МГУ, 1989. С. 49–110.
- Гугова, 2009 – *Гугова С.Г.* Владимир Соловьев: синкретизм философии всеединства. Монография. – Нижневартовск: Изд-во Нижневарт. гуманит. ун-та, 2009. 166 с.
- Лега, 2002 – *Лега В.П.* Философия Плотина и патристика: взгляд с точки зрения современной православной апологетики. М.: Изд-во ПСТБИ, 2002. 124 с.
- Лосев, 1990 – *Лосев А.Ф.* Владимир Соловьев и его время. М.: Молодая гвардия, 1990. 640 с.
- Лосев, 1992 – *Лосев А.Ф.* История античной эстетики. Итоги тысячелетнего развития. Т. 1. М.: Искусство, 1992. 656 с.
- Лосев, 1993 – *Лосев А.Ф.* Очерки античного символизма и мифологии. М.: Мысль, 1993. 962 с.

Максимов, 2015 – Максимов М.В., Максимова Л.М. Метафизические искания В.С. Соловьева (конец 70-х – начало 80-х гг. XIX в.) // Соловьевские исследования. 2015. № 2(46). С. 51–65.

Мамардашвили, 1991 – Мамардашвили М.К. Проблема человека в философии // О человеке в человеке. М.: Политиздат, 1991. С. 8–21.

Плотин, 1994 – Плотин. Избр. трактаты: в 2 т. М.: РМ, 1994.

Радлов, 1913 – Радлов Э.Л. Владимир Соловьев. СПб.: Образование, 1913. 273 с.

Рист, 2005 – Рист Дж.М. Плотин: путь к реальности. СПб.: Издательство Олега Абышко, 2005. 320 с.

Соловьев, 1988 – Соловьев В.С. Соч.: в 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1988. 822 с.

Соловьев, 1997 – Соловьев В.С. Плотин // Философский словарь Владимира Соловьева. Ростов н/Д: Феникс, 1997. С. 391–395.

Степун, 2012 – Степун Ф. Мистическое мировидение. Пять образов русского символизма. СПб.: Владимир Даль, 2012. 479 с.

Тихеев, 2014 – Тихеев Ю.Б. К вопросу об «античных» влияниях в ранней философии В.С. Соловьева // История философии. 2014. № 19. С. 133–141.

Трубецкой, 1995 – Трубецкой Е.Н. Миросозерцание Вл. Соловьева. Т. 1. М.: Медиум, 1995. 604 с.

Kamenskikh, 2014 – Kamenskikh A. Origen In Russian Philosophy: from Gregory Skovoroda to Nikolai Berdyaev // СХОЛН. 2014. Vol. 8. 2. P. 446–459.

O'Meara, 2015 – O'Meara D. Consciousness of Self, of Time and of Death in Greek philosophy: Some Reflections // СХОЛН. 2015. Vol. 9. 2. P. 283–291.

Syncretism in the Philosophy of the Pan-Unity of Vladimir Solovyov and Plotinus

Svetlana G. Gutova

Nizhnevartovsk State University. 56, Lenina Street, Nizhnevartovsk, 628605, Russian Federation; e-mail: svetguts.07@mail.ru

This article gives the comparative analysis of philosophical ideas of Plotinus and V.S. Solovyov. The center of interest is the basic principles in their construction of the “pan-unity” theory. It is asserted that the idea of pan-unity is presented in the entire history of philosophical knowledge – from its sources up to now. The brief survey of the philosophical development of this idea shows its close connection with the philosophical mysticism, since the syncretic form of the construction of conceptual systems dominates in this field. It is found, that the problem of the construction of complex syncretism systems consists of the need for the methodological synthesis of the rational and mystical (or intuitive) ways of knowledge. To disclose the specific character of cross-cultural synthesis the methods of historic-philosophical reconstruction and comparative analysis were used. The main concepts of Plotinus and Solovyov philosophy were analyzed in this key. The logical connection in the theoretical constructs of Solovyov and Neo-Platonism in the region of epistemology, ontology and anthropology is revealed. It is accented that there is succession between the ideas of Goodness and Unity from Plotinus to Solovyov. In addition, the conclusion that Solovyov’s philosophical views rise from established mystical tradition is done. However, they were directed toward its development, comprehension and completion in the spirit of age.

Keywords: mysticism, rationalism, Neo-Platonism, methodological syncretism, philosophy of pan-unity, Godmanhood, holistic knowledge, “the One”, emanation

References

Berdjaev N. *Filosofija svobody. Smysl tvorchestva* [Philosophy of Freedom. The Meaning of Creativity]. Moscow: Pravda Publ., 1989. 608 p. (In Russian)

Berdjaev N. Problema Vostoka i Zapada v religioznom soznanii V.S. Solov'eva [The Problem of East and West in the V.S. Solovyov’s Religious Consciousness]. In: *O Vladimire Solov'eva* [About Vladimir Solovyov]. Sb. 1. Moscow: Put’ Publ., 1911. (In Russian)

Berdyaev N. Osnovnaja ideja Vladimira Solov'eva [The Main Idea of Vladimir Solovyov]. In: Berdjaev N. *O ruskoj filozofiji* [About Russian Philosophy], 2 vols. Sverdlovsk: Izdatelstvo of UrGU Publ., 1991. 240 p. (In Russian)

Gajdenko P.P. "Misticheskij racionalizm" i problema sverhrazumnogo nachala ["Mystical rationalism" and the Problem of a Supramental Principle]. In: *Kritika nemarksisticheskijh koncepcij dialektiki XX veka* [Criticism is non-Marxist Concept of Dialectics of the Twentieth Century]. Moscow: Izdatelstvo of MGU Publ., 1988, pp. 49–110. (In Russian)

Gutova S.G. *Vladimir Solov'ev: sinkretizm filozofii vseedinstva*. [Vladimir Solovyov: Syncretism Philosophy of Pun Unity]. Nizhnevartovsk: Izd-vo Nizhnevart. gumanit. un-ta Publ., 2009. 166 p. (In Russian)

Hadot P. *Plotin, ili prostota vzgljada* [Plotinus or the Simplicity of Vision], trans. by E. Shtoff. Moscow: Greko-latinskij kabinet Ju. A. Shichalina Publ., 1991. 142 p. (In Russian)

Kamenskikh A. Origen In Russian philosophy: from Gregory Skovoroda to Nikolai Berdyaev, *ΣΧΟΛΗ*, vol. 8. 2 (2014), pp. 446–459.

Lega V. *Filozofija Plotina i patristika: vzgljad s točki zrenija sovremennoj pravoslavnoj apologetiki* [The Philosophy of Plotinus and Patristics: a View from the Viewpoint of Modern of the Orthodox Apologetics]. Moscow: Izd-vo PSTBI Publ., 2002, 124 p. (In Russian)

Losev A.F. *Istoriya antichnoj ehstetiki. Itogi tysyacheletnego razvitiya*. [The History of Ancient Aesthetics. Results of Millennial Development], vol. 1. Moscow: Iskusstvo Publ., 1992. 656 p. (In Russian)

Losev A.F. *Ocherki antichnogo simvolizma i mifologii* [Essays on Ancient Symbolism and Mythology]. Moscow: Mysl' Publ., 1993. 960 p. (In Russian)

Losev A.F. *Vladimir Solov'evi ego vremya* [Vladimir Soloviev and His Time]. Moscow: Mysl' Publ., 1990. 720 p. (In Russian)

Maksimov M.V., Maksimova L.M. Metafizicheskie iskanija V.S. Solov'eva (konec 70-h – nachalo 80-h gg. XIX v.) [Metaphysical Search of V.S. Solovyov (late 70's – early 80's of the 19th Century)], *Solov'evskie issledovaniya*, 2015, no. 2 (46), pp. 51–65. (In Russian)

Mamardashvili M. *Problema cheloveka v filozofii. O chelovecheskom v cheloveke* [The Problem of Man in Philosophy. On the Human in Man]. Moscow: Politizdat Publ., 1991, pp. 8–21. (In Russian)

O'Meara D. Consciousness of Self, of Time and of Death in Greek Philosophy: Some Reflections, *ΣΧΟΛΗ*, vol. 9. 2 (2015), pp. 283–291.

Plotin. *Izbrannye traktaty* [Selected Treatises], 2 vols. Moscow: izdatel'stvo "PM" Publ., 1994. (In Russian)

Radlov Je. L. *Vladimir Solov'ev* [Vladimir Solovyov]. St.-Petersburg: Education Publ., 1913. 273 p. (In Russian)

Rist Dzh. *Plotin: put' k real'nost* [Plotinus: the Path to Reality]. St.-Petersburg: Izdatel'stvo Olega Abyshko Publ., 2005. 320 p. (In Russian)

Solov'ev V. Plotin [Plotinus]. In: *Filozofskij slovar' Vladimira Solov'eva* [Philosophical Dictionary of Vladimir Solovyov]. Rostov-on-Don: Feniks Publ., 1997, pp. 391–395. (In Russian)

Solov'ev V. *Sochinenija* [Writings], 2 vols, ed. and introd. by A. Losev and A. Guliga. Moscow: Mysl' Publ., 1988. 822 p. (In Russian)

Stepun F. *Misticheskoe mirovidenie. Pjat' obrazov russkogo simvolizma* [The Mystical Vision of the World. Five Images of Russian Symbolism]. St.-Petersburg: Vladimir Dal' Publ., 2012. 479 p. (In Russian)

Tiheev U.B. K voprosu ob "antichnyh" vliyanijah v rannej filozofii V.S. Solov'eva [To the Question of "Ancient" Influences in the Early Philosophy of V.S. Solovyov], *Istoriya filozofii*, 2014, no. 19, pp. 133–141. (In Russian)

Trubeckoj E. *Mirosozercanie V.S. Solov'eva* [V.S. Solovyov's Worldview]. Moscow: Medium Publ., 1995. 604 p. (In Russian)

Vvedenskij A.O. mističizme i kriticizme v teorii poznanija V.S. Solov'eva [About Mysticism and Criticism in the Theory of Knowledge of V.S. Solovyov], *Voprossy filozofii* [Problems of Philosophy], 1989, no. 6, pp. 59–75. (In Russian)

М.А. Минаков

Возвращение к Самому Важному: философское восстание Льва Шестова

Минаков Михаил Анатольевич – доктор философских наук, доцент. Международный научный центр им. В. Вильсона. 1300 авеню Пенсильвания, г. Вашингтон 20004, округ Колумбия, США; e-mail: mikhailminakov1971@gmail.com

В статье рассматриваются основные философские идеи Льва Шестова (1866–1938) в контексте противостояния модернистов и традиционалистов в российской и европейской философии начала – первой половины XX в. Несмотря на отказ Шестова от систематического изложения своих идей, автор указывает на связь его критики философской фундаментальности и поисков истоков бытия. Восстание против основательности философского мышления обусловлено стратегией Шестова, нацеленной на поиск выхода к мысли в ее непосредственной связи с бытием. С этой целью философ пересматривает историко-философский канон, указывая на неприемлемых (Спиноза, Кант, Гегель) и приемлемых для его онтологии мыслителей (Авраам, Плотин, Кьеркегор, Ницше), обобщенных под именем философского «Иерусалима». Шестов также толкует «бегство к изначальному» как путь мышления, выходящего за пределы рационально-каузальной парадигмы к истинно-бытийному измерению. В этой связи философская позиция Шестова рассматривается как парадоксальная: с одной стороны, он защищает иррационализм и фидеизм, а с другой – отказывается от метафизической «почвы» потусторонней вечности. В этом плане автор статьи указывает на сближение позиций Шестова и Хайдеггера в понимании несокрытости истины, пустоты как возможности для сбытия и Бога как истока человеческого бытия.

Ключевые слова: Л. Шестов, М. Хайдеггер, онтология, фундаментализм, модернизм, традиционализм

Лев Шестов – невозможный мыслитель. Он мог органично – в пределах своей мысли – одновременно быть иудеем, последователем Христа, еретиком и нищезанцем. Он видел в латинянине Тертуллиане представителя Иерусалима, а в Филоне Иудее – защитника Афин. Он лишал фундамента Модерн и рвал на части контрмодернистскую аргументацию. Он ценил свободу и восставал против рациональной эмансипации. Он предлагал путь бегства в изначальное как единственно возможную стратегию восстания против заблуждающейся, «обоснованной трусостью» философии. Сотканная из противоречий и парадоксальных хиазмов, мысль Шестова живет вне тогдашних и сегодняшних противопоставлений.

Да, Лев Шестов – невозможный мыслитель. Но он на самом деле существовал и мыслил. Его философская позиция была тем восстанием против современных ему идейных противопоставлений, которое позволило ему бытийствовать в невозможных на первый взгляд соединениях идентичностей.

В этой статье я постараюсь указать на важность онтологических идей Шестова в контексте столкновения сторонников модерности и ее противников. Для этого в первой части я опишу историко-философский контекст и путь возникновения шестовской философии. Затем я представлю осевые философские идеи онтологии Шестова. А в третьей части я покажу созвучность некоторых идей Льва Шестова и Мартина Хайдеггера, позволяющих промыслить те аспекты Бытия, которые зачастую невидимы оптике современной философии.

1. Неуместность и несвоевременность Льва Шестова

В конце XIX в. философия в Российской империи переживала такой же период расцвета, как и литература. Впрочем, в отличие от русской литературы, этот период философского развития можно назвать не «серебряным», но «золотым веком». В течение всего столетия философия укреплялась в академических институтах и обществе, несмотря на цензуру, запреты и безденежье.

Одним из важнейших аспектов этого развития стало то, что к 1890-м гг. и в начале XX в. «русская философия» стала частью философских сетей Европы. Это означало, что мыслители и философские школы, действовавшие в пределах тогдашней России (т. е. собственно в сегодняшних России, Украине, Польше, Финляндии и/или Грузии), стали не только реципиентами произведенных за границей идей, их активными интерпретаторами, но и собственно «(со)производителями» философских концепций. Идеи Федора Достоевского, Льва Толстого, Владимира Соловьева, Михаила Драгоманова, Густава Шпета, Льва Шестова, Федора Степуна и мыслителей русской религиозной философии ознаменовали появление еще одного центра в сетях европейской философии. Связанные с этими философами и писателями идеи стали частью современного философского ландшафта многокультурной и полицентричной Европы.

Философский ландшафт России в конце XIX – начале XX вв. был структурирован примерно так же, как и на западе континента: философы делились на тех, кто поддерживал и участвовал в становлении модерности с ее научным мировоззрением и секулярностью, и тех, кто видел в ней угрозу Традиции. Так, неокантианцы, позитивисты, логицисты, интуитивисты и материалисты России были важной частью модернистских течений Европы. При этом в специфическом полилоге культур поздней Российской империи некоторые из этих течений приобретали особую важность. Например, эмпириокритицизм Рихарда Авенариуса и Эрнста Маха оказался плодотворным для разработки ряда сциентистских материалистических философских позиций у Владимира Лесевича, Вадима Тронина, Николая Валентинова, Анатолия Луначарского, Петра Энгельмейера, Михаила Филиппова, Виктора Чернова, Александра Богданова и Владимира Ульянова [Steila, 1996, p. 2]. Не меньшее влияние на философские поиски «модернистов» России оказали Чарльз Дарвин, Огюст Конт, Карл Маркс, Герман Коген и Эдмунд Гуссерль [Лосский, 1991, с. 234–236]. Впрочем, судьба модернизации Российской империи оказалась связана именно с марксистским материализмом. Но так или иначе философское обоснование модерности в Российской империи происходило во взаимосвязи с другими «национальными» доменами Европы.

Противоположную модернистам позицию занимали философы, которые, как и их коллеги в Германии, Италии или Франции, отстаивали права «Традиции» и всего того, что с ней связано: веры, религии, исторической коллективности, устоев и старины. Среди «антимодернистов» России стоит назвать ярчайших философско-религиозных мыслителей, среди которых Владимир Соловьев, Сергей Трубецкой, Павел Флоренский и Сергей Булгаков [Шпет, 2008, с. 2; Ткачук, 2006, с. 19–21].

В философско-политическом плане европейские «модернисты» и «антимодернисты» проявились в противостоянии вокруг «суда над Дрейфусом» во Франции и «дела Бейлиса» в России¹. Статус рационального доказательства и действенность правосудия свидетельствовали о вызревании модерности повсеместно на Европейском континенте в преддверии Великой Войны.

Но в этом «Великом Расколе» философии конца XIX – начала XX вв. был ряд «неуместных» философов. Эта неуместность связана именно с пребыванием вне упомянутого раскола: они бунтовали и против катка Модерна, и против косности Традиции, и против самого разделения на архаику и модерность.

Таким неуместным философом, к примеру, был Фридрих Ницше. Гордый одиночка, он показал путь для многих мыслителей: начинать философию заново и заново, «с себя», ввергая себе подобных не только в неуместность, но и в не(свое)временность. Эта несвоевременность принуждала философа «вне раскола» искать иное время для своего проекта: в будущем, прошлом или альтернативном настоящем. В российском контексте такими же неуместными одиночками мыслителями оказались и Лев Шестов, и Андрей Белый, и Василий Розанов.

Неуместность и несвоевременность Шестова проявилась, по моему мнению, как в его мысли, так и его жизни. И если его идеи я буду рассматривать в следующих двух частях, то в этом разделе укажу на парадоксальность жизненно-интеллектуального пути Льва Шестова.

Он, как и Ницше, так и не нашел себе места на родине. Лейба Шварцман (позже принявший русское имя Льва Шестова) родился в 1866 г. в Киеве, в семье состоятельного, образованного и нерелигиозного еврея-предпринимателя Исаака Шварцмана. Поступив в 1880 г. в 3-ю гимназию родного города, довольно скоро Шестов должен был оставить Киев из-за своего «неподчинения властям». Перебравшись в Москву, Лев Шестов закончил гимназию и поступил в 1884 г. в Московский университет, где изучал математику, а потом юриспруденцию. Однако бунтующий юноша вновь оказался в конфликте с властями университета и был вынужден вернуться в Киев. Тут в 1889 г. он оканчивает факультет права университета Св. Владимира, однако не получает докторский диплом: его диссертация «О положении рабочего класса» была признана «революционной» Цензорским комитетом и не могла быть опубликована, а значит, и быть защищена.

Шестов начал жизнь студентом-бунтарем и продолжил ее восстанием в философии. Его первые работы появляются в середине 1890-х гг. и делают его «своим» в интеллектуальных сообществах Киева, Петербурга и Москвы. С самого начала своего философского проекта он обращается к мысли Владимира Соловьева, Вильяма Шекспира, Льва Толстого и Фридриха Ницше. И хотя ряд мыслителей, на которых обращает внимание Шестов, должен был бы означать «антимодерную партийность» философа, он удерживается от принятия сторон. Он критикует в равной мере рационализм и религиозную философию Соловьева за общую метафизическую ошибку фундаментальности («почвы», обоснованности). А в Ницше ищет союзника для критики как модернистов, так и их противников.

Идея критики философской «почвы» и обоснованности мышления направляет поиски Шестова с 1902 по 1905 гг. во время его поездок для лечения в Европу и в его предпринимательской жизни в Киеве. Когда же в феврале 1905 г. вышел «Апофеоз беспочвенности», за ним последовал настоящий шквал критики шестовской позиции как в кругах модернистов и антимодернистов, так и среди таких же неуместно несвоевременных философов: Николай Бердяев и Василий Розанов пишут блестящие, но раздраженно-злые рецензии на книгу. Однако с этого момента каждый значительный текст Шестова не оставляет интеллектуалов России безучастными. А в 1908 г. Разумник Иванов-Разумник издает книгу, посвященную философской и критической мысли Льва Шестова [Щедрина, 2016, с. 80 и далее].

¹ Анализ «дела Бейлиса» и его интеллектуально-идеологической основы см.: [Менжулин, 2004, с. 114 и далее].

В 1910 г. Шестов на четыре года поселяется в швейцарской деревушке на берегу озера Леман, где штудирует античных философов, средневековую мысль и современную ему теологию. Эти штудии приводят философа к написанию в 1913–1914 гг. новой книги “Sola Fide”. Тут он еще более ярко аргументирует тезисы «Апофеоза беспочвенности» и показывает, что находит свой путь к восстанию в философии: необходимо вернуться к моменту, когда была допущена ошибка основательности ценой утраты веры как общения с Самым Важным. Вера получает статус антиметода, позволяющего прорываться к ненадежному и преходящему прозрению [Шестов, 1966, с. 283]. С этого момента одной из ведущих особенностей философии Шестова становится фидеизм.

С началом Первой мировой войны Шестов возвращается в Россию и обосновывается в Москве. В этот период он активно общается – и спорит – с Вячеславом Ивановым, Густавом Шпетом, Николаем Бердяевым, Сергием Булгаковым, Георгием Челпановым и Семеном Лурье. Под влиянием этих споров и идей “Sola Fide” (текст книги не пропустили немецкие таможенники, и он хранился в Швейцарии) Шестов пишет еще один фидеистический труд – “Potestas Clavium”, тезисы которого показывают альтернативную позицию философа и в отношении модернистов, и в отношении антимодернистов.

Эта же альтернативность проявилась и в рецепции революций 1917 г. Шестов проживает оба революционных момента в Москве, где оказывается в уже обычном для себя интеллектуальном одиночестве: он не приветствует революцию и не выступает против нее. Его отношение скептического и ироничного наблюдателя с позиции «над конфликтом» раздражает всех – новые власти и оппозиционеров. В конце концов он в 1918 г. покидает Москву и начинает долгий путь, типичный для беженцев той поры. Один год он преподает в Народном университете Киева, а затем в 1919 г. перебирается в Крым, где пытается преподавать в Симферопольском университете. Затем его путь пролегает через Севастополь, Стамбул, Геную, Женеву, Кламар, пока в 1921 г. он не оседает в Париже.

Долгожданная оседлость позволила Шестову возобновить активную философскую работу. В Париже он заявляет о себе как философе статьей «Преодоление самоочевидностей» (1922) в “Nouvelle Revue Française”. С этой статьи также начинается и многолетнее сотрудничество философа с Борисом Шлёцером (Boris de Schloezer), последователем, приятелем и переводчиком на французский большинства текстов Шестова. Это сотрудничество позволило Шестову не только утвердиться в философском сообществе Парижа, но также и получить место профессора русистики и философии в Парижском университете (1922–1936).

В 1920-е гг. Шестов активно работает над своим философским обоснованием возвращения к началу философии. Он посвящает много времени переосмыслению идей Паскаля и Кьеркегора, а также древнеиндийских мыслителей, в которых находит своих единомышленников. Он начинает преподавание в Сорбонне, становится активным членом французского философского сообщества, а также немецких философских товариществ – Кантовского и Ницшевского. В это же время Шестов знакомится с Гуссерлем и Хайдеггером, поддерживает с обоими активный диалог. Итоги своих поисков в этот период он излагает в книге «На весах Иова», опубликованной в 1929 г.

В 1930 г. Шестов переезжает в Булонь, где живет с дочерью и ее семьей вплоть до своей смерти (1938). Эти последние годы он пользуется уважением как философ, чья позиция во многом оказалась оправданной, если принять во внимание Первую мировую и предчувствие новой мировой войны. В 1936 г. к семидесятилетию Шестова был создан «Комитет друзей Льва Шестова», председателями которого стали Леви-Брюль и Шлёцер, а членами – Бердяев, Дежарден, де Готье и Лазарев. Комитет собирал средства для издания Полного собрания сочинений Шестова.

Заболов в 1937 г., философ оставил преподавание в Сорбонне, однако не прекратил работу с текстами индийской философии. В последние месяцы жизни он обнаружил связь своего учения и с идеями древних индийских учителей. 20 ноября 1938 г. в Париже он перешел последний рубеж своих поисков оснований бытия.

Хотя Шестов и находился в кругу философов того времени, он оказался без должателей своего проекта. Его альтернативная философская позиция будоражила (да и теперь будоражит) мышление, вызывала (и вызывает) интерес к парадоксам и неожиданным поворотам мысли, соединению фидеистического этоса и раннеантичного философского пафоса. Однако персонализм его философского восстания и путь к Самому Важному как «бегство к изначальному» не оставляли возможности для присоединения других. И все же его идеи возвращались к жизни, благодаря Альберу Камю, Жоржу Батаю, Исаею Берлину и Жиллю Делёзу.

2. Иерусалим против Афин: обоснование беспочвенности

Как парадоксальный мыслитель Лев Шестов не видел нужды в системных изложениях своей философии. Системность – идеал разума, предписывающий категории, не способные дать мысли доступ к Настоящему. Рваный, фрагментарный стиль изложения, сходный со многими книгами Ницше и «Философскими исследованиями» Витгенштейна, должен был позволить мысли Шестова выходить к «истинному бытию». И все же реконструировать и связно изложить идеи Шестова возможно. Ибо они вращаются – когда хаотично и рвано, когда назойливо и многократно повторяясь – вокруг нескольких прозрений:

- обоснованность мысли философа – признак ее/его трусости и заведомой невозможности понять Бытие;

- онтологические неуверенность и сомнение, а также вызываемая ими боль – верные признаки движения в верном направлении, к Самому Важному;

- философ может встретиться с Бытием лишь в Иерусалиме; а все толерантное, сбалансированное и освященное Афинами – ошибка, стоившая философии тысячелетия заблуждений.

В одной из важнейших своих книг, «Афины и Иерусалим», в самом ее начале, Шестов дал своеобразную рубрику своей философии. Своё мышление он начинает с критики философской рациональной и научной мысли: «... великие философы в погоне за знанием утратили драгоценнейший дар Творца – свободу: Парменид был не свободным Парменидом, а скованным» [Шестов, 1993, с. 332]. Утрата свободы живой мысли приводит ко второму постулату: ориентированная лишь на знание философия неизбежно порождает «ужас бытия». Лишь сверхусилия таких философов, как Ницше и Кьеркегор, могут показать «заблудившейся мысли» ее заблуждение, ведущее к моменту, «когда “факт” облекается державным правом направлять собой волю человека и Творца» [там же]. Это же заблуждение Шестов рассматривает как череду безуспешных попыток примирить библейскую, откровенную истину с эллинской истиной. И все это ведет к великому восстанию в философии против разума и знания: «Философия есть не любопытствующая оглядка, не *Besinnung*, а великая борьба», чья задача «стряхнуть с себя власть бездушных и ко всему безразличных истин, в которые превратились плоды с запретного дерева» [там же, с. 333].

Восстание Шестова против философии обоснованности начинается с притчи об ужасе Фалеса. Почти во всех книгах он так или иначе вспоминает о том, как некая дерзкая фракиянка посмеялась над философом, рассматривавшим небо. Глядя так далеко, Фалес не заметил колодца под своими ногами, куда в итоге и свалился. «Это испуганный Фалес, под громкий хохот деревенской красавицы, принял твердое решение отныне не идти наудачу, куда Бог пошлет, а, прежде чем продвигаться вперед, тщательно разглядывать, куда ставить ногу» [Шестов, 1929, с. 9].

Из этой притчи Шестов выводил идею о том, что у философов – последователей Фалеса (а это, считай, вся история философской мысли) выработался инстинкт ужаса перед беспочвенностью. Он писал: «Фалес был отцом древней философии, его ужас и его выросшие из ужаса убеждения преемственно сообщились его ученикам и ученикам его учеников. В философии закон наследственности так же властно и нераздельно царит, как и во всех других областях органического бытия. Если вы в этом сомневаетесь, загляните в любой учебник. После Гегеля никто не смеет думать, что философам дано “свободно” мыслить и искать. Философ вырастает из прошлого, как растение из почвы. И если Фалеса напугал смех и обидные слова фракиянки, то все, кто следовал за ним, были уже достаточно напуганы и “обогащены” его опытом. Они уже твердо знали, что, прежде чем искать на небе, нужно тщательно разглядеть, что у нас под ногами. В переводе на школьный язык это значит: философия во что бы то ни стало хочет быть наукой. Она, как и наука, стремится возвести свое знание на прочном основании, на граните» [там же, с. 6–7]. И именно в этом Шестов видел первый шаг на долгом пути философских заблуждений.

В истории грехопадения философии обоснованности второе важное событие, по мнению Шестова, было связано со Спинозой. Именно с ним философ соотносит усиление господства знания над жизнью. Именно начиная со Спинозы сила Разума над Жизнью достигла невероятного доминирования. И Кант, и Юм, и Гегель лишь мнили, что проснулись от «догматического сна»; на самом деле они были в руках все той же иллюзии, что и Фалес, Сократ, Платон и Аристотель: «И, что бы ни говорили историки философии, преемникам Спинозы по настоящее время не удалось вырваться из власти возвещенных им идей. Ни “критицизм” Канта, ни “динамизм” Гегеля, ни наукословие Фихте, ни попытки Лейбница и Шеллинга, ни даже новейшая философская критика не в силах была перешагнуть за линию очерченного Спинозой круга» [там же, с. 14]. Они все лишь усиливали фундаментальность знания и научность философии.

Одна из жертв обоснованной философии – способность различать добро и зло, нравственность. Именно тут Разум Модерна показывает себя господствующей инстанцией, проявляющейся как воля к подчинению, как Закон и Норма. Так, к примеру, Шестов писал в «Апофеозе беспочвенности»: «Нравственность и наука – родные сестры, родившиеся от одного общего отца, именуемого законом, или нормою... И если бы наука и мораль ставили себе только утилитарные задачи, нужно было бы признать, что они своего достигли. Но они, как известно, добиваются большего. Они хотят себе суверенных, верховных прав над человеческой душой, и тут снова является старый вопрос, которого, несмотря на все теории познания, человечество никогда не забывало и никогда не забудет. Снова спрашивают: в чем истина? Наука безмолвствует. Мораль, по привычке, оглушительно выкрикивает старые, потерявшие смысл слова. Но им уже мало кто верит» [Шестов, 1991, с. 40–41]. Научно обоснованная истина и рационально фундированная правда оказываются результатом разрыва отношений человека и бытия, духа и души в самом человеке. Философия, ведущая к такого рода разрывам, оказывается ложным путем.

Такое понимание начала и долгого ошибочного пути философии привело к тому, что Шестов само обоснованное мышление связал с оглядкой, трусливостью. «Наше мышление есть, по самому существу своему, оглядка – по-немецки *Besinnung*. Оно родилось из страха, что за нами, под нами, над нами есть что-то, что нам угрожает. И в самом деле, как только человек начинает оглядываться, он “видит” страшное, опасное, грозящее гибелью» [Шестов, 1993, с. 660]. Трусость мышления ведет к отвлечению внимания от Важного к несущественному. При этом несущественное, благодаря философии, становится ложным сверхважным для жизни и самоотождествления людей.

И все же этот страх вечно оглядывающейся и оправдывающейся мысли – не приговор, а диагноз. Лечение философии связано с безоглядной дерзостью. Шестов настаивал: «Но если... страшное только тогда и тому страшно, кто оглядывается?»

Голова Медузы ничего не может сделать человеку, который идет вперед и не оглядывается, и превращает в камень всякого, кто повернется к ней лицом. Мыслить не оглядываясь, создать “логику” не оглядывающегося мышления – поймет ли когда-нибудь философия, поймут ли философы, что в этом первая и насущнейшая задача человека – путь к “единому на потребу”? Что инерция, закон инерции, лежащий в основе оглядывающегося мышления с его вечными страхами пред возможностью неожиданного, никогда не выведет нас из того полусонного, почти растительного существования, на которое мы обречены историей нашего духовного развития?» [там же, с. 660]. Таким образом, страх у Шестова истолковывается не только как эпистемологическая ошибка или психологическая эмоция, но как экзистенциальный феномен, который должно преодолевать в онтологическом порыве философа или мистика.

Рыцарственное (в духе Ницше) или пронизательно-священное (в духе Шекспира и Кьеркегора) преодоление философского недуга связано с искренним и дерзким сомнением. И достигнуть продуктивного сомнения истинной мысли можно путем отказа от почвы. Именно эти мыслители и творцы способны рассказать, «что есть неизвестное, которое никоим образом не может и не должно быть сведено к известному. Что порядок, о котором мечтают философы, существует только в классных комнатах, что твердая почва рано или поздно уходит из-под ног человека, и что после того человек все-таки продолжает жить без почвы или с вечно колеблющейся под ногами почвой, и что тогда он перестает считать аксиомы научного познания истинами, не требующими доказательств, что он перестает их считать истинами и называет ложью» [Шестов, 1991, с. 46]. Именно в утверждении несовершенства знания и моральном сомнении состоит смысл шестовского восстания. И девиз этого восстания: апофеоз беспочвенности!

Как же достигнуть этой хваленой беспочвенности? У Шестова ответ, как и надлежит, принуждает к принятию деятельного парадокса: «Какой же выход отсюда? Как преодолеть кошмарное наваждение, когда оно ниспослано сверхъестественной силой? И “как может человек препираться с Богом”? Сверхъестественное наваждение рассеивается только сверхъестественной же силой» [Шестов, 1929, с. 22]. Философия беспочвенности Шестова прямо выходит на необходимость веры. Но не веры Владимира Соловьева, которая так же метафизична, т. е. направлена на поиск верного и вечного основания, как и рациональная философия, а веры без надежды и уверенности, веры, полной жизни и вместе с тем подвешенной в пустоте. Это вера Ветхого Завета, наполненного разночтениями, сбоями в исполнении законов и противоречиями. Это вера Иерусалима, где места Афинам нет.

Именно в этих изысканиях Шестов так четко отмежевывается от религиозных философов-современников и объединяет иудейские и христианские прочтения библейского предания. «Огромность, несравненная чудесность и вместе с тем ни с чем не сообразная парадоксальность, точнее, чудовищная нелепость библейского откровения выходит за пределы всякой человеческой постижимости и допускаемых возможностей. <...> И тут берет начало религиозная философия. Религиозная философия не есть разыскание предвечно существующего, неизменного строя и порядка бытия, не есть оглядка (*Besinnung*), не есть тоже постижение различия между добром и злом, обманно сулящее успокоение измученному человечеству» [Шестов, 1993, с. 335]. Условие беспочвенности является радикальным требованием, выполнение которого способно привести философский проект, какими бы ни были его предмет, метод и задача, к истине как таковой.

Сам Шестов уверен в том, что религиозная философия – верный путь для познания Бытия как такового. Однако эта религиозность философского пути не означает конфессиональность и доктринерство, принятие догматов, установленных авторитетами Церкви. Напротив, религиозность философии состоит в личном намерении и персональной отваге мыслящего. «Религиозная философия есть рождающееся в безмерных напряжениях, через отврат от знания, через веру, преодоление ложного

страха пред ничем не ограниченной волей Творца, страха, внушенного искусителем нашему праотцу и переданного нам всем. Иначе говоря, она есть великая и последняя борьба за первозданную свободу и скрытое в свободе божественное “добро зело”, расцепившееся после падения на наше немощное добро и наше всеуничтожающее зло» [там же, с. 335]. В этом отрывке из «Афин и Иерусалима» Шестов раскрывается во всей полноте своих противоречий. Тут идеал свободы постулируется вопреки философии с ее *Besinnung*, тут религиозная философия призвана вести не к добру, а к первозданному единству зла и добра. И свобода эта состоит в онтологической способности человеческой «души» быть в связи с “*tò tíciótaton*”, с Самым Важным и Изначальным, с бытием до отчуждения человека.

В своем фидеистическом и религиозном восстановлении философии Лев Шестов конструирует альтернативную историю философии – историю истинной мысли. Среди его предшественников и союзников – Авраам, Плотин, Тертуллиан, Паскаль, Кьеркегор и Ницше. В этой шестовской «священной истории» философии верный и непреклонный Авраам противостоит Фалесу и Сократу. Именно Авраам мог привести мыслящее человечество в землю обетованную. Шестов указывает: «И если философия хочет обрести обетованную землю (даже Кант считал, как мы помним, что метафизика должна открыть людям Бога, бессмертие и свободу), то ей придется усвоить метод Авраама, а не Сократа, и “учить” людей идти на авось, ничего не предопределяя и не предугадывая, не зная даже, куда они идут» [там же, с. 625–626]. Этот альтернативный историко-философский канон направлен на дерзость философа идти в мышлении до конца, быть волюнтаристически свободным.

Особо важной фигурой для Шестова является Плотин. Именно его поиски дали надежду на возвращение к авраамическому пути, ведущему к “*tò tíciótaton*”. «Для Плотина... пробудиться от кошмара – можно только “вдруг”, – почувствовав, что наши самоочевидные истины – есть лишь некое *enchantement et assoupissement*². И не “случайное” это наваждение. Плотин в свое время, как Паскаль в свое, видел и чувствовал всей душой ту “сверхъестественную” (*supernaturel*) силу, которая околдовала людей, внушив им убеждение о “естественной необходимости” и о непогрешимости разума, дающего людям вечные и для всех обязательные истины. Плотин боролся с доставшейся ему от предшественников “теорией познания”, т. е. теорией о самоочевидных для всех истинах» [Шестов, 1929, с. 333]. Плотин оказывается тем философом, который, едва ли не единственный, позволяет вернуться к философии как верному пути к постижению Бытия. Собственно, без Плотина философия была бы лишь коллекцией рационалистических ошибок, начавшейся с Сократа.

Уже в этих первых этапах священной истории философии просматривается и некая «философская геополитика», где Авраамову Иерусалиму неодолимо, почти онтологически противопоставлены Сократовы Афины. Шестов тут заявляет безапелляционно: «Не правильное ли поставить дилемму: Афины либо Иерусалим, религия либо философия?» [Шестов, 1993, с. 317]. Важно заметить, что тут «религия» – производное от Афин с их церковностроительством, доктринальной системностью и борьбой с ересями. А истинная философия берет начало именно в шестовском Иерусалиме.

Плотинов прорыв в самое сердце философии происходит в эпоху, когда два базовых направления философии (беспочвенное и фундаментальное) окончательно разошлись. Этот важнейший раскол произошел под влиянием Филона-«предателя» и Тертуллиана-«гения». Идеи Филона, несмотря на его связь с иудейской традицией, показывают, что он является представителем Афин: «За несколько десятков лет до того, как Библия открылась европейским народам, Филон Иудейский уже начал хлопотать о “примирении” восточного откровения с западной наукой. Но то, что он называл примирением, было предательством... Все считают своим долгом не только мирить Афины с Иерусалимом, но требовать от Иерусалима, чтобы он шел за оправданием и благословением в Афины. Филоновская мысль даже проникла в Св. Писание и окрасила

² *Enchantment et assoupissement* (*фр.*) – в этом контексте: зачарованность и беспечность.

собою четвертое Евангелие. В начале было слово – это значило: сперва были Афины, а после – Иерусалим. И, значит, все, что пришло из Иерусалима, надо взвешивать на афинских весах. Библейский Бог, поскольку он не соответствовал эллинскому представлению о всесовершеннейшем существе, должен был согласиться изменить свою “природу”» [Шестов, 1929, с. 16]. Таким образом, в мышлении Шестова возникает и аргументируется требование к разрыву союза Афин и Иерусалима ради возможности вернуться к прямому общению человека и Бога, существующего и Бытия.

Именно поэтому так важен латинянин Тертуллиан, который у Шестова выступает своего рода последним великим адвокатом Иерусалима в философии. «Но не все, как Тертуллиан, умели видеть, в чем сущность эллинского духа и опасность его влияния. Он один понял, что Афины, как он выражался, никогда не сговорятся с Иерусалимом. Он единственный... решил признаться заклинательную формулу, которая одна только и может дать нам свободу от векового наважденья. *Non pudet – quia pudendum est, propterea credibile – quia ineptum, certum – quia impossibile*³. Вот с каким *Novum Organon* попытался было подойти к Вечной Книге Тертуллиан» [там же, с. 16]. Именно тут, в этой мысли Тертуллиана, возникает возможность для философии Плотина и требования беспочвенности веры. Стыд, неспособность и невозможность остаются Афинам, а дерзость, смех, скорбь и прорыв – достояние непримиримых философ-иерусалимцев.

Непримиримость с Афинами крайне важна для Шестова, поскольку тем самым бытийность человека вновь получает шанс на связь с Бытием как таковым. В этом смысл эмансипирующего учения Плотина о необходимости разрыва души и тела. «Он знал, что в отрыве души от тела – величайшая боль и что только великая боль может привести с собой то “истинное пробуждение”, о котором он мечтал всю жизнь. От людей он требовал отречения от всего, что для них наиболее дорого, и постоянно твердил им, что самое дорогое может быть у них отнято. Самое нужное, самое важное, самое ценное – τὸ τίμιότατον – всегда, во всякое время может быть у нас отнято, напоминает он сам при всяком случае. А те чудеса человеческие, которые обещал нам стоицизм и вслед за стоицизмом гностицизм, никогда не заменят этого τὸ τίμιότατον. Нельзя менять дары богов на дары людей...» [там же, с. 335]. Этот метод философского пробуждения через личную боль становится у Шестова едва ли не методологическим предписанием, впрочем, без универсалистского предписания следовать ему всем и всегда.

Однако свой философский путь Шестов выстраивает именно в этом ключе. Он показывает себя истинным онтологическим анархистом, отказывающим Закону в возможности открыть пространство Свободе. Свободу может постичь – и достичь ее – лишь человек как Единый, бегущий к Единому как Бытию и Творцу. Этот побег – истинный акт восстания живого человека-мыслителя против оков рациональности и обоснованности. Впрочем, для земного существования человека подчинение власти и закону (с маленькой буквы) приемлемо, поскольку законы – суть условия возможности человеческого существования. Однако в радикальном познании Бытия послушание – вредно. «Но “вначале” – законов не было, закон “пришел после”. И в конце законов не будет. Бог ничего от людей не требует. Бог только одаряет. И в Его царстве, в том царстве, о котором в порывах вдохновения поет нам Плотин, слово “принуждение” теряет всякий смысл. Там, за вратами, охраняемыми ангелом с огненным мечом, даже истина... откажется принуждать кого бы то ни было и радостно признает, наряду с собой, истину, ей противоположную» [там же, с. 335]. Однако доступ к этому «царству» проходит через указанный болевой порог мыслящего, когда «скорбь Иова и в самом деле перевешивает тяжелый песок морской» и «в философе

³ “*Non pudet – quia pudendum est, propterea credibile – quia ineptum, certum – quia impossibile*” (лат.) – сокращенный Шестовым афоризм, традиционно относимый к книге Тертуллиана «О плоти Христовой» (хотя в книге нет таких слов). Выражение означает: [Сын Божий распят и воскрес – это] «не стыдно, ибо стыда достойно; достоверно, ибо нелепо; несомненно, ибо невозможно».

рождается псалмопевец: – φυγή μόνους πρὸς μόνον (бегство единого к единому)» [там же, с. 336]. Достижение свободы мыслящего – это выход в пустоту, за пределы истории, к непосредственной связи человека и Бытия.

Таким образом, для Шестова свобода наличествует как онтологическая открытость в пустоте, а не как юридическое право или политическая свобода. Пустота беспочвенности, в дополнение к боли и угрозе, которые тем не менее не останавливают и не ужасают религиозного философа, является и несокрытостью истины, открытостью бытия живой мысли. Именно эта идея завершает конструирование альтернативной религиозной философии и онтологии Льва Шестова.

3. Пустота и «Самое Важное»: восстание как бегство

Выше я уже указывал на раскол философских школ на модернистские и анти-модернистские (или традиционалистические). Этот раскол произошел в рамках другого, более длительного процесса – процесса становления современной философии. Современная философия формировалась в разрыве с «классической» философией и построении нового способа философствования. Этот новый способ был связан с отказом от метафизики как стратегии мышления и практикования философии так, как это происходило в философских проектах Артура Шопенгауэра, Сёрена Кьеркегора, Вильгельма Дильтея и Огюста Конта, или под влиянием идей Чарльза Дарвина. Борьба с метафизикой была борьбой за «чистоту от ошибок прошлого» философии в виде волюнтаризма, антиабсолютизма, субъективизма, позитивизма, биологизма и идеала понимания. Расчистка оснований философии привела к разрыву с мыслью Баруха Спинозы, Готфрида Вильгельма Лейбница, Иммануила Канта и Георга Вильгельма Фридриха Гегеля. Однако идеал «основательности» выжил и в современных философских проектах второй половины XIX – первой половины XX вв. Уже в конце XX столетия Карл-Отто Апель назовет последним пережитком метафизики именно этот остаток – идеал «последнего основания» [Apel, 1999, S. 221]. И эта основательность в равной степени была присуща и модернистам, и традиционалистам.

В конфликте этих двух течений современной философии Лев Шестов стоит особняком. Он парадоксален как защитник иррационализма и фидеизма, который, тем не менее, как современный философ, отказывается от метафизической «почвы» потусторонней вечности. В этом парадоксе пустота и безосновательность выводят Шестова в ту же позицию, которую занимал Мартин Хайдеггер. Это частичное совпадение идей связано именно со стратегией неметафизического мышления в случае обоих философов.

Несмотря на разницу школ и позиций, совпадение категорий их философских проектов крайне важно для понимания бытия человека и жизни мысли. По моему мнению, идеи Шестова и Хайдеггера сближаются, по крайней мере, трижды:

- в понимании того, что долгое время философская мысль заблуждалась и не была способна понимать бытие и пребывать с ним;
- в понимании того, что истина открыта, а бытие сбывается в пустоте;
- в понимании Бога как бытия и истока человеческого бытия.

Заблуждение философии и новое начало мысли

Как Ницше, так и Шестов черпали энергию для своих философских проектов из убеждения, что именно с них «начинается философия». Это новое начало – переосмысление долгого философского пути, на котором живая мысль потеряла сначала доступ к бытийным вопросам, а затем и стала опасной для самой жизни, например, в форме науки и ее технологий массового уничтожения. «Вечное возвращение» и «переоценка ценностей» Ницше воодушевляли Льва Шестова в его личном поиске нового начала для экзистенциально оправданной философии.

Такой же ход мышления характерен для философского труда Мартина Хайдеггера. Для Хайдеггера осознание того, что западная метафизика, наука и философия потеряли всякую связь с «тем, что есть», из-за «забвения бытия» (*Seinsvergessenheit*) и утраты понимания ключевого вопроса о смысле бытия (*Frage nach dem Sinn von Sein*), стало отправным в его философском проекте. Он исходил из посылки, что восстановление философской потенции понимать бытие и бытие человека возможно только в том случае, если этот вопрос будет поставлен в основу философского проекта [Heidegger, 1967, S. 2–3]. Собственно говоря, в «Бытии и времени» Хайдеггер и выполняет философское «фундаментально-онтологическое» исследование, основанное на вопросе о смысле бытия.

Как в случае с Хайдеггером, так и в случае с Шестовым начинание философии наново связано и с тем, что переистолкованию подвергается само понимание человека. Для Шестова важнейшим становится дело понимания человека вне рамок познания и нравственности, а для Хайдеггера – вне концепции человека как картезианского субъекта.

В обоих случаях переосмысление заблуждений философии от Сократа и Аристотеля до Ницше вело к радикальным выводам. Философия должна быть начата наново и, как бы парадоксально это ни звучало, должна вернуться к изначальным вопросам. Только в случае Шестова эта изначальность связана с именами Авраама, Тертуллиана и Плотина, а в случае Хайдеггера – с именем Гераклита. Так или иначе исправление заблуждений позволяет живой мысли философии получить доступ к бытию, к Самому Важному.

Пустота, бытие и открытость истины

В философии Льва Шестова идеи Ницше о вечном возвращении и волевом самообосновании философской мысли нашли отклик в виде концепции беспочвенности. Беспочвенность – это и задача, и начало философского проекта Шестова. Как задача беспочвенность означала отказ от обоснованной метафизической стратегии фалесопинозианской мысли в пользу вечно рискующей и сомневающейся, живой и дерзкой философии. Повисание в пустоте, боль и ужас этого акта, являются предпосылками для бегства в Иерусалим изначального мышления. Беспочвенность также есть пустота, в которой истина Самого Важного открыта взору мыслящего.

В философии Хайдеггера пустота также является предпосылкой для понимания бытия. С первых страниц «Бытия и времени» он постоянно использует прилагательное «пустое» (*leere*) по отношению к бытию и его понятию [например, см.: *ibid.*, S. 2, 36, 39 и т. п.]. Эта пустотность связана с открытостью истины бытия. В отличие от понимания истины Аристотелем и его последователями, ведущего к «забвению бытия», Хайдеггер описывает истину как открытость и несокрытость (*ἀλήθεια*) или «раскрытость и открывающееся бытие для открытого сущего» (*Wahrheit als Erschlossenheit und entdeckendes Sein zu entdecktem Seienden*) [*ibid.*, S. 223].

Позже в книге «О событии» (*Vom Ereigniss*) Хайдеггер еще глубже осмыслит пустоту и открытость истины бытия. Он выделил три составляющие открытости:

- 1) изначальное многожды-Единое (*ursprünglich die Vielfach-Einige*);
- 2) любой способ отношения и связывания (*jede Art des Verhaltens und der Haltung*), а именно то, что он называет настроенностью (*Stimmung*), принадлежит открытости, и не как состоянию, а как сбывающемуся (*Geschehnis*);
- 3) открытое как раскрытое и само-себя-раскрывающееся (*eröffnetes und sich öffnendes*) [Heidegger, 1989, S. 333].

В этом совпадении позиций обоих мыслителей раскрывается бездна пустоты того колодца, в который когда-то свалился Фалес. Тут Шестов и Хайдеггер оказываются крайне близки в понимании пустоты и раскрытости как противоядия от истолкования человека как субъекта, а мира как объекта. Ибо после Канта сомнительность

объективности стала очевидной. А после Гегеля верить в субъект стало невозможно. Ницше, Шестов и Хайдеггер оказались теми, кто указал философии на пустоту, раскрывшуюся в позднейшей философии основательности. И в этом указывании у философии возникли новые возможности и начала.

Бог как Бытие и исток человеческого бытия

Еще в одном важном положении сближаются Шестов и Хайдеггер. В обоих случаях речь идет о Боге как о том, в ком содержатся истоки Бытия как такового и бытия человеческого (Dasein).

В приведенном выше отрывке из шестовской книги «На весах Иова» [Шестов, 1929, с. 335] о Боге речь идет как о начале и конце, граничных условиях бытия и истоке жизни для всех и всего. В «горизонте» Бога сняты свобода и подчинение, животное и человеческое, едино- и много-божное. Фактически Шестов пытается описать горизонт возможности Всего и Бытие в его изначальности и многообразном единстве. И при этом упор сделан на Бога как источник и в-точник (т. е. то, куда стекается все, проистекшее и произошедшее в Бытии, все события).

В подобных же выражениях Марин Хайдеггер завершает свою книгу «О событии» размышлениями о Последнем Боге. Этот Последний Бог – горизонт смерти, к которому стремится человеческое бытие. И при этом самым ожидаемым и парадоксальным образом этот горизонт есть – «забегание в начало», «глубочайшее начало» [Heidegger, 1989, S. 405]. Последний Бог – это то, к чему приходит случившееся бытие как к границе возможности всех событий, как первичному событию. Более того, Последний Бог – это самосворачивание Бога и богов в пра-божественность как источник и Бытия, и человеческого бытия [ibid., S. 406–407].

Тут мысль обоих философов уже сверххристианская, сверхконфессиональная. «На весах Иова» – тончайшее истолкование Ветхого Завета, но при этом еретическое по отношению к догматическому и христианству, и иудаизму. А Хайдеггер предпосылает в разделе о Последнем Боге эпитафия: «Совершенно иное по отношению к бывшему, особенно по отношению к христианскому» (Der ganz Andere gegen die Gewesenen, zumal gegen den christlichen) [ibid., S. 403]. Я интерпретирую обе мысли как попытку онтологического понимания того загоризонтного пред-события, которое можно выразить как «Бог до Творения». Собственно говоря, ведь о том же пытается говорить и Гегель в «Науке логики». И эти онтологические Шестова и Хайдеггера – ответ гегелевской фундаментальной неудаче понять Бытие и дать ему голос.

Выводы

Лев Шестов – парадоксальный мыслитель. Благодаря его онтологической дерзости и религиозной решимости идти за горизонт мышления и Бытия, в русской философии появляется альтернативная религиозная и антиметафизическая философская позиция. Эта позиция выстроена Шестовым в споре с модернистами и традиционалистами начала XX в.

Свою радикальную онтологию Лев Шестов выстраивал из трех положений. Во-первых, метафизическая вера в необходимости фундаментализировать мышление на прочном основании ведет к методологической трусости и невозможности понять Бытие. Фокусируя внимание на собственной почве, обоснованная мысль теряет из виду и Бытие, и собственно возможность человеческой связи с ним. Во-вторых, верный путь онтологии пролегает через эпистемологическую неуверенность и сомнение в собственных знаниях. Страдания, порожденные этой неуверенностью, – верные признаки движения к Самому Важному. В-третьих, философ может встретиться с Бытием, лишь отказавшись от рациональной аргументации. Отказ от «афинского» элемента

позволит философии вернуться к возможности, т. е. прорваться в сферу пустоты как свободы для полагания себя и общения с Бытием. Таким образом свобода оказывается открытостью к Бытию в пустоте беспочвенности. Антиметафизический фидеизм, антирационализм и персонализм составляют смысловое ядро учения Льва Шестова.

Философские поиски Шестова сближают его с философией Мартина Хайдеггера. Прежде всего, оба философа пытаются переосмыслить историю философии, разрушая привычный канон и устанавливая новый ряд идей и их авторов как ведущий к пониманию Бытия. В этом стремлении оба философа разделяют уверенность, что в начальном периоде развития философии возникли идеи, разрушившие возможность связи мысли и бытия. И оба указывали на возможность «возвращения» к началу для исправления изначальных ошибок. Кроме того, и Шестов, и Хайдеггер уделяют внимание онтологической значимости пустоты как сферы возможности для сбывания, дления бытийствования. И, наконец, обоих философов сближает истолкование Бога как Бытия как такового и истока человеческого бытия.

Список литературы

- Евлампиев, 2000 – *Евлампиев И.И.* История русской метафизики в XIX–XX вв. Русская философия в поисках Абсолюта. Ч. I. СПб.: Алетейя, 2000. 415 с.
- Лосский, 1991 – *Лосский Н.О.* История русской философии. М.: Сов. писатель, 1991. 480 с.
- Менжулин, 2004 – *Менжулин В.* Другой Сикорский. Киев: Сфера, 2004. 380 с.
- Ткачук, 2006 – *Ткачук М.Л.* У пошуках російської філософії: Густав Шпет // Вісник Київського національного університету імені Тараса Шевченка. Філософія. Політологія. 2006. Вип. 80. С. 8–23.
- Шестов, 1929 – *Шестов Л.* На весах Иова. Париж, 1929. 374 с.
- Шестов, 1966 – *Шестов Л.* Sola Fide – Только верою. Париж: YMCA-Press, 1966. 296 с.
- Шестов, 1991 – *Шестов Л.* Апофеоз беспочвенности. Опыт адогматического мышления. Л.: Изд-во Ленинград. ун-та, 1991. 212 с.
- Шестов, 1993 – *Шестов Л.* Афины и Иерусалим // *Шестов Л.* Соч.: в 2 т. Т. 1. М.: Наука, 1993. С. 317–620.
- Шпет, 2008 – *Шпет Г.* Очерк развития русской философии. Ч. 1–2. М.: Рос. полит. энцикл., 2008. 592 с.
- Щедрина, 2016 – *Щедрина Т.Г.* (ред.) Л.И. Шестов: pro et contra, антология. СПб.: РХГА, 2016. 719 с.
- Apel, 1999 – *Apel K.-O.* Transformation der Philosophie. Bd. 2. Frankfurt a/M.: Suhrkamp, 1999. 244 S.
- Heidegger, 1967 – *Heidegger M.* Sein und Zeit. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1967. 440 S.
- Heidegger, 1989 – *Heidegger M.* Beiträge Zur Philosophie (Vom Ereignis) // *Heidegger M.* Gesamtausgabe. Bd. 65. Frankfurt a/Main: Vittorio Klostermann, 1989. 530 S.
- Steila, 1996 – *Steila D.* Scienza e rivoluzione. La recezione dell'empirio-criticismo nella cultura russa (1877–1910). Torino: Le Lettere, 1996. 270 p.

Return to the Most Important: Philosophical Revolt of Leo Shestov

Mikhail A. Minakov

Woodrow Wilson International Center for Scholars, 1300 Pennsylvania Ave NW, Washington, DC 20004 USA;
e-mail: mikhailminakov1971@gmail.com

The author analyses the philosophy of Leo Shestov in the context of struggle between modernists and traditionalists in Russia and Europe of the first half of the XX century. Shestov's critique of philosophical solidity connects to his quest for origins of Being. A revolt against the fundamental

philosophical thinking stems from his search for direct relation to Being. Towards this end Shestov revises philosophical canon and defines thinkers as unacceptable (Spinoza, Kant, Hegel) and acceptable, the philosophical Jerusalem (Abraham, Plotinus, Kierkegaard, Nietzsche). He interprets the “flight to the primordial” as a way of thought transcending the rational-causal paradigm and moving towards the true-being dimension. Hence, Shestov’s position is regarded paradoxical: on one hand, he defends fideism and irrationalism, while on the other hand he rejects metaphysics of the next-world eternity. The author notes the convergence of Shestov’s position with that of Heidegger on issues, concerning the unhiddenness of truth, the void as possibility of realization of Being, and of God as a source of human being.

Keywords: Leo Shestov, Martin Heidegger, ontology, fundamentalism, modernism, traditionalism

References

- Apel K.-O. *Transformation der Philosophie*, Bd. II. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1999. 244 S.
- Evlampiev I. *Istoriya russkoi metafiziki v XIX–XX vekakh. Russkaya filosofiya v poiskakh absolyuta* [History of Russian Metaphysics in 19th–20th centuries. Russian Philosophy in the Quest for the Absolute], vol. 1. St.-Petersburg: Aleteiya Publ., 2000. 415 p. (In Russian)
- Heidegger M. *Beitrage Zur Philosophie (Vom Ereignis)*. In: Heidegger M. *Gesamtausgabe*, Bd. 65. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1989. 530 S.
- Heidegger M. *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1967. 440 S.
- Ivanov-Razumnik R.V. *O smysle zhizni* [On the Meaning of Life]. Berlin: Im Werden Verlag, 2006. 130 p. (In Russian)
- Losskii N. *Istoriya russkoi filosofii* [History of Russian Philosophy]. Moscow: Sovetskii Pisatel’ Publ., 1991. 480 p. (In Russian)
- Menzhulin V. *Drugoi Sikorskii* [Another Sikorsky]. Kiev: Sfera Publ., 2004. 380 p. (In Russian)
- Shestov L. *Afiny i Ierusalim* [Athens and Jerusalem]. In: Shestov L. *Sochineniya v 2-kh tomakh*, t. 1. Moscow: Nauka Publ., 1993, pp. 317–620. (In Russian)
- Shestov L. *Apofoez bespochvennosti. Opyt adogmaticheskogo myshleniya* [Apotheosis of Groundlessness. An Inquiry into Adogmatic Thinking]. Leningrad: Izd-vo Leningradskogo universiteta Publ., 1991, 180 p. (In Russian)
- Shestov L. *Na vesakh Iova* [On the Job’s Scales]. Paris: 1929, 374 p. (In Russian)
- Shhedrina, T.G. (red.) *L.I. Shestov: pro et contra*. St.-Petersburg: RHGA Publ., 2016. 719 p. (In Russian)
- Shpet G. *Ocherk razvitiya russkoi filosofii* [An Outline of Russian Philosophy’s Development], ch. 1–2. Moscow: Rossiiskaya politicheskaya entsiklopediya Publ., 2008. 592 p. (In Russian)
- Steila D. *Scienza e rivoluzione. La recezione dell’empiriocriticismo nella cultura russa (1877–1910)*. Torino: Le Lettere, 1996. 270 p.
- Tkachuk M.L. *U poshukakh rosiis’koï filosofii: Gustav Shpet* [In the Quest for Russian Philosophy: Gustav Shpet], *Visnik Kiïvs’kogo natsional’noho universitetu imeni Tarasa Shevchenka. Filosofiya. Politologiya*, 2006, vol. 80, pp. 18–23. (In Ukrainian)

А.И. Вакулинская

Теоретические аспекты философии права И.А. Ильина в контексте русской традиции понимания права

Вакулинская Александра Ивановна – аспирантка философского факультета. МГУ имени М.В. Ломоносова. Российская Федерация, 119991, г. Москва, Ломоносовский проспект, д. 27, корп. 4; e-mail: sasa-sa92@mail.ru

В статье исследуются источники философско-правовой теории И.А. Ильина в рамках русской традиции понимания права, делается вывод о сходстве взглядов мыслителя с древнерусским толкованием понятий «право» и «закон». Концепция Ильина сопоставляется с философско-правовой мыслью XVIII в. и различными философскими и юридическими направлениями XIX – начала XX вв. Особое внимание уделено связи воззрений мыслителя с теоретическими установками государственной и московской школ права. Сделан вывод, что в качестве источника права в теории Ильина выступает духовный опыт автономно развивающейся личности. Подчеркивается, что особенностью правовой концепции философа является его учение о правосознании, базирующееся на трех аксиомах: законе самоутверждения, законе автономии, законе взаимного признания. Проведенное исследование позволило выявить уникальные черты теории права И.А. Ильина, а также взглянуть на творчество мыслителя как на естественное продолжение русской традиции понимания права.

Ключевые слова: русская философия права, право и закон, правовая идея, московская школа права, естественное право, аксиомы правосознания

Для того чтобы лучше понять, в каких аспектах философское понимание И.А. Ильиным идеи права соотносится с русской традицией восприятия естественного права, а где начинается творчество самого философа, необходимо обратить внимание на специфику идей той философско-правовой школы, к которой он принадлежал. Ильин был представителем метафизического направления [Жуков, 2015, с. 132], он примыкал к школе возрожденного естественного права (также известной в научной литературе как московская школа философии права), главой которой был профессор философии права юридического факультета Московского университета, научный наставник философа, П.И. Новгородцев [Жуков, 1993].

Школа, которую П.И. Новгородцев возглавил в конце XIX в., действительно старалась воссоздать уже забытую в связи с запретами на полноценное преподавание философии в университетах [Павлов, 2010, с. 48–57] и господством позитивизма в юриспруденции естественно-правовую теорию, уходящую корнями именно в сферу философского знания. Отличительными чертами теории естественного права были: признание наличия неотъемлемых прав у каждого человека, свойственных ему по рождению и не зависящих от решения государства; отнесение вопросов права к области этики; а также использование метафизического подхода как одного из центральных методов исследования права.

Русская философская мысль, наложившая отпечаток на восприятие идеи естественного права, в своих истоках восходит к философско-богословской мысли Древней Руси. Со времен формирования русского государства происходило развитие философской мысли, начало которого связано с духовными творениями Восточной Церкви, наполненными высокими этическими идеалами жизни человека в обществе [Громов, Мильков, 2001, с. 125–156]. Идея права в сознании русских философствующих богословов (чаще из среды монашествующих), которые зачастую на Руси именовались философами, частично претерпевала изменения, связанные с появлением переводов философских работ древнегреческих мыслителей, в частности Платона и Аристотеля. Учение о государстве последнего имело значительное влияние на правовую мысль в России. Вплоть до проникновения европейской концепции «естественного права» под правом на Руси подразумевалось нравственное, праведное поведение, противоположность закону, символизирующему собой нечто безжизненное и мертвое. Антагонистические сопоставления понятий «закон» и «благодать» (истина, правда, право) можно найти в книге «Апостол», в частности в посланиях ап. Павла, в произведении митрополита Илариона «Слово о законе и благодати», а также и в святоотеческих преданиях, в творениях Иустина Философа, Климента Александрийского, Григория Богослова, Василия Великого и др. Для Ильина также характерно подобное разделение закона и благодати. Однако мысль философа в этом плане идет дальше: по его мнению, дихотомия «право» и «закон» является неестественной и свидетельствует об определенном типе «духовной неудачи». В своей книге «О сущности правосознания», указывая на духовный мировой кризис XX в., он пишет: «Вся эта великая духовная неудача в деле правосознания покоится на всеобщем устойчивом очерствении сердец и недостатке воли к правому праву» [Ильин, 1994б, с. 158]. Под волей к правому праву Ильин подразумевает стремление к праву естественному, которое еще не производит разграничения между «моралью» и «правом», а ориентируется на вечные истины, которые, собственно, и служили идеалом праведной жизни для древнерусского человека.

В XVII в. философия в России начинает постепенно институализироваться, к этому времени уже появляются первые духовные академии. Философия приобретает очертания самостоятельной дисциплины. Происходит внутренняя дифференциация философской науки, которую смог зафиксировать Ю. Крижанич [Брайович, 2014, с. 302] в своей классификации знаний в русско-славянской терминологии, в рамках которой право относилось к области этики.

В период правления Петра I интеллигенция России знакомится с рядом работ по естественному праву, написанных европейскими просветителями (Гуго Гроций, Т. Гоббс, С. Пуфендорф и др.). Данный период лучше охарактеризовать как «преклонение пред Западом», ведь преподавание изначально велось только на немецком языке и латыни, а все преподаватели были приглашены из-за рубежа. Однако начиная с трудов С.Е. Десницкого [Десницкий, 1952, с. 187–235] можно говорить о самостоятельности в вопросе понимания права, которое противостояло немецкой исторической школе, столь распространенной в России XVIII в. Право, по мнению Десницкого, следует относить к области морали и нравственности (данные области воспринимаются ученым как категории общественных отношений, а не божественных повелений, заложенных в человеке), а мерилom правовой развитости общества является право на частную собственность.

С 1804 г. преподавание дисциплины «право естественное» в рамках философии переносится с философского факультета на юридический. В 1820 г. выходит в свет книга Куницына «Право естественное», где источником права автор называет уже разум, а не мораль или нравственность. В 1821 г. работа Куницына была изъята, а сам преподаватель был уволен с должности. Мысли, изложенные в книге петербургского правоведа, оказали влияние на умы будущих декабристов, проходивших у него обучение в Царскосельском лицее. После восстания декабристов с 1835 г. препода-

вание естественного права в самостоятельном виде запрещается, также значительно сужается программа философских дисциплин. Необходимо отметить, что до событий, происходивших в данный исторический период, господствующим было понимание права именно в философском контексте, а точнее, в рамках естественно-правовой теории, в связи с чем можно сказать, что даже юристы оперировали категорией «идея права». Характерным для данного периода является особое акцентирование внимания на праве частной собственности (начиная с Десницкого и заканчивая декабристами), которое наличествует и в правовом построении И.А. Ильина, считавшего частную собственность неким выражением духовного суверенитета личности. В работе «Путь духовного обновления» он писал: «Человеку необходимо вкладывать свою жизнь в жизнь вещей: это неизбежно от природы и драгоценно в духовном отношении. Поэтому это есть естественное право человека, которое и должно ограждаться законами, правопорядком и государственной властью» [Ильин, 2011, с. 267]. Но при этом частная собственность, по мнению философа, играет достаточно важную роль при построении самой духовной жизни человека: «Для того чтобы жить, человек должен заниматься... вещами, приспособлять их к своим потребностям, посвящать им свое время, отдавать им свой труд (телесно-мускульный, нервно-душевный, созерцательно-духовный), совершенствовать их, вкладывать в них себя и свои ценности, как бы “облекаться” в них – словом, превращать их в объективное выражение и продолжение собственной личности» [там же, с. 264].

В качестве же источника права, в отличие от мыслителей XVIII в., Ильин полагал вовсе не разум и не нравственное чувство, наподобие кантовского категорического императива, а живой духовный опыт личности. Философ давал следующее определение праву: «Право в его основной сущности есть необходимый для человека образ его духовной жизни на земле, или иначе: необходимая форма “встречи” между верховным благом и человеческою душою» [Ильин, 1994б, с. 231–232].

В начале XIX в. в страну был приглашен целый ряд иностранных специалистов, вместе с которыми на территорию государства проникали работы немецких идеалистов: Канта, Шеллинга, Фихте и Гегеля и др., – оказавшие немалое влияние на сознание интеллигенции. В 1830-е гг. вместе с гегелевской работой «Философия права» (1821) происходит отождествление понятий «философия права» с понятием «право естественное», однако в содержательном плане философия права трактуется различными мыслителями по-разному. Внутри русского дворянства в 1830–1840-е гг. происходит деление на два лагеря, впоследствии образовавших два философских течения, получивших названия «славянофилов» и «западников», чьи взгляды на право различались. Западники (И. Бабст, Т. Грановский, К. Кавелин, П. Анненков, П. Редкин, И. Вернадский, Б. Чичерин) впоследствии разделились на два направления: либеральное (в дальнейшем образовавшее школу государственной теории права) и то, сторонников которого в советский период называли «революционными демократами» (В. Белинский, А. Герцен, Н. Огарев, Н. Чернышевский): они придерживались идеи просветительского рационализма, усматривающего источник права только в рассудке человека. Славянофилы же (А. Хомяков, К. Аксаков, И. Киреевский, Ю. Самарин) воспроизводили во многом забытую в период царствования Петра I русскую традицию понимания права, источником которого является внутреннее право, т. е. внутреннее нравственное чувство. К примеру, А.С. Хомяков пишет: «Римлянин поклонялся идее правды, не той внутренней правды, которая бьёт живым ключом в душе, освящая и возвышая ее, а правды внешней, которая довольствуется освящением и охранением условных и случайных отношений между людьми» [Хомяков, 1900, с. 203]. Для Ильина тоже характерно разделение права на внешнее (положительное) и внутреннее (естественное). В своей работе «О сущности правосознания» он писал по поводу отличий в восприятии правовых норм следующее: «... естественное правосознание как предмет знания о “самом”, “настоящем”, едином праве, должно лежать в основании всякого суждения о “праве” и всякого правового и судебного решения, а

потому и в основании тех “законов”, которые устанавливаются в различных общинах и государствах уполномоченными людьми под названием “положительного права”» [Ильин, 1994б, с. 157]. Так же, как и для представителей древнерусской традиции, для славянофилов были синонимичны понятия «право» и «правда». Стоит заметить, что в философском построении И.А. Ильина мы уже находим понятие «правое право», где «правое» должно восприниматься как истинное, правдивое, единственно верное: «Только человеку как творцу духовной жизни доступно нормальное правосознание, только ему дано искать и находить правое право, ибо только ему открыта цель права и его живой источник» [там же, с. 232]. Однако славянофилы пренебрегали в некотором смысле категорией «частной собственности», что навлекло на их учение бурю критики со стороны ученых-юристов.

В 1839 г. выходит в свет работа К.А. Неволина, ученика Б.Н. Чичерина, «Энциклопедия законоведения» [Неволин, 1839, с. 52]; в ней автор проводит различие между естественным и позитивным правом, отмечая, что естественный закон (право) является «идеей законодательства», в то время как позитивный закон – это лишь «проявление» данной идеи. Существо закона Неволин видел в правде, а «существо правды может быть определено только в философии» [там же, с. 23]. И.В. Михайловский называл К.А. Неволина основателем философии права в России [Михайловский, 1914, с. 36].

Однако, помимо вышеуказанных течений, в 1840-е гг. в Россию также активно проникают и распространяются социологические работы О. Конта, Г. Спенсера, Дж.С. Милля, в связи с чем интерес к позитивистской философии надолго остается высоким в интеллигентской среде. Причиной тому послужили отчасти события июльской революции во Франции 1848–1849 гг., вызвавшие болезненную реакцию у Николая I, после чего преподавание философии ограничивалось древнегреческим периодом, а сам факультет был упразднен, образовав два новых факультета: историко-филологический и физико-математический.

В середине XIX в. и к началу XX в. философию права разрабатывали юристы в рамках догматической юриспруденции. О философском понимании идеи права говорить не приходилось, и, как верно отмечает В.Н. Жуков: «...философия права... была направлена на изучение реально-функционирующего государства и позитивного права. То, что предметом изучения философии права объявлена идея права, не должно вводить в заблуждение...» [Жуков, 2015, с. 135]. Возобновление изучения права как метафизической идеи началось лишь с конца XIX – начала XX в. Однако наравне с ведущим течением позитивизма существовал альтернативный способ рассмотрения права. Во второй половине XIX в. появляется два противоборствующих течения философско-правовой мысли. Первое из них было представлено юридическим позитивизмом (М.Н. Капустин, Н.К. Рененкамф, С.М. Пахман, Г.Ф. Шершеневич), преемниками которого были социологи-юристы (С.А. Муромцев, М.М. Ковалевский). Данное течение принято именовать позитивистским направлением. Второе течение, противостоящее первому по методике и подходу к пониманию права, представляла государственная школа, возглавляемая Б.Н. Чичериным (К.Д. Кавелин, В.И. Сергеевич, К.А. Неволин, А.Д. Градовский, Ф.И. Леонтович), которую принято относить к естественно-правовому направлению или же, как указывалось выше, метафизическому. К концу XIX – началу XX в. появляются такие правовые школы, как психологическая школа права Л.И. Петражицкого и школа возрожденного естественного права П.И. Новгородцева. Психологическую школу принято относить к позитивистскому направлению. Однако П.И. Новгородцев некоторым образом указывал на особую позицию психологической школы: «...выдающимся представителем позитивистического направления нужно признать Л. Петражицкого... До Петражицкого, как и после него, целый ряд русских ученых, следуя заветам Конта, Милля и Спенсера, предприняли попытку решить проблемы теории права в позитивистическом духе. При этом лишь немногие новейшие приверженцы этой школы, такие как Г. Шерше-

невич и Д. Гримм, последовали в своих учениях направлению юридического позитивизма, желающему сохранить за правоведением его формально-юридический характер» [Новгородцев, 1995, с. 383–384].

Для позитивистского направления было характерным отождествление понятий «право» и «закон», в связи с чем право изучалось как явление, возможное только в рамках общественной жизни, а точнее, при условии существования государства. При этом первичную роль играл закон, установленный государством, насаждаемый сверху при применении внешнего принуждения, силы. Наличие у человека естественных прав, относящихся к области морали и нравственности, представителями позитивистского направления не признавалось. Однако между последними существовали некоторые отличия. Так, Шершеневич, один из идейных лидеров школы юридического позитивизма, определял государство как союз людей, проживающих на определенной территории и подчиняющихся верховной власти. Государство призвано заботиться о безопасности и благосостоянии населения, в его полномочия входит выработка правовых норм. Однако право, по мнению Шершеневича, не может детерминировать сферу межличностного поведения, которая уже была закреплена в обществе. Правовед отрицал существование естественного права, утверждая, что основным мотивом подчинения установленным государством законам является выработанное в процессе воспитания «чувство законности» [Шершеневич, 1908, с. 74]. Но не у всех народов можно обнаружить данное чувство, в связи с чем Шершеневич утверждает, что зачастую именно страх, возникающий при угрозе потерять блага, является главным мотивом правового поведения. В итоге он дает следующее определение праву: «право... правило общественного поведения, поддерживаемое государственной властью посредством угрозы на случай нарушения» [там же, с. 77]. В отличие от Шершеневича, С.А. Муромцев, связавший воедино социологию Конта и юриспруденцию, рассматривал право не как одну из функций государства, а как отдельный социальный институт [Жуков, 2014, с. 705]. Право для него, в первую очередь, – это общественное отношение, а не норма (правило), как у Г.Ф. Шершеневича. Государство всего лишь способствует защите правоотношений, возникших в обществе, облекая их в форму закона. Цель юридической науки заключается в фиксации устоявшихся в обществе правовых отношений, т. е. не только установленных законов, но и общественных отношений, не включенных в юридические нормы, которые актуальны на определенный период времени. В концепции Н.М. Коркунова, представителя психологической школы, при рассмотрении правового поведения важная роль отводится категории «личный интерес». Изначально юридические нормы начинают формироваться в индивидуальном сознании, после чего они обретают объективную форму посредством установления общественных практик, обычаев и т. д. В связи с этим, по мнению правоведа, общество подчиняется власти не из-за страха перед угрозой, исходящей от нее в виде установленных санкций, а благодаря признанию общеобязательности и справедливости принятых на уровне закона правовых норм. При этом уровень политической свободы граждан обратно пропорционален уровню силы власти, в связи с чем может возникать конфликт между индивидом, лоббирующим свои личные интересы, и государством, защищающим свои властные интересы. Результатом данного конфликта становится выработка новых юридических норм, ограничивающих интересы власти в пользу интересов отдельных лиц. В работе «Лекции по общей теории права» Коркунов писал: «Властвование над нами государства и ограничение этого властвования правом имеют одно и то же общее основание – в нашем сознании, в сознании зависимости от государства и в сознании целого ряда интересов, противопоставляемых интересам власти и требующих определенного с ними разграничения» [Коркунов, 2010, с. 346].

В противовес изложенным выше воззрениям представителей позитивистского направления Ильин в своей ранней работе «Понятия права и силы» писал: «В этом случае устанавливается тот типичный, якобы для сознания всякой правовой нормы, факт, что это сознание сопровождается всегда представлением о возможности или

даже неизбежности психического или физического давления на индивида со стороны более или менее определенных общественных слоев. Если даже признать, что право действительно всегда переживается психически в аспекте силы, то юрист берет право именно не как переживание, а как норму и не привлекает к ее анализу все комплексы ассоциаций, которые его сопровождают» [Ильин, 1994а, с. 31–32]. Тем самым Ильин подразумевает недопустимость восприятия права только как психического акта или рассмотрения права только через аспект силы. В рамках данной работы Ильин стремится указать на недостатки подхода позитивистского направления, раскрыть проблему излишнего эмпиризма, практицизма, мешающего становлению чистой юридической науки. Предлагая свой метод разбора ключевых понятий, философ пишет: «Дух римской догмы, слагающей в формулу не “познать, чтобы знать”, а “познать, чтобы применить”, переносил центр тяжести с теоретического момента разработки правовых норм на практический, и в таком виде его влияние сохранилось и до наших дней и до сих пор мешает юриспруденции стать самостоятельной наукой, т. е. теорией во всем значении этого слова» [там же, с. 35]. В курсе лекций «Введение в философию права», прочитанном в 1912–1913 учебном году, можно найти высказывание о работе Муромцева «Что такое догма права?», которую Ильин рекомендует студентам: «Содержательная брошюра; написанная с явным преобладанием практически-юридического умонастроения над научно-познавательным, вводит, однако, во многое» [Ильин, 2014, с. 240]. Также в письме к Л.Я. Гуревич от 31 декабря 1912 г. философ пишет об излишнем упрощении подхода к праву ряда своих современников: «Я и на лекциях (курс лекций “Введение в философию права”), стремясь к максимальной верности и понятности, показываю предмет во всей его сложности, оставляю целые углы нарочно в неясности. Ибо иначе я должен буду или симулировать отсутствие их и наличность исчерпанности, или превращать каждую лекцию в диссертацию. Второе эмпирически невозможно. Первое духом недопустимо: тогда мне не нужно жить, если нужна Челпановски-Хвостовская и Шершеневичева причесанная и легонькая ясность» [Ильин, 1999, с. 74].

В свою очередь, государственная школа, в отличие от позитивистского направления, придерживалась другой точки зрения на природу права, хотя и продолжала отводить важную роль государству как регулирующему институту жизни человека. Институт государства для представителей данного направления является высшей формой социального единения, при которой каждый его член оповещен, разделяет и принимает участие в принятии тех или иных правил поведения в обществе. Необходимо упомянуть, что и у Ильина государство играет важную роль в правовой жизни, однако имеет в основе духовную сущность, тождественную понятию «родина», а не «гражданское общество». Для него государство «есть нечто от духа и нечто для души. Оно есть духовное единство людей, ибо в основе его лежит духовная связь, предназначенная для того, чтобы жить в душах и создавать в них мотивы для правильного внешнего поведения» [Ильин, 1994б, с. 260].

Представители государственной школы прямо указывали на существование естественного права, хотя для них оно не превалирует над позитивным, а является лишь источником образования новых законов. Характерным для данной школы является признание философских методов познания в вопросе изучения права, в частности относящихся к гегелевскому идеализму. Глава государственной школы Б.Н. Чичерин писал о сложившейся к концу XIX в. **ситуации в сфере философии права**: «Умозрение было отвергнуто, и право низведено на степень интереса. Если мы хотим из этого разложения снова выйти в светлую область мысли и знания, если мы хотим восстановить порванное предание, то мы должны примкнуть именно к Гегелю, который представляет последнее слово идеалистической философии» [Чичерин, 1900, с. 24].

К концу XIX в., как уже отмечалось, формируется психологическая школа права (петербургская школа права) Л.И. Петражицкого, объединявшая в себе ряд мыслителей, таких как Н.М. Коркунов (его теория права была раскрыта выше), Н.И. Кареев,

Н.К. Михайловский и др. Объединяющим элементом, присутствовавшим в теоретических разработках о праве представителей данной школы, можно назвать рассмотрение психологических качеств индивида, связанных со спецификой жизни в обществе, в качестве главного источника формирования права.

Петражицкий был первым, кто отказался от классического деления психических явлений и вводил свою классификацию, в рамках которой важное место занимает категория интуитивного права как внутреннего критерия поведения человека. Под интуитивным правом подразумевается моральный выбор, сделанный индивидом на тот или иной момент времени, при совершении которого учитываются окружающие обстоятельства и условия, которые могут со временем измениться. Право для философа, в первую очередь, – это явление человеческой души. Сосредоточение внимания на психике человека позволило Петражицкому отойти от понятия общества, которому отдавали примат многие социальные философы того времени, и обратиться к понятию индивида, благодаря чему естественно-правовая теория вновь могла приобрести значение для философии права. Однако у И.А. Ильина можно встретить следующее замечание насчет методологического подхода главы психологической школы: «Блестящий аналитический ум ставит Петражицкого как психолога права в первые ряды европейской юридической науки. ...Но Петражицкий совсем не методолог и совсем не осторожен. Он содержательно всегда интересен, но методологически всегда ошибочен» [Ильин, 2014, с. 240].

Стоит упомянуть, что еще в 1860 г. на историко-филологическом факультете было восстановлено преподавание дисциплины «история философии» (в рамках которой изучалось также и естественное право), а в 1863 г. в связи с новым университетским Уставом на юридическом факультете начинается изучение дисциплины «история философии права». В это время в Московский университет в качестве преподавателя был приглашен П.Д. Юркевич, ставший первым преподавателем, который начал вести курс истории философии права. К 1868 г. Юркевич написал работу «История философии права», в которой в качестве предмета изучения мыслитель называл изъяснение естественного права, а саму идею права относил к области совести человека [Юркевич, 1868, с. 5–6]. Его лекции посещали многие представители интеллигенции, однако большинство из них посмеивались над идеализмом философа, казавшимся несостоятельным по сравнению с позитивистскими принципами знания. Однако взгляды Юркевича, в которых воспроизведен христианский подход к праву и способу познания мира, были восприняты его учеником В.С. Соловьевым, впоследствии оказавшим влияние на главу школы возрожденного естественного права П.И. Новгородцева. Под правом Соловьев в своей последней работе «Оправдание добра» подразумевал некий минимум добра, являющийся обязательным для всех. А для общественной жизни роль права заключалась в следующем: «Задача права вовсе не в том, чтобы лежащий во зле мир обратился в Царствие Божие, а только в том, чтобы он – до времени не превратился в ад» [Соловьев, 1990, с. 454].

На лекциях Юркевича присутствовал и Б.Н. Чичерин (также оказавший влияние на взгляды П.И. Новгородцева), гегельянец, автор работы «Философия права», в которой он дает следующее определение категории «право»: «право есть свобода, определяемая законом» [Чичерин, 1900, с. 84]. В данном определении автор соблюдает жесткие юридические рамки, при которых (естественное) право подчинено государственному (позитивному) закону. Однако, рассуждая в третьей книге (главе) «Нравственность» о теоретическом направлении, которое лучше всего могло бы раскрыть природу нравственности, а следовательно, и права¹, он указывает на метафизический идеализм. С точки зрения Чичерина, личность, обладающая свободой воли, наделенная естественными правами, играет не последнюю роль в формировании позитивного права.

¹ Нравственность и право, по Чичерину, имеют общие корни, которые «лежат в потребностях человеческого общежития», а также и право и нравственность признают ценность личности человека (подробнее см.: [Чичерин, 1900, с. 163–178; 211–224]).

Восприняв взгляды Вл. Соловьева, Б.Н. Чичерина, учения о праве западных мыслителей, П.И. Новгородцев делает первую попытку реанимации естественно-правовой теории в статье «Право естественное» для энциклопедии Брокгауза и Ефрона (1898). Более открыто он заявляет о своем намерении в сборнике «Проблемы идеализма» (1902). При этом мало сказать, что подходы Новгородцева и Петражицкого к пониманию естественного права различались. В своей статье «Нравственный идеализм в философии права» [Новгородцев, 2009, с. 217–266] Новгородцев явственно указывал на кардинальное расхождение в восприятии области изучения права. Он писал: «Мы нисколько не сомневаемся в том, что работа уважаемого ученого оставит по себе заметный след, и его “психологическая теория права” займет почетное место в литературе. Но для ее завершения необходимо... чтобы эта психологическая теория перешла в этическую» [там же, с. 252]. Необходимо заметить, что изначально П.И. Новгородцев был критиком славянофилов, но в своей последней работе «Об общественном идеале» (1917) он все более соглашается с их восприятием права. В итоге Новгородцев признал, что источником права является нравственность человека, его связь с Богом, а «общественный идеал открылся для него в церковной соборности» [Флоровский, 1991, с. 218]. В связи с этим философ подчеркивал, что роль личности в процессе становления права на государственном уровне, а точнее, степени развития ее нравственности, весьма велика. Данную точку зрения перенял и любимый ученик П.И. Новгородцева И.А. Ильин, продолживший в своих трудах развивать идею естественного права.

Иван Александрович был согласен с установкой своего учителя, что «единственный, подлинный и совершенный путь к идеалу – свободное внутреннее обновление людей и внутреннее осознание их общей друг за друга ответственности и их всепронизывающей солидарности. Поскольку это обновление может быть достигнуто лишь милостью Божией как следствие веры и любви, возникающих в человеке Божией благодатью, – осуществление общественного идеала без Бога невозможно» [Новгородцев, 1995, с. 373]. Ильин придавал огромное значение автономно развивающейся (духовной) личности и ее роли в социуме: «Единичное человеческое существо есть единственная возможность одухотворенной жизни; вести такую жизнь, создавая ее самостоятельно и свободно, есть основное и безусловное право каждого... Согласно этому, человечество предстает в виде множества субъективных естественно-правовых кругов, из которых каждый замыкает в себе или облекает собою естественно-правомощный центр духовной жизни» [Ильин, 1994б, с. 196–197]. Для Ильина быть человеком – «значит быть индивидуальным духом и, сознательно или бессознательно, хотеть быть им. Но хотеть быть индивидуальным духом – значит нуждаться в естественном, а потом и в положительном праве, а это значит иметь – сознательную или бессознательную – волю к праву и к его цели» [там же, с. 235]. Продолжая развивать мысль своего учителя, Ильин выводит аксиомы правосознания, которые базируются на духовном и волевом самосовершенствовании индивида, что отличает его учение от построений других теоретиков права. Философ указывает на три аспекта жизни человека: предметный, индивидуальный и социальный, – в которых «воля к духу, единая и цельная, по существу, ведет к праву и к его цели» [там же]. Сами же аксиомы формулируются следующим образом: 1) чувство собственного духовного достоинства (закон самоутверждения); 2) способность к самообязыванию и самоуправлению (закон автономии); 3) взаимное уважение и доверие людей друг другу (закон взаимного признания).

Первым необходимым условием становления индивидуального духа является чувство собственного достоинства, которое выражается в личном духовном опыте. Преодолевая трудности и препятствия на своем жизненном пути через напряжение сил и борьбу, человек утверждает это чувство в себе: «Чувство собственного духовного достоинства имеет в основе своей опыт лично-самостоятельный и в то же время ценностно-предметный» [там же, с. 325]. В качестве недугов, создающих преграду на пути к формированию данного чувства, могут выступать завышенная либо заниженная самооценка, нежелание узнать себя.

Вторая аксиома правосознания связана с принципом автономности личности. Быть индивидуальностью – значит быть хозяином самому себе, брать на себя ответственность за свои действия и поступки, самостоятельно определять и ставить задачи и цели. Главнейшим принципом индивидуализации является автономное ограничение себя и самосуд. Под самосудом философ подразумевает способность духовного существа «усматривать и знать, что такое добро и зло, где кончается право и где начинается обязанность, самому искать и находить, находить и решать, решать и поступать согласно своему решению и, совершив деяние, открыто исповедовать, что совершил его сознательно и преднамеренно, следуя собственному убеждению и заранее принимая на себя всю ответственность за содеянное» [там же, с. 336]. Недуг автономии может проявляться в том, что либо у человека вырабатывается деформированное правосознание, либо он излишне сосредоточен на своих правах и стремится отстоять их во что бы то ни стало, либо он подчиняется, только пока действует сила принуждения, не считая себя обязанным соблюдать правовые нормы как таковые. Ильин отмечает, что слепая покорность без признания и уважения характерна для правосознания раба, а раб повинуется «со скрежетом, уступая насилию и не рассуждая. Он ещё не знает о своем неотъемлемом духовном праве: признавать и не признавать чужое веление; и, может быть, лишь смутно брезжит в его душе сознание того, что его покорность унижительна и для него, и для его господина» [там же, с. 187].

Третья аксиома связана с моментом взаимного признания людей. Для Ильина право является обязательным, неотъемлемым условием общественной жизни. Философом выстраивается следующая логическая цепочка – любовь к Духу порождает любовь ко всем носителям индивидуальных духов, далее он продолжает: «Понятно, что такое искание духа во всех и для всех заставляет волю сосредоточиться с особенною силою на создании общего и правового правопорядка» [там же, с. 236]. В качестве недугов взаимного признания можно назвать так называемую «войну всех против всех», оторванность власти от населения, ведущую к внутреннему расколу.

Ильин верил, что нравственно-волевое воспитание личности, сущность которого раскрыта в вышеприведенных аксиомах, способно преобразить не только отдельного человека, но и всю общественную, государственную жизнь в целом.

В заключение можно сказать, что фундаментом философско-правовой концепции И.А. Ильина является русская традиция понимания права. Как было описано выше, со времен Древней Руси представление о праве в сознании русского общества менялось в зависимости от духа эпохи. В построении И.А. Ильина мы можем найти результаты преобразования древнерусского воззрения на право, вылившиеся в специфическое представление о естественном праве как источнике нравственной, духовной жизни. Ильин рассматривал право как сферу нравственной, душевно-духовной жизни человека, что, безусловно, роднит его с древнерусской традицией и пониманием права славянофилами. Так же, как и русские философы-правоведы XVIII в., Ильин особое внимание уделяет понятию частной собственности, однако, в отличие от них, он указывает на сакральный смысл вещей, их значение для построения духовной жизни личности. Будучи приверженцем естественно-правовой концепции, имея свой взгляд на вопрос о природе правовых отношений и роли внешнего принуждения, Ильин выступал против формального подхода и практически-эмпирического метода позитивистского направления юриспруденции. С воззрениями последователей государственной школы права у Ильина совпадали восприятие государства как высшей формы человеческого союза, а также высокая оценка роли личности в вопросе формирования облика государственного института. В рамках своего учения о правосознании Ильин смог соединить существовавшие представления об институте права в контексте русской традиции, развить учение П.И. Новгородцева, указать на недостатки методологического подхода к праву представителей юридического позитивизма. Уникальным элементом теории права Ильина стало его аксиоматическое учение о правосознании, представляющее собой не только набор абстрактных рассуждений, а некое руководство к действию.

Список литературы

- Брайович, 2014 – *Брайович С.М.* Крижанич Юрий // Русская философия. Энцикл. Изд. 2-е, дораб. и доп. / Под общ. ред. М.А. Маслина. Сост. П.П. Апрышко, А.П. Поляков. М.: Терра – Книжный клуб «Книговек», 2014. С. 302.
- Громов, Мильков, 2001 – *Громов М.Н., Мильков В.В.* Идеиные течения древнерусской мысли. СПб.: РХГИ, 2001. 960 с.
- Жуков, 2015 – *Жуков В.Н.* Социология права в России (втор. пол. XIX – перв. треть XX в.). М.: Юрлитинформ, 2015. 344 с.
- Жуков, 1993 – *Жуков В.Н.* Социальная философия П.И. Новгородцева: Дис. кандидата филос. наук. М.: МГУ им. М.В. Ломоносова, 1993.
- Десницкий, 1952 – *Десницкий С.Е.* Слово о прямом и ближайшем способе к научению юриспруденции // Избранные произведения русских мыслителей второй половины XVIII в. / Под общей ред. И.Я. Щипанова. М.: ГИПД, 1952. Т. 1. С. 187–235.
- Ильин, 2011 – *Ильин И.А.* Путь духовного обновления / Сост., авт. предисл., отв. ред. О.А. Платонов. М.: Ин-т рус. цивилизации, 2011. 1216 с.
- Ильин, 1994а – *Ильин И.А.* Понятия права и силы // *Ильин И.А.* Собр. соч.: в 10 т. / Сост. и коммент. Ю.Т. Лисицы. Т. 4. М.: Рус. кн., 1994. С. 5–45.
- Ильин, 1994б – *Ильин И.А.* О сущности правосознания // *Ильин И.А.* Собр. соч.: в 10 т. / Сост. и коммент. Ю.Т. Лисицы. Т. 4. М.: Рус. кн., 1994. С. 149–415.
- Ильин, 1999 – *Ильин И.А.* Дневник. Письма. Документы (1903–1938) // *Ильин И.А.* Соч. в 2 т. Т. 1 / Сост. и коммент. Ю.Т. Лисицы. М.: Рус. кн., 1999. 606 с.
- Ильин, 2014 – *Ильин И.А.* Философия как духовное делание. М.: ПСТГУ, 2014. 716 с.
- Коркунов, 2010 – *Коркунов Н.М.* Лекции по общей теории права / Сост., авт. вступ. ст., коммент. А.Н. Медушевский. М.: РОССПЭН., 2010. 520 с.
- Михайловский, 1914 – *Михайловский И.В.* Очерки философии права. Т. I. Томск: Изд. книж. Маг. В.М. Посохина, 1914. 632 с.
- Неволин, 1839 – *Неволин К.А.* Энциклопедия законоведения. Т. I. Киев: Университет. тип., 1839. 633 с.
- Новгородцев, 1995 – *Новгородцев П.И.* О своеобразных элементах русской философии права // *Новгородцев П.И.* Соч. М.: Раритет, 1995. С. 367–387.
- Новгородцев, 2009 – *Новгородцев П.И.* Нравственный идеализм в философии права // Манифесты русского идеализма / Сост. и коммент. В.В. Сапов. М.: Астрель, 2009. С. 217–266.
- Павлов, 2010 – *Павлов А.Т.* Философия в Московском университете. СПб.: РХГА, 2010. 304 с.
- Соловьев, 1990 – *Соловьев В.С.* Оправдание добра // *Соловьев В.С.* Соч.: в 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 1990. С. 47–549.
- Флоровский, 1991 – *Флоровский Г.В.* Памяти П.И. Новгородцева / Под ред. А.В. Соболева // Новый мир. 1991. № 2. С. 217–218.
- Хомяков, 1900 – *Хомяков А.С.* Полн. собр. соч.: в 8 т. Т. 1. М.: Университет. тип., 1900. 417 с.
- Чичерин, 1900 – *Чичерин Б.Н.* Философия права. М.: Типо-литогр. Т-ва И.Н. Кушнерев, 1900. 344 с.
- Шершеневич, 1908 – *Шершеневич Г.Ф.* Общее учение о государстве и праве. Лекции Г.Ф. Шершеневича. М.: Тип. Т-ва И.Д. Сытина, 1908. 159 с.
- Юркевич, 1868 – *Юркевич П.Д.* История философии права. М., 1868.

Aspects of Ivan Ilyin's Philosophy of Law and Russian Tradition of Understanding Law

Alexandra I. Vakulinskaya

Lomonosov Moscow State University, Faculty of Philosophy. 27/4 Lomonosovsky prospect, Moscow, 119991, Russian Federation; e-mail: sasa-sa92@mail.ru

The author analyzes the sources of Ivan Ilyin's philosophical and legal theory within the framework of the Russian tradition of understanding law, and finds it similar to the ancient Russian perception of the concepts of "right" and "law". Compared with the 18th-century philosophy of law and various

currents in the philosophy and legal science of the 19th – early 20th centuries, Ilyin's theory seems to posit the source of law in the spiritual experience of an autonomously developing person. The author emphasizes that the peculiarity of the philosopher's concept of law is his doctrine of legal awareness, based on three axioms: the rule of self-affirmation, the rule of autonomy, the rule of mutual recognition. The research performed has allowed to reveal the unique features of Ivan Ilyin's law theory, as well as to show his work as a natural continuation of the Russian tradition of understanding law.

Keywords: Russian philosophy of law, jus and lex, idea of law, Moscow school of jurisprudence, natural-law theory, axioms of legal consciousness

References

- Braiovich S.M. Krizhanich Yurii. In: *Russkaya filosofiya: Entsiklopediya* [The Russian Philosophy: The Encyclopedia], 2th ed. by M.A. Maslin, P.P. Apryshko, A.P. Polyakov. Moscow: Terra – Book club “Knigovok” Publ., 2014, p. 302. (In Russian)
- Chicherin B.N. *Filosofiya prava* [The Legal Philosophy]. Moscow, 1900. 344 p. (In Russian)
- Desnitskii S.E. Slovo o pryamom i blizhaishem sposobe k naucheniyu yurisprudentsii [About the Direct and the Nearest Way to Learn Law]. In: *Izbrannye proizvedeniya russkikh myslitelei vtoroi poloviny XVIII veka* [The Selected Works of Russian Thinkers of the Second Half of the 18 century], ed. by I. Shchipanov, vol. 1. Moscow: GIPL Publ., 1952. 711 p. (In Russian)
- Florovskii G.V. Pamyati P.I. Novgorodtseva [In Memory of P.I. Novgorodtsev], ed. by A.V. Sobolev, *Novyi mir*, 1991, no. 2, pp. 217–218. (In Russian)
- Gromov M. & Mil'kov V. *Ideinye techeniya drevnerusskoi mysli* [The Trends of Ideas of the Ancient Russian Thinking]. St.-Petersburg: Rus. Christ. State Inst. Publ, 2001. 960 p. (In Russian)
- Il'in I.A. Dnevnik. Pis'ma. Dokumenty (1903–1938) [Diary. Letters. Documents (1903–1938)] In: Il'in I.A. *Sochineniya v 2 t.* [Works in 2 vol.], vol. 1, ed. by Yu. Lisitsa. Moscow: Russkaya kniga Publ., 1999. 606 p. (In Russian)
- Il'in I.A. *Filosofiya kak dukhovnoe delanie* [The Philosophy as a Spiritual Action]. Moscow: PSTGU Publ., 2014. 716 p. (In Russian)
- Il'in I.A. O sushchnosti pravosoznaniya [About the Essence of the Legal Consciousness]. In: Il'in I.A. *Sobranie sochinenii v 10 t.* [Collected Works in 10 vol.], vol. 4, ed. by Yu. Lisitsa. Moscow: Russkaya kniga Publ., 1994, pp. 149–415. (In Russian)
- Il'in I.A. Ponyatiya prava i sily [The Concepts of Right and Power]. In: Il'in I.A. *Sobranie sochinenii v 10 t.* [Collected Works in 10 vol.], vol. 4, ed. by Yu. Lisitsa. Moscow: Russkaya kniga Publ., 1994, pp. 5–45. (In Russian)
- Il'in I.A. *Put' dukhovnogo obnoveniya* [The Path of Spiritual Renewal], ed. by O. Platonov. Moscow: Inst. Rus. Civilization Publ., 2011. 1216 p. (In Russian)
- Khomyakov A.S. *Sobranie sochinenii v 8 t.* [Collected Works in 8 vol.], vol. 1. Moscow, 1900. 417 p. (In Russian)
- Korkunov N.M. Lektsii po obshchei teorii prava [The Lectures of the General Theory of Law], ed. by A.N. Medushevskii. Moscow: ROSSPEN Publ., 2010. 520 p. (In Russian)
- Mikhailovskii I.V. *Ocherki filosofii prava* [The Essays of Legal Philosophy], vol. 1. Tomsk, 1914. 632 p. (In Russian)
- Nevolin K.A. *Entsiklopediya zakonovedeniya* [The Encyclopedia of the Jurisprudence], vol. 1. Kiev, 1839. 633 p. (In Russian)
- Novgorodtsev P.I. Nравственныи идеализм в философии права [The Moral Idealism in the Legal Philosophy]. In: *Manifesty russkogo idealizma* [The Manifests of Russian Idealism], ed. by V.V. Sapov. Moscow: Astrel' Publ., 2009, pp. 217–266. (In Russian)
- Novgorodtsev P.I. O svoeobraznykh elementakh russkoi filosofii prava [About the Special Elements of the Russian Legal Philosophy]. In: Novgorodtsev P.I. *Sochineniya* [Works]. Moscow: Raritet Publ., 1995, pp. 367–387. (In Russian)
- Pavlov A.T. *Filosofiya v Moskovskom universitete* [Philosophy in the Moscow University]. St.-Petersburg: Rus. Christ. State Univ. Publ., 2010. 304 p. (In Russian)
- Shershenevich G.F. *Obshchee uchenie o gosudarstve i prave. Lektsii G.F. Shershenevicha* [The General Doctrine of State and Law. The Lectures by G.F. Shershenevich]. Moscow: Typography of I.D. Sytina, 1908. 159 p. (In Russian)

Solov'ev V.S. *Opravdanie dobra* [The Justification of the Good]. In: Solov'ev V.S. *Sochineniya v 2 t.* [Works in 2 vol.], vol. 1. Moscow: Mysl' Publ., 1990, pp. 47–549. (In Russian)

Yurkevich P.D. *Istoriya filosofii prava* [The History of Legal Philosophy]. Moscow, 1868. (In Russian)

Zhukov V. *Sotsial'naya filosofiya P.I. Novgorodtseva: Dis... kand. filos. nauk* [The Social Philosophy of P.I. Novgorodtsev: Dissertation paper of the PhD]. Moscow: MGU im. M.V. Lomonosova, 1993. (In Russian)

Zhukov V. *Sotsiologiya prava v Rossii (vtor. pol. XIX – perv. tret' XX v.)* [The Sociology of Law in Russia (the Second Half of the 19th – the First Third of the 20th centuries)]. Moscow: Yurlitinform. Publ, 2015. 344 p. (In Russian)

М.М. Федорова

История/память: «трудная» дилемма

Федорова Мария Михайловна – доктор политических наук, главный научный сотрудник. Институт философии РАН. Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1; e-mail mf57@yandex.ru

В статье анализируется проблема соотношения истории и памяти. Исследуются три модели решения этой проблемы, представленные в современной французской общественно-философской мысли и вызвавшие огромный общественный резонанс, – теория коллективной памяти М. Хальбвакса, концепция «мест памяти» П. Нора и герменевтика истории П. Рикёра. Автор показывает, что решение проблемы возможно на пересечении двух линий исследования – философско-эпистемологической и практико-политической. При этом сохранение разрыва между историей и памятью приводит к обеднению истории и открывает возможности для манипулирования памятью. Вместе с тем память может быть вписана в интерпретативную перспективу, открытую к будущему, она может стать предметом коллективного освоения, а не просто элементом музеографии, оторванной от настоящего. Для нормально функционирующего общества проблема состоит не том, чтобы развести историю и память, тщательно очертив их сферу, а в том, чтобы разрешить вопрос, каким образом можно связать историю, память и забвение.

Ключевые слова: история, память, долг памяти, традиция, эпистемология истории, историческая политика

Проблема памяти как хранилища времени, как ниточки, связывающей человека с его прошлым, наконец, как особой и удивительной человеческой способности так же стара, как и сама философия. Нам хорошо известны высказывания на этот счет Платона и Аристотеля, Цицерона и Августина, Локка и Мальбранша, Гуссерля и Фрейда... Британская исследовательница Френсис Амелия Йейтс, изучавшая способы сохранения и передачи традиций в западноевропейской культуре, называла искусство памяти «нервным узлом европейской цивилизации», причем теоретическая основа этого искусства сложилась в средневековой схоластике, а практика была теснейшим образом связана с образным строем европейского искусства и архитектуры [Йейтс, 1997, с. 10]. Не нова и проблема соотношения памяти и истории как двух возможных типов отношения человека к своему прошлому. Известный философ и культуролог Кшиштоф Помиан относит их разделение к эпохе перехода от устной культуры к письменной¹.

¹ Первое отделение истории от памяти Помиан связывает с составлением генеалогий королей и принцев. Первоначально эти королевские списки сохраняли тесную связь с коллективной памятью: история в это время была «памятью, переложенной в письменном виде». Впоследствии, когда труд историка стал более индивидуализированным, был поднят вопрос о доверии к человеку, который был всего лишь рассказчиком, но не свидетелем [Pomian, 1988, p. 82].

Однако следует констатировать, что в XX столетии, особенно в последней его четверти и в начале века XXI, тема памяти превратилась из традиционных и классических философских тем, всегда в той или иной мере привлекавших внимание исследователей, в тему необычайно острую, связанную с новейшими эпистемологическими проблемами гуманитарного знания и, кроме того, активно эксплуатируемую современными политиками и вовлеченную в идеологические контroversы. Историки, психологи, философы констатируют, что память – в ущерб истории – заполнила собой все пространство отношений человека к своему прошлому, более того, она встала над историей в качестве главного способа управления прошлым.

С чем связана эта ситуация? Какие причины ее породили? Почему история и память, всегда тесно взаимосвязанные, оказались в состоянии жесткого противостояния, доходящего до разрыва? В данной статье мы попытаемся дать ответ хотя бы на часть из поставленных вопросов. Однако при этом мы намеренно сузим поле нашего исследования, сосредоточившись на реперных точках в связанных с памятью в философских и эпистемологических дискуссиях последних лет, оставив в стороне – насколько это возможно – политическую составляющую проблемы. Кроме того, соглашаясь с утверждением о подлинно интернациональном характере и глобальном масштабе мемориального феномена, мы ограничимся анализом французского контекста этой проблемы, считая, что высказанные здесь, во Франции, в ходе жарких дебатов тезисы и утверждения способны наиболее выпукло представить суть сформулированной проблемы, а возникшие на французской почве интеллектуальные конструкции относительно проблемы память/история позволяют очертить принципиальные пути ее решения.

Итак, во Франции на протяжении XX в. можно выделить три концептуальные конструкции, связанные с понятием памяти. Это, во-первых, теория социальной памяти Мориса Хальбвакса; это грандиозная историко-политическая программа «мест памяти» под руководством Пьера Нора; это, наконец, попытка философской концептуализации мемориальной тематики, предпринятая Полем Рикёром. Все три концепции были созданы в разное время (причем первую и две другие разделяет полвека), но они сосуществуют и взаимопереплетаются в научных и публичных дискурсах, хотя каждая из них имеет собственную генеалогию, историю, они укоренены в различных гуманитарных дисциплинах и организованы вокруг разных объектов.

Социология памяти Мориса Хальбвакса, изложенная им в известной работе «Социальные рамки памяти» (1925) и развитая впоследствии в статьях конца 1930–1940-х гг. (объединенных и изданных посмертно в книге «Социальная память», 1950), была сформулирована в очевидной полемике с основными тезисами Анри Бергсона («Материя и память», 1896). Бергсон полагал, что прошлое продолжает жить в двух формах, каждая из которых создает свой вид памяти. Это, во-первых, образы-воспоминания, накопленные индивидами на протяжении жизненного пути. И во-вторых, психологические механизмы, управляющие человеческим действием, дающие нам память-привычку для общения с другими людьми, адаптирующуюся к настоящему и выраженную с помощью языковых средств. Первая память «ретроспективная», она «воображает», вторая – «повторяющая». Но так или иначе вспомнить для Бергсона – значит найти некую особую реальность, предсуществующую в глубинах индивидуального сознания.

Разумеется, бергсоновский идеалистический индивидуализм не мог удовлетворить такого последователя Э. Дюркгейма и реалиста, каковым был М. Хальбвакс². Он был категорически против идеи чистой памяти, полагая, что память может быть только социальной. Любая индивидуальная мысль является частью мысли коллек-

² «Заслугой Бергсона, по мнению Хальбвакса, является то, что он продемонстрировал решающую роль памяти в освоении мира человеком, интерпретируя познание как синтез восприятия и воспоминания, неразрывно связанных с длительностью. Однако теоретик философии жизни сосредоточил свое внимание на проблемах активности сознания, а не на осмыслении объективных оснований духовной реальности», – пишет в связи с этим О.И. Мачульская [Мачульская, 2015, с. 101].

тивной, социальной, и это – необходимое условие индивидуального воспоминания. В своей первой работе, посвященной проблемам памяти, Хальбвакс, таким образом, устанавливает, что, во-первых, индивидуальная и коллективная память объединены социальными рамками; и во-вторых, память есть реконструкция прошлого в зависимости от настоящего видения общества. Социальные же рамки (Хальбвакс использует это дюркгеймовское выражение, сохраняя его изначальный смысл) представляют собой инструмент, с помощью которого индивидуальная и коллективная память восстанавливают образ прошлого, в каждую конкретную эпоху согласующийся с доминирующими в обществе представлениями.

В последующие годы Хальбвакса привлекала в первую очередь эта проблема соотношения индивидуальной и коллективной памяти. Прежде всего он использует свои наработки предшествующих лет по социальной морфологии, углубляющие понятия социального взаимодействия и социального пространства. Кроме того, он ищет ответ на вопрос, поставленный, но не решенный в «Социальных рамках памяти» и касающийся унификации различных видов коллективной памяти, например, в рамках памяти национальной. Эти вопросы он пытается решить опять же в контексте полемики с Бергсоном, в частности с его концепцией, противопоставляющей время и длительность. Оставаясь рационалистом, Хальбвакс переворачивает бергсоновское соотношение времени и длительности, показывая, что подлинная противоположность, связанная со временем, лежит в иной, нежели это представлялось Бергсону, плоскости. Непосредственная данность для него как для социолога – это не длительность, связанная с индивидуальным сознанием, и не индивидуальная память, а память коллективная, и артифициализм он соотносит не с искусственно сконструированным временем науки, а с иллюзорной стороной индивидуального сознания.

Хальбвакс развивает свои предшествующие выводы, высказывая предположение о сложной структуре взаимоотношений между социальным и индивидуальным компонентами памяти: индивид может входить в разные социальные группы, и его индивидуальная память оказывается пересечением нескольких видов коллективной памяти. Поэтому и воспоминание предстает для него не реконструкцией прошлого исходя из условий настоящего (как это утверждалось в «Социальных рамках памяти»), а реконструкцией настоящего, осуществляемой под воздействием прошлого.

Эти размышления приводят Хальбвакса к важному выводу, что «коллективная память не совпадает с историей и что выражение “историческая память” не очень удачно, ибо объединяет в себе два термина, которые противостоят друг другу и не в одной позиции... История вообще начинается только там, где кончается традиция, в тот момент, когда угасает или разрушается социальная память». Коллективная память отличается от истории. Это течение мысли, в длительности которого нет ничего искусственного, поскольку оно удерживает из прошлого только то, что еще живо или способно жить в сознании поддерживающей его группы. По определению, оно не выходит за рамки данной группы, и когда в группе угасает интерес к тому или иному периоду, то это не означает, что группа забыла свое прошлое: на самом деле речь должна идти о двух различных группах, сменяющих друг друга. И если в драме действие разворачивается от одного акта к другому с теми же персонажами, характерами и страстями, то в истории «от одного периода к другому все обновляется – игра интересов, направленность умов, способы оценки людей и событий, а также традиции и перспективы будущего... И совокупности людей, образующих одну и ту же группу в сменяющих друг друга периодах, напоминают скорее два различных отрезка, соприкасающиеся своими оконечностями, но никогда не совпадающие и не образующие единого целого» [Halbwachs, 1997, p. 130]. В отличие от коллективной памяти история – вне групп и над группами. Коллективная память – множественна, и эта множественность выражена в плюральности времени социальных групп.

Итак, антитеза: с одной стороны, память, которая целиком погружена в пережитое, с другой – история как чисто внешняя темпоральность, внешнее время (время часов и календарей, как говорил В. Беньямин), как «абстрактное знание», предназначенное для восстановления прошлого вне его экзистенциального переживания [ibid., p. 120]. Это два измерения нашего отношения к прошлому, не сводимые друг к другу. Коллективная память подобна реке, все расширяющей свое русло во мере удаления от истока. История же действует методично, она вводит различия, разделяет на периоды, возводит барьеры и создает дисконтинуальности. «В ддящемся развитии коллективной памяти нет четких линий разделения, как в истории» [ibid., p. 134]. С другой стороны, память фрагментарна, поскольку связана с социальными группами и индивидами. История же стремится к унификации, установлению некоего единства.

Таким образом, Хальбвакс совершает очень важный в эпистемологическом отношении шаг – выделяет память в качестве особого и специфического предмета гуманитарного знания. Он разделяет два мира: мир памяти как сфера пережитого, мир неопределенности, конкретности, множественности, мир священного; и мир истории, мир критики, концептуализации, проблематизации, мир светскости. Мир истории начинается там, где кончается мир памяти. Это утверждение стало для Хальбвакса отправной точкой для дальнейших исследований укорененности и механизмов развития памяти в конкретной социальной группе.

Собственно, выводы Хальбвакса можно считать «позитивным» подходом к истории с целью продвижения новой социологической науки в духе Дюркгейма. Позиция историка здесь вне всяких нормативных суждений и связей с нормативными практиками: «Собрать в единую картину всю совокупность произошедших событий возможно лишь при условии их полного отделения от памяти социальных групп, хранящих о них воспоминания» [ibid., p. 137].

Разведение двух понятий, связанных с осмыслением нашего отношения к прошлому, имело серьезное эвристическое значение, поскольку стимулировало двойную проблематизацию полюсов созданной альтернативы. В ходе этих исследований произошли существенные модификации проблемного поля обоих понятий. Анализ природы памяти позволил лучше понять механизмы ее действия в сообществе и распространить на мемориальные изыскания критические методы, традиционно связываемые с исторической наукой. Требования же абстрактности, объективности и концептуальности в истории также претерпели свои метаморфозы вплоть до отказа от претензий истории на то, чтобы стать социальной физикой, полностью оторванной от пережитого. Таким образом, дилемма, требующая выбора между истиной истории и верностью памяти, в конце XX столетия сменилась поисками союза истории и памяти, когда в истории стали усматривать интеллектуальное усилие, направленное на усвоение седиментаций различных смыслов, оставленных предшествующими поколениями, или расшифровку нереализованных возможностей побежденных или лишенных своего права голоса.

Новый всплеск интереса к проблемам памяти в ее связи с историей относится к 70-м годам XX в., когда сложилась совершенно особая – как в теоретическом, так и в общественно-политическом отношении – ситуация, не только ставшая предметом научных и философских дискуссий, но и вызвавшая к жизни специфическое направление в политике, – так называемая «историческая политика», или «политика памяти». Если философское исследование проблем памяти в 30–40-е гг. XX столетия фокусировалось главным образом на рассмотрении особенностей восприятия прошлого в индивидуальном и коллективном сознании и не выходило за рамки научных и философских дискуссий, то полвека спустя ситуация кардинально меняется. Проблема памяти обретает эпистемологическое измерение (связанное с ролью истории в жизни общества и с методологическими основами этой науки) и политическое звучание; в разговор о памяти вступают историки и социологи, политики и представители медийных сфер.

Таким образом, можно констатировать, что проблема исторической памяти превратилась в серьезную общественно-политическую проблему, имеющую как собственно теоретический, так и практический аспекты. Ведь, с одной стороны, мемориальный феномен – это определенный политический ресурс в ситуации жестких социально-политических разрывов и изменений. В условиях экономического кризиса и при отсутствии реальной и четкой программы будущего развития государство часто стремится превратить память в главный элемент национальной консолидации. С другой стороны, память – это понятие социальных наук, причем понятие полисемичное и функционирующее в разных научных сферах и именно в силу своей многозначности являющееся предметом самых различных контроверз. Кроме того, даже в рамках социально-философского знания существуют разные традиции и школы, каждая из которых опирается на свое определение памяти и ее концептуальное ядро.

В теоретическом отношении эту интеллектуальную ситуацию в целом можно охарактеризовать как своеобразную реакцию на кризис исторического сознания Модерна, в контексте которого возникло новое отношение к Истории (как к научной дисциплине и как существеннейшему измерению человеческого бытия). К числу факторов, обусловивших этот своеобразный духовный климат эпохи, можно отнести следующие:

- во-первых, критика различных историцистских версий, связываемых философами с тоталитарными режимами;
- во-вторых, кризис идеи прогресса во всех ее вариантах (от научно-технического прогресса до – и, может быть, в первую очередь – прогресса социально-политического);
- в-третьих, активизация идентификационных логик и механизмов (как оборотная сторона глобализационных процессов), тесно связанных с осмыслением исторического прошлого, патримониализацией и т. п., поскольку одна из главных составляющих любой коллективной идентичности – это интерпретация истории этой группы.

Кроме того, в немалой степени возникновению новых форм исторического сознания способствовал и крах коммунистической системы (и сопутствовавшей ей революционной эсхатологии) и последовавшее за ним открытие истории в виде ликвидации «белых пятен» или «черных дыр», т. е. истории, долгое время замалчиваемой на уровне государственной политики, истории «закрытой», «вытесненной», связанной с массовыми репрессиями, жертвами, насильственным переселением народов и т. п.

Таким образом, на символическом уровне формируется и активно используется политикой новый подход к осмыслению истории. Истории как строгой доказательной, опирающейся на факты науке, равно как и истории как «естественно-историческому процессу», активно противопоставлялась «живая история», новый – зачастую метафорический – способ прочтения которой учитывает конфликт интерпретаций тех или иных событий и фактов, относительный характер исторического знания и политическое употребление наших знаний о прошлом. В рамках этой истории важнейшую роль играет категория памяти и связанные с ней понятия (долг памяти, места памяти и т. п.). Феномен памяти сегодня действительно интернационализирован – о памяти говорят везде: в Европе, в Африке, в Латинской Америке... Его связывают с необходимостью осмысления во многом жестокого опыта человечества в XX в., длительное время замалчиваемого и скрываемого. Речь идет прежде всего о тоталитарных режимах и диктатурах, о злодеяниях фашизма, о геноциде целых народов или их насильственном переселении.

В разных странах эти процессы протекали по-разному и соответственно разные исторические и политические категории оказывались в эпицентре дискуссий. В бывших социалистических странах в фокусе исследования оказывалась память жертв репрессий. В Германии вопрос стоял о соотношении памяти и национальной идентичности. Немецкий историк и философ Эрнст Нольте выступил с работой «Европейская гражданская война 1917–1945. Национал-социализм и большевизм» (1987), в которой, пересматривая свои прежние взгляды на сущность фашизма, выдвинул идею о том, что предпосылкой фашистской идеологии является коммунистическая

идея, а расовые репрессии нацистов имели своей предысторией большевистские репрессии. Тем самым, по признанию многих историков и общественных деятелей, был не только открыт путь забвению и реабилитации мрачных страниц истории Германии XX столетия, но и оправдана возможность релятивизации истории. Против такого понимания истории выступил Юрген Хабермас, отстаивавший идею критического отношения к национал-социализму, представляющему собой разрыв в ткани истории Германии, без осмысления которого невозможна была бы демократическая модернизация [см.: Любин, 2004]. В контексте этих дискуссий об ответственности фашизма был поставлен вопрос о немецкой идентичности и общем историческом сознании немцев, об объединении двух видов исторической памяти после объединения Германии (антифашистской памяти восточных немцев и памяти, включающей в себя чувство вины, – западных).

Во Франции в этот период также проходили споры историков, отмеченные «радикализацией памяти». Одним из центральных понятий, вокруг которого здесь фокусируются исследования, стало понятие «мест памяти». Само понятие «места памяти» заимствовано из латинской риторики, в которой *locus memoriae* употребляется для фиксации дискурсивного порядка³. Оно дало имя проекту историка Пьера Нора, воплощенному в грандиозном трехтомном коллективном труде объемом в 4 750 страниц [Nora, 1984–1992]⁴. После выхода заключительного тома трилогии на организованном в Нидерландах коллоквиуме (1992) была проделана значительная работа по установлению связи между понятиями «места памяти», «национальная идентичность» и «европейская идентичность». Продолжением этой работы стал коллективный труд «Транснациональные места памяти центральной Европы» (2002).

Проект был направлен на выявление «скрытого родства» между «истинной памятью» и различными символическими для страны предметами, объектами или институтами и тем самым на создание «истории Франции через память», т. е. истории того, что собственно и составляет память Франции [Nora, 1984–1992, t. 1, p. 7].

Нора исходил из констатации утраты органической связи между человеком и его историей-памятью. Модерн, по его мнению, вырвал людей из их привычной среды обитания (среда-память) и вынудил заполнять образовавшуюся пустоту изобретенной искусственной памятью: «Места памяти существуют только потому, что нет больше среды-памяти» [ibid., p. 25]. Утрата национальной памяти – памяти, созданной первоначально монархией и затем укрепленной Республикой, – привела к формированию во Франции множества локальных видов памяти, каждый из которых требует собственной истории. Так возникает обширная панорама разрывов, дисконтинуальностей в рамках единой истории страны.

Исследование Нора было направлено на выявление механизмов и практик, с помощью которых происходит временное становление идентичности того или иного сообщества. Анализ этих своеобразных практик, называемых *играми памяти*, показывает, что память не является чем-то фиксированным, она развивается в зависимости от устанавливаемого сообществом, вдохновляемым в этом властями, отношения к прошлому в перспективе конструируемого горизонта ожидания. Пьер Нора пред-

³ Ф.А. Йейтс замечает в связи с этим: «Искусная память состоит из мест и образов (Constat igitur artificiosa memoria ex locis et imaginibus) – классическое определение, повторяемое из века в век. Locus – это место, легко удерживаемое памятью, например дом, пространство между колоннами, угол, арка и т. п. Образ – это формы, знаки или подобию (formaе, notaе, simulaera) того, что мы желаем запомнить. Например, если мы хотим запомнить какую-нибудь лошадь, льва или орла, мы должны поместить в определенные места их образы. Искусство памяти подобно внутреннему письму. Тот, кто знает буквы алфавита, может записать продиктованное ему и прочесть то, что записано. Точно так же тот, кто изучил мнемотехнику, может расставить по местам услышанное им и затем воспроизвести это по памяти. “Ибо места весьма подобны восковым табличкам или папирусу, образы – буквам, упорядочение и расположение образов – письму, а произнесение речи – чтению”» [Йейтс, 1997, с. 18].

⁴ За работой Нора последовала целая плеяда аналогичных исследований, среди которых отметим: [Bodnar, 1992; Koshar, 1998].

лагает новый способ прочтения истории, учитывающий конфликт интерпретаций, относительный характер исторического знания и возможности политического прочтения прошлого. Его подход к изучению истории можно назвать скорее метафорическим, поскольку он основан не столько на критическом освоении исторического материала, сколько на стратегическом использовании истории в политических целях.

Вслед за Хальбваксом Нора жестко разделяет и противопоставляет память и историю. «Память, – пишет П. Нора, – это жизнь, носителями которой всегда выступают живые социальные группы, и в этом смысле она находится в процессе постоянной эволюции, она открыта диалектике запоминания и амнезии, не отдает себе отчета в своих последовательных деформациях, подвластна всем использованиям и манипуляциям, способна на длительные скрытые периоды и внезапные оживления. История – это всегда проблематичная и неполная реконструкция того, чего больше нет. Память – это всегда актуальный феномен, переживаемая связь с вечным настоящим. История же – это репрезентация прошлого. Память в силу своей чувственной и магической природы уживается только с теми деталями, которые ей удобны. Она питается туманными, многоплановыми, глобальными и текучими, частичными или символическими воспоминаниями, она чувствительна ко всем трансферам, отображениям, запретам или проекциям. История как интеллектуальная и светская операция взывает к анализу и критическому дискурсу. Память помещает воспоминание в священное, история его оттуда изгоняет, делая его прозаическим. Память порождается той социальной группой, которую она сплачивает, это возвращает нас к тому, что, по словам Хальбвакса, существует столько же памятей, сколько и социальных групп, к идее о том, что память по своей природе множественна и неделима, коллективна и индивидуальна. Напротив, история принадлежит всем и никому, что делает универсальность ее призванием. Память укоренена в конкретном, в пространстве, жесте, образе и объекте. История не прикреплена ни к чему, кроме временных протяженностей, эволюции и отношений вещей. Память – это абсолют, а история знает только относительное» [Нора, 1999, с. 19]. Во введении к книге «Места памяти», озаглавленном «Между памятью и историей», Пьер Нора представляет читателю историю взаимоотношений между этими двумя понятиями. При этом он опирается на традицию немецкой социологии (Зиммель, Теннис), подчеркивая характерную черту современной эпохи, которую вслед за Беньямином он усматривает в опыте в эмфатическом смысле, т. е. непосредственной и естественной длительности настоящего по отношению к прошлому, разделяемой и передаваемой от поколения к поколению традиции, которая может быть пересказана без утраты смысла. Нора называет себя историком памяти и видит своей задачей разработку стратегий по ее спасению, сохранению и сбережению. На первый план у него выходят те исторические изменения, которые ее детерминируют, а с другой стороны – определяют ее значимость для людей.

Так возникает проблематика «мест памяти» – генеалогия представлений о символах, в которых кристаллизуется коллективная идентичность, отражающая ностальгию по национальной идентичности, глубоко укорененной в едином и объединяющем повествовании о прошлом. «Это то, что скрывает, облачает, устанавливает, создает, декретирует, поддерживает с помощью искусства и воли сообщество, глубоко вовлеченное в процесс трансформации и обновления, сообщество, которое по природе своей ценит новое выше старого, молодое выше дряхлого, будущее выше прошлого. Музеи, архивы, кладбища, коллекции, праздники, годовщины, трактаты, протоколы, монументы, храмы, ассоциации – все эти ценности в себе – свидетели другой эпохи, иллюзии вечности» [там же, с. 25]. Нора вводит и еще одно важнейшее понятие, широко используемое в исторической политике, – «долг памяти». Оно обозначает не столько обязательство хранить память об ушедших (особенно о жертвах мировых войн и политических репрессий), сколько долг, связанный с мучительным переживанием «деструктивного критицизма», собственного забвения недавнего прошлого,

исполненного трагических событий. Долг памяти – это своеобразный императив справедливости, требующий извлечь уроки из прошлого и предпринять конкретные действия со стороны властей: признание преступлений прошлого, увековечение памяти невинных жертв, создание мемориалов и проч.

Таким образом, новое понимание истории и ее задач позволяет Пьеру Нора показать на обширнейшем историческом материале, каким образом формируется национальная (французская) идентичность, кристаллизирующаяся вокруг «мест памяти» – начиная от республиканского девиза и французских героев, нашедших упокоение в Пантеоне, – через великие французские символы (Лувр, Сена, Гражданский кодекс и т. д.). Историк показывает, как память, будучи материей необычайно тонкой и подвижной, не поддающейся жесткой фиксации, формируется в зависимости от отношения людей, вдохновляемых властью, устанавливает свои отношения с прошлым в перспективе конструируемого горизонта ожидания. В словосочетании «места памяти» он делает акцент именно на понятии места, т. е. способа постоянно возвращать память людей к событиям, фактам, действиям, идеям, уже произошедшим и пережитым и потому кажущимся преодоленными. Для общественно-политической жизни всегда были характерны игры памяти, в результате которых то или иное событие или тот или иной персонаж оказывается вытесненным и «забытым» (а порой и опороченным!), уступая место другим событиям и другим персонажам. В результате историческая фигура, являющаяся объектом пристального внимания и бесконечных интерпретаций, может парадоксальным образом превратиться из символа национальной истории в контрсимвол или контрфигуру. Таким образом, память обращена не только к пережитой и ушедшей древности, но и – быть может, в первую очередь – к настоящему, его целям и задачам. Иными словами, память избирательна и фиксирует те сюжеты и отношения, которые сегодня кажутся актуальными, что позволяет активно использовать ее в качестве инструмента символической политики.

Концепция истории и памяти Пьера Нора вызвала обширнейший резонанс, вышедший далеко за пределы Франции и приведший к тому, что некоторые обществоведы стали называть «войнами памяти». Позднее сам автор будет сожалеть о том, что центральное понятие его теории – понятие мест памяти – «вышло из-под его контроля» и превратилось в инструмент политических манипуляций⁵. Кто-то видел в этой концепции ностальгию по утраченному миру, другие – проект экзальтированного национализма в стиле историка времен Третьей Республики Эрнеста Лависса. Кто-то усматривал в этом проекте подлинную историографическую революцию XX в., опрокинувшую историческое видение прошлого века, основание новой современной истории, сердцевинной которой является не столько прошлое, сколько настоящее в его связи с прошлым, причем настоящее, не имеющее никакого отношения к презентизму, лишенному темпоральной глубины [Dosse, 2012, p. 954].

Так или иначе создалась проблемная ситуация, связанная с формами кристаллизации новых социальных и особенно политических контекстов, выходящая далеко за рамки внутридисциплинарных споров историков и вследствие этого требующая глубокой философской рефлексии. Можно выделить несколько групп вопросов, поднятых в ходе этой полемики.

Во-первых, это вопросы эпистемологического характера, связанные со спецификой исторического знания в современную эпоху, особенно касающиеся его артикуляции, и со сферой политического как такового, и с реальной политикой. Не снижает ли использование мемориальных практик (в частности, создается ситуация, когда свидетелям и очевидцам верят больше, чем архивным документам и профессиональным историкам [Hartog, 2005]) критических функций истории как интеллектуальной опе-

⁵ «В 90-е годы, – напишет он в своей книге 2001 г. “Настоящее, нация, память”, – произошел настоящий переворот в понятиях, и просьба о признании обернулась идентификационными требованиями, которым сопутствовали репарационные притязания на возмещение причиненного ущерба, а также репарации юридические, финансовые, политические» [Nora, 2001, p. 403].

рации, которая пытается сделать прошлое умопостигаемым и избежать анахронизмов? Каким образом связаны длительность и прерывистость, дисконтинуальность в истории и с помощью каких интеллектуальных операций их можно осмыслить? И не следует ли пойти еще дальше по намеченному Нора пути и разделить историю памяти и память истории? [Noël, 2011.] По сути, все эти вопросы можно свести к главному: соотношению объективности с ее сциентистскими претензиями и субъективистской перспективы, опирающейся на непосредственный опыт в вопросах восстановления истины прошлого.

Во-вторых, вопросы, относящиеся к сфере социально-политической теории и касающиеся связи мемориальных практик и отношений с новейшими идентификационными процессами. В этих спорах (групповая или коллективная) идентичность была представлена как результат политических стратегий, конструирования, важнейшей составляющей которых выступает историческая интерпретация прошлого этой группы или этого сообщества в его отношении к другой группе или сообществу (т. е. не просто «кто есть я?», но «кто есть я по отношению к другому?»). Роль исторической памяти здесь колоссальна: она по природе своей – не просто зеркальное воспроизведение прошлых событий, она постоянно реорганизует и регенерирует это прошлое. Но можно ли сводить идентификационные процессы только к реконструкции прошлого, ведь идентичность – развивающийся феномен? Кроме того, существует разрыв между «официальной» памятью и памятью «живой»; между выбором прошлого (всякая политика стремится предопределить интерпретацию истории) и грузом прошлого (прошлое – не просто набор инструментов, среди которых можно выбирать, оно может выступать в качестве принуждения, которого не способен избежать ни один политик).

В-третьих, вопросы морально-политического характера, сфокусированные главным образом вокруг понятия долга памяти, также ставшего предметом острых дебатов. Недоумение вызывала требующая безусловного прояснения ситуация полного смешения общественных ролей – историк, свидетель, эксперт, судья? Понятие долга памяти, область употребления которого сегодня необычайно широка – от гуманитарной эпистемологии до идеологических конструкций самого различного толка, – первоначально принадлежало сфере психоанализа и литературы. Однако начиная с середины 1970-х гг. это понятие получает значительно более широкое звучание, а с конца 80-х гг. кристаллизуется в настоящий категорический императив, с которым связывают ренессанс общей культуры, общих ценностей, способствующих общественной консолидации. Тема долга памяти превращается в своего рода коллективный проект в публичном пространстве вплоть до ее вынесения в заголовок темы («Почему существует долг памяти») бакалаврского экзамена по философии во Франции в 1993 г.

Значительной вехой в развернувшихся дискуссиях (продолжающихся и по сегодняшний день) стала книга Поля Рикёра «Память, история, забвение» (2000), явившаяся в какой-то мере итогом его многолетних размышлений об истории и особенностях нашего постижения времени. Его концепция принадлежит герменевтической традиции. Начиная со Шлейермахера герменевтика превращается в обширную программу, направленную на преодоление культурной дистанции и понимание Другого – другой культуры, другой эпохи, другого языка. В. Дильтей перенес эти идеи на историческую почву. Он пытается обосновать историю как научное знание, выходящее за рамки простой интуиции, исходя из гипотезы, что жизнь производит формы, стабилизирующиеся в различных конфигурациях. И хотя Дильтей в своей концепции приходит к внутреннему противоречию, обусловленному его психологизмом в толковании исторических явлений, ему удается схватить самую суть проблемы, подхваченной затем Э. Гуссерлем в «Кризисе»: жизнь постигает жизнь, только формулируя смысл, который возвышается над течением времени, история – главный момент понимания человеком самого себя. Смысл, постигаемый

человеком в процессе познания, имманентен его сознанию. «Коль скоро история – это наша история, то смысл истории – это наш смысл», – скажет позднее Рикёр [Ricoeur, 1986, p. 34]. Поэтому разрывы и дисконтинуальность неотделимы от длительности. Поэтому и Гадамер откажется от жестких разрывов, определяя понимание не просто как некую субъективную операцию, а как вписанность в процесс передачи знания, в котором прошлое и настоящее теснейшим образом взаимосвязаны. Герменевтика работает в этом промежуточном пространстве, которое и есть традиция как связующее звено между «своим» (настоящим) и «иным» (прошлым), усваивая это «иное», превращая его в «свое». Дисконтинуальность, противопоставляющая настоящее прошлому, становится здесь главным моментом для развития исторического сознания, а историческая дистанция превращается из препятствия в продуктивную возможность понимания.

Именно это требование мыслить напряженность, натяжение между имманентно присущим нашему сознанию и внешним по отношению к нему и подтолкнуло Рикёра к попытке преодоления антиномий историчности. Еще в 1980-е гг. («Время и рассказ», в 3 т., 1983–1985) отправной точкой для этих размышлений для него стало противоречие между чисто космологической концепцией времени (Аристотель) и «внутренней» концепцией (Августин), которое не сумели разрешить ни Кант, ни Гуссерль (критика vs феноменология). Для Рикёра решение этой антиномии лежит во введении «третьего времени» – времени, рассказанного историком, которое позволяет создать новую темпоральную конфигурацию с помощью таких специфических связей, как «время календаря» («первый мостик, который историческая практика возводит между пережитым временем и временем космическим» [Ricoeur, 1985, p. 190]), или понятие поколения, позволяющее, по Рикёру, осуществить связь между временем публичным и приватным, или, наконец, понятие следа, которое Рикёр считает очень важным и в разработке которого опирается на идеи Левинаса.

В книге «Память, история, забвение» Рикёр соберет все «ниточки» своего исследования, которые и обусловят общую структуру работы (феноменология памяти, эпистемология истории и герменевтика исторического состояния), и выведет политические и этические следствия. Он попытается ответить на вопрос, какой должна быть «справедливая память» в особом историческом контексте современного общества, отмеченном бесконечными официальными процедурами увековечивания тех или иных событий и героев, публичными декларациями и призывами к прощению от лица сообществ, стремящихся с помощью этих мероприятий приобрести признание. Рикёр признаёт справедливыми требования памяти, но считает необходимым отнестись к ней критически, т. е. подвергнуть ее строгому историческому исследованию, которое должно предотвратить эмоциональное злоупотребление памятью, и одновременно обратиться к необычайно пластичной силе жизни – силе обновления и забвения. Тем самым он осуществляет реабилитацию живой памяти в противовес ее релятивизации историками, стремящимися к объективности и критикующими мемориальный феномен за излишний субъективизм и эмоциональность. Путь к реабилитации справедливой памяти лежит, по его мнению, через разрешение сложнейших методологических проблем эпистемологии истории, которое и должно исправить негативные последствия опыта обращения с памятью последних десятилетий. Тем самым, полагает Рикёр, будет обречено равновесие двух полюсов проблемы – методологического и эпистемологического, с одной стороны, и этического и политического – с другой⁶.

На наш взгляд, ключом к этому анализу служит довольно популярное в современных гуманитарных науках понятие репрезентации. Именно понятие репрезентации, по Рикёру, позволяет установить глубокую связь не просто между различ-

⁶ На протяжении своего творчества П. Рикёр неоднократно прибегает к аналогичному способу решения философских проблем. Таков, например, формулируемый им парадокс политического [см. подробнее: Федорова, 2009].

ными фазами исторической операции, но между историей и памятью⁷. Он дополняет эпистемологическое описание термина этическим и соответственно приходит к корректировке самого понятия репрезентации, заменяя его понятием репрезентирования (*représentance*): присутствие прошлого в настоящем следует мыслить с позиций связи, ориентированной долгом настоящего по отношению к прошлому. Таким образом, речь идет не просто о том, что прошло, было преобразовано и впоследствии угасло, но и одновременно – а может быть, и в первую очередь – о том, что остается, будучи преобразованным в складках настоящего и будущего. Это постоянное присутствие прошлого в настоящем превращает давно ушедших в наших собеседников. Поэтому можно с уверенностью сказать, что то время, когда историки просто стремились пересказать прошлое, «как оно было на самом деле», давно минуло. Даже если некие события действительно имели место и оставили свой след, ничто не гарантирует однозначный характер представляемой реальности. Эта однозначность может только постулироваться, но она никак не может быть доказана. «Описание» прошлого – конструкция, подразумевающая интерпретацию различных «следов» (документы, архивы, свидетельства...) историком, который сам находится в определенной ситуации.

Эта сложность в понимании прошлого и в формах нашего отношения к нему обусловлена его (прошлого) двойным онтологическим статусом, выявленным М. Хайдеггером и затем обоснованным современной герменевтической традицией. Прошлое – это то, чего больше нет, то, что ушло безвозвратно; но это еще и то, что таинственным образом продолжает существовать, присутствовать в настоящем. Поэтому и история – не просто нарратив, участвующий в выработке субъективного воображаемого образа, так как прошлое, о котором она повествует, не может быть предметом фиксации и однозначного присвоения; прошлое постоянно ускользает от попыток настоящего овладеть им окончательно и однозначно. Претензии настоящего в этом отношении достаточно скромны, и каждое настоящее изменяет память о прошлом.

Рикёр постоянно напоминает своим читателям, что он в этой полемике – на стороне памяти, но не просто памяти, а памяти как матрицы истории [Рикёр, 2004, с. 132]. Именно поэтому он с большой осторожностью относится к вызвавшему целый шквал критических откликов понятию долга памяти⁸. Философ признает, с одной стороны, актуальность мемориальных требований и их огромную значимость для общества в целом, с другой – утверждает необходимость воли для регулирования отношений к прошлому (что уже выводит дискуссию о памяти за рамки просто эпистемологических споров к вопросам практическим – этическим и политическим), для разработки политтехнологий облегчения воспоминаний о прошлом и разрешения жгучих конфликтов прошлого. Иными словами, вопрос стоит о том, как повлиять на память, чтобы восстановить на различных уровнях разрывы социальной ткани, возникшие вследствие былых конфликтов. Поэтому Рикёр предпочитает говорить не столько о «долге памяти», сколько о «работе памяти». Работа памяти состоит в том, чтобы поддерживать во времени связность некой идентичности, вписанной в историю и в действие. Здесь возможны самые разнообразные и даже противоречивые ситуации: в одних случаях мы имеем дело с прошлым, которое «не желает» уходить, в других – с бегством, сознательным или бессознательным затемнением прошлого, отрицанием его наиболее травмирующих моментов. Патологии коллективной памяти могут проявляться либо как избыточная па-

⁷ В гл. 3 второй части книги Рикёр пишет: «Именно в терминах репрезентации феноменология памяти, вслед за Платоном и Аристотелем, описала мнемонический феномен, поскольку воспоминание выступает как образ того, что было ранее увидено, услышано, испытано, обретено; и именно в терминах репрезентации может быть сформулирована направленность памяти на прошлое» [Рикёр, 2004, с. 331].

⁸ Наибольшую известность в этом отношении приобрела работа Цветана Тодорова «Злоупотребления памятью» [Todorov, 1995], к анализу которой обращается и Поль Рикёр, в целом поддерживая позицию автора, но в то же время критически оценивая ряд высказанных им положений.

мять (пример тому – современные практики патримониализации национального прошлого, мемориальные мероприятия и т. п.), либо же как недостаточная память (страны с тоталитарными режимами, где господствует «управляемая память»). При этом Рикёр обращает внимание на то, что работа памяти неотделима от работы скорби, работы забвения.

Долг памяти, таким образом, это не просто груз, который вынуждено нести современное общество, он может стать хранилищем смысла, что возможно, однако, только при условии открытия множественности памяти, выявления ее скрытых ресурсов, при критическом различении патологической памяти и памяти живой: «Только открывая – посредством истории – не реализованные, а значит в силу обстоятельств задержанные или вытесненные позднейшим течением истории обещания, народ, нация, культурная общность способны достичь открытого и живого восприятия их традиций» [Ricoeur, 1998, p. 30–31].

Таким образом, современные дискуссии вокруг дилеммы память/история показывают, что множественная, фрагментированная память сегодня выходит за рамки «территории историка», превращается в орудие социальной связи, конструирования идентичности. Но вместе с тем она может быть вписана в интерпретативную перспективу, открытую к будущему, стать предметом коллективного освоения, а не просто элементом музеографии, оторванной от настоящего. Для нормально функционирующего общества проблема состоит не том, чтобы развести историю и память, тщательно очертив их сферу, а в том, чтобы разрешить вопрос, каким образом можно связать историю, память и забвение. Особенности современного общества с присущим ему особым режимом историчности требуют от истории новой степени ответственности: сохраняя свои критические функции, она борется против несправедливости, разоблачает преступления прошлого и участвует в примирении общества. Иными словами, она оказывается вовлеченной в совершенно новые отношения с памятью и забвением. И характер этих отношений таков, что они требуют отказа от ставшей до некоторой степени классической антиномии истории и памяти, в соответствии с которой история стремится к объективности и верификации своих источников, а память сражается за верность традиции.

Список литературы

- Йейтс, 1997 – *Йейтс Ф.А.* Искусство памяти / Пер. с англ. Е. Малышкина. СПб.: Университет. кн., 1997. 480 с.
- Любин, 2004 – *Любин В.П.* Германия: концепция Э. Нольге и «Спор историков» // *Любин В.П.* Преодоление прошлого: спор о тоталитаризме. Аналит. обзор. М.: ИНИОН РАН, 2004. 120 с. URL.: <http://alestep.narod.ru/lubin/totalitarianism.htm> (дата обращения: 29. 01.2018).
- Мачульская, 2015 – *Мачульская О.И.* Морис Хальбвакс о социальной обусловленности индивидуальности // *Филос. науки.* 2015. № 9. С. 99–104.
- Нора (ред.), 1999 – *Франция-память* / Ред. П. Нора. СПб.: Изд-во С.-Петербург. ун-та, 1999. 333 с.
- Нора, 2001 – *Nora P.* *Présent, nation, mémoire.* P.: Gallimard, 2001. 432 p.
- Рикёр, 2004 – *Рикёр П.* *Память, история, забвение.* М.: Изд-во гуманитар. лит., 2004. 728 с.
- Федорова, 2009 – *Федорова М.М.* Парадоксы политического (читая Поля Рикёра) // *Философия и этика* / Под ред. Р.Г. Апресяна. М.: Альфа, 2009. С. 605–618.
- Bodnar, 1992 – *Bodnar R.* *Remaking America. Memory, Commemoration and Patriotism in the Twentieth Century.* Princeton: Princeton University Press, 1992. 312 p.
- Dosse, 2012 – *Dosse F.* *Pierre Nora ou l'avènement de l'intellectuel démocratique* // *Revue historique.* 2012. No. 664. P. 921–936.
- Halbwachs, 1997 – *Halbwachs M.* *Mémoire collective.* P.: PUF, 1997. URL: http://classiques.uqac.ca/classiques/Halbwachs_maurice/memoire_collective/memoire_collective.html (дата обращения: 10.01.2018).

Hartog, 2005 – *Hartog F.* Evidence de l’histoire. Ce que voient les historiens. P.: EHESS, 2005. 288 p.

Kosher, 1998 – *Kosher R.* Germany’s Transient Pasts. Preservation and National Memory in the Twentieth Century. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1998. 422 p.

Lavabre, 2000 – *Lavabre M.-C.* Usages et mésusages de la notion de mémoire // Critique internationale. 2000. Vol. 7. No. 1. P. 48–57.

Lavabre, 2007 – *Lavabre M.-C.* Paradigmes de la mémoire // Transcontinentales. 2007. № 5. URL: <http://journals.openedition.org/transcontinentales/756> (дата обращения: 29.01.2018).

Lavabre, 2014 – *Lavabre M.-C.* La commémoration: mémoire de la mémoire? // Bulletin des bibliothèques de France. 2014. No. 3. P. 22–30.

Noël, 2011 – *Noël P.-M.* Entre histoire de la mémoire et mémoire de l’histoire: esquisse de la réponse épistémologique des historiens au défi mémoriel en France // Conserveries mémorielles. 2011. № 9. URL : <http://journals.openedition.org/cm/820> (дата обращения: 29.01.2018).

Nora, 1984–1992 – *Nora P.* (dir.) Les lieux de mémoire. En 3 t., 6 vol. P.: Gallimard, 1984–1992.

Pomian, 1988 – *Pomian K.* De l’histoire, partie de la mémoire, à la mémoire, objet de l’histoire // Revue de la métaphysique et de morale. 1998. No. 1. P. 63–110.

Ricœur, 1985 – *Ricœur P.* Le Temps et le Récit. T. 3. P.: Ed. du Seuil, 1985. 240 p.

Ricœur P, 1988 – *Ricœur P.* La marque du passé // Revue de métaphysique et de morale. 1998. No. 1. P. 7–31.

Ricœur, 2004 – *Ricœur P.* A l’école de la phénoménologie. P.: Vrin, 2004. 383 p.

Todorov, 1995 – *Todorov Z.* Les abus de la mémoire. P.: Arléa, 1995. 60 p.

History/Memory: “Difficult” Dilemma

Mariya M. Fedorova

Institut of Philosophy, Russian Academy of Sciences. 12/1 Goncharnaya Str., Moscow, 109240, Russian Federation; e-mail: mf57@yandex.ru

The author attempts to analyze the problem of the correlation of history and memory. There were analyzed three models of the solution of this problem, presented in the modern French social and philosophical thought, and caused a huge public resonance – the theory of the collective memory of M. Halbwachs, the concept of “places of memory” of Pierre Nora and the hermeneutics of the history of P. Ricœur. The author shows that the solution of the problem is possible at the intersection of two lines of research – philosophical-epistemological and practical-political. At the same time, maintenance of the gap between history and memory leads to a depletion of history and opens up opportunities for manipulating with memory. At the same time, memory can be inscribed in an interpretative perspective open to the future, become a subject of collective capturing, but not simply an element of museography, divorced from the present. For a normally functioning society, the problem is not to divorce history and memory, having carefully delineating their sphere, but to resolve the issue of how to link history, memory and oblivion.

Keywords: history, memory, duty of memory, tradition, epistemology of history, history politics

References

Bodnar R. *Remaking America. Memory, Commemoration and Patriotism in the Twentieth Century.* Princeton: Princeton University Press. 1992. 312 p.

Dosse F. “Pierre Nora ou l’avènement de l’intellectuel démocratique”, *Revue historique*, 2012, no. 664, pp. 921–936.

Fedorova M.M. “Paradoksy politicheskogo (chitaja Polja Rikera)” [Paradoxes of Political (riding Paul Ricœur)]. In: *Filosofija i jetika* (Philosophy & Ethic), ed. by R. Apresjan. Moscow: Al’fa Publ., 2009, p. 605–618. (In Russian)

Halbwachs M. *Mémoire collective.* Paris: Presses Univ. de France, 1997. 297 p. Available at: / http://classiques.uqac.ca/classiques/Halbwachs_maurice/memoire_collective/memoire_collective.html (accessed 10.01.2018).

- Hartog F. *Evidence de l'histoire. Ce que voient les historiens*. Paris: EHESS, 2005. 288 p.
- Koshar R. *Germany's Transient Pasts. Preservation and National Memory in the Twentieth Century*. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1998. 422 p.
- Lavabre M.-C. "La commémoration: mémoire de la mémoire?" *Bulletin des bibliothèques de France*, 2014, no. 3, pp. 22–30.
- Lavabre M.-C. "Paradigmes de la mémoire", *Transcontinentales*, 2007, no. 5, pp. 139–147. Available at: <http://journals.openedition.org/transcontinentales/756> (accessed: 29.11.2017).
- Lavabre M.-C. "Usages et mésusages de la notion de mémoire", *Critique internationale*, 2000, vol. 7, no. 1, pp. 48–57.
- Ljubin V.P. Germanija: koncepcija Je. Nol'te i "Spor istorikov" Germany: Conception of E. Nolte and "Dispute of Historians". In: Ljubin V.P. *Preodolenie proshlogo: spor o totalitarizme. Analiticheskij obzor* [Overcoming of the Past: Dispute on Totalitarianism. Analytical Review]. Moscow: INION RAN Publ., 2004. 120 p. Available at: <http://alestep.narod.ru/lubin/totalitarianism.htm> (accessed 29.01.2018). (In Russian).
- Machulskaya O.I. "Moris Halbwachs o social'noj obuslovlennosti individual'nosti" [Moris Halbwachs on Social Conditionality of the Individuality], *Philosophical Sciences*, 2015, no. 9, pp. 99–104. (In Russian)
- Noël P.-M. "Entre histoire de la mémoire et mémoire de l'histoire: esquisse de la réponse épistémologique des historiens au défi mémoriel en France", *Conserveries mémorielles*, 2011, no. 9. Available at: <http://journals.openedition.org/cm/820> (accessed 29.12.2017)
- Nora P. (ed.) *Francija-pamjat'* [France-Memory]. St.-Petersburg: St.-Petersburg St. Un. Publ., 1999. 333 p. (In Russian)
- Nora P. (ed.) *Les lieux de mémoire*, en 3 t., 6 vol. Paris: Gallimard, 1984–1992.
- Nora P. *Présent, nation, mémoire*. Paris: Gallimard, 2001. 432 p.
- Pomian K. "De l'histoire", partie de la mémoire, à la mémoire, objet de l'histoire, *Revue de la métaphysique et de morale*, 1998, no. 1, pp. 63–110.
- Ricœur P. *A l'école de la phénoménologie*. Paris: Vrin, 2004. 383 p.
- Ricœur P. La marque du passé, *Revue de métaphysique et de morale*, 1998, no. 1, pp. 7–31.
- Ricœur P. *Le Temps et le Récit, t. 3*. Paris: Ed. du Seuil, 1985. 240 p.
- Ricœur P. *Pamjat', istorija, zabvenie* [La Mémoire, l' Histoire, l' Oubli], transl. by I. Blauberg, I. Vdovina, O. Machulskaya, G. Tavrizyan. Moscow: Izd-vo gumanitarnoj literatury Publ., 2004. 728 p. (In Russian)
- Todorov Z. *Les abus de la mémoire*. Paris: Arléa, 1995. 60 p.
- Yates F.A. *Iskusstvo pamjati* [The Art of Memory], trans. by E. Malyschkin. St.-Petersburg: Universitetskaja kniga Publ., 1997. 480 p. (In Russian)

ПУБЛИКАЦИИ И ПЕРЕВОДЫ

А.А. Яковлев

Локк и плавильная печь толерантности

Яковлев Анатолий Александрович – кандидат философских наук; e-mail: yakovlev1632@gmail.com

Вернувшись после Славной революции в Англию, Локк основал интеллектуальный клуб под названием “Dry Club”, на заседаниях которого происходило общение людей разных религиозных взглядов. Обществу содействовал «экуменический минимализм», изложенный философом в более поздней работе «Разумность христианства» и направленный на продвижение толерантности. В приложении публикуются переводы «Устава» и «Правил» религиозного общества, составленных соответственно в 1688 и 1692 гг.

Ключевые слова: Джон Локк, Франциск Меркурий ван Гельмонт, Кристиан Кнорр фон Розенрот, Исаак Ньютон, Джон Дьюри, Самюел Гартлиб, Джозеф Меде, Бенджамин Фёрли, миллениаризм, Каббала, нетерпимость, конверсионизм, алхимия, толерантность

Устав и правила религиозного общества “Dry Club” были написаны в 1688 и 1692 гг. и сохранились в архиве Джона Локка. По мнению Л. Симонутти, английский философ имел в виду не кружок и не особое сообщество, а вообще «религиозное общество», каким его видели в те годы сам Локк и его друзья Бенджамин Фёрли и Франциск Меркурий ван Гельмонт [Simonutti, 2008, p. 159–175]. Конечно, «Устав» и «Правила» могли быть и простой записью принципов организации квакерских общин. По предположению Уильяма Халла, текст «Мирные христиане» (Pacifick Christians) представлял собой меморандум, вероятно, записанный Локком со слов Фёрли, о верованиях и реальной практике «Общества друзей» [Hull, 1941, p. 91]. Локк в течение всей жизни собирал информацию о самых разных предметах, в том числе о религиозных обществах.

Однако внимательное чтение локковского «Послания о толерантности» в его английском переводе наводит на мысль, что это классическое произведение и «Устав» и «Правила» написаны рукой одного человека. В «Послании» даже можно найти загадку названия “Dry Club”: dry относилось не к запрету употребления спиртного, как часто предполагали локковеды. Обсуждения на собраниях должны были носить характер «сухого», рационального анализа религиозных и моральных вопросов, здесь не было места эмоциям и слезам [Locke, 1824, p. 25].

Практическое воплощение идея клуба получила в Лондоне в 1692 г. Его секретарем стал Уильям Попль, автор памфлетов и трактатов, а также переводчик работ Уильяма Пенна и «Послания о толерантности». После отмены Нантского эдикта и репрессий в отношении гугенотов, развернутых Людовиком XIV, который был одержим идеей единообразного галликанского национального государства, Попль попытался переехать в Англию, однако был задержан французскими властями. Восполь-

зовавшись помощью У. Пенна, а через него содействием королевской канцелярии, Роберта Спенсера (графа Сандерленда) и в конечном счете короля Якова II, он все же сумел выехать из Франции, продолжил занятия литературным трудом, а с 1696 по 1707 гг. состоял секретарем королевского Совета по торговле, куда его, согласно принятому в историографии мнению, устроил Локк.

По мнению Аллисон Кудерт, Попль мог познакомиться с Локком через Ван Гельмонта [Coudert, 1999, p. 91]. “Dry Club” следовал образцу голландского и в основном квакерского общества “De Lantaarn”. Интеллектуальная жизнь в «клубах», салонах, собраниях, семинарах и коллегиях не была чем-то новым для Локка. В Оксфорде в начале 1660-х гг. он принимал активное участие в научных исследованиях, которые проводил Роберт Бойль. После переезда из Оксфорда в Лондон в 1667 г. участвовал в «научном» семинаре в доме первого графа Шефтсбери. Во Франции в конце 1670-х гг. Локк посещал салон королевского секретаря и знатока канонического и гражданского права Анри Жюстеля. В самом начале своего пребывания в Нидерландах он был представлен закрытой медицинской «коллегии», а затем сам основал «Литературное общество», в которое входили, в частности, Филипп ван Лимборх и Жан Ле Клерк. Наконец, Локк был членом Лондонского королевского общества и, по уставу последнего, должен был работать в его комитетах – в частности, по экспериментам, по чтению и по заморским колониям.

Локк принадлежал к Англиканской церкви. Фёрли долгое время был видным квакером, соратником Джорджа Фокса, Уильяма Эймса, Джорджа Кита, Роберта Баркляя, Исаака Пеннингтона, Уильяма Пенна. В 80-е и 90-е гг. XVII в. он внес огромный вклад в дело переселения квакеров из Европы, прежде всего из Нидерландов и Германии, в Пенсильванию, а в 1670-х был другом и соратником Алджернона Сиднея. Ф.М. ван Гельмонт тоже долгое время был близок к квакерам, но его каббалистические занятия и концепция переселения душ привели сначала к расколу квакерского движения (идеи Ван Гельмонта были целиком и полностью восприняты только одним лидером квакеров – Джорджем Китом), а затем к отдалению от него большинства «друзей».

Все трое – Фёрли, Ван Гельмонт и Локк – были вовлечены в политику. Фёрли как крупный коммерсант и благотворитель был вхож в семьи принца и принцессы Оранских, а также принцессы Елизаветы (дочери Елизаветы Богемской); фламандец барон ван Гельмонт в течение 1670-х гг. был близким другом леди Анны Конвей, происходившей из могущественной английской семьи Финчей, находился в самом центре политической жизни того времени, а в 90-е жил в Ганновере и был близок к принцессе Софии; Локк был близок к первому графу Шефтсбери, бывшему лорд-канцлеру и лидеру так называемой «виговской» оппозиции, а с другой стороны, к кругу лоялистов – епископу Оксфорда и декану оксфордского колледжа Крайст-Чёрч Джону Феллу, и наконец, уже после Славной революции, к архиепископу Кентерберийскому Джону Тиллотсону. Если судить по тематике книг, входивших в библиотеки основателей *Pacifick Christians*, то Локк более всего интересовался медициной, Ван Гельмонт собирал книги главным образом по мистике, а Фёрли коллекционировал политическую, запрещенную, литературу.

Все трое были страстными библиофилами. При этом их библиотеки дополняли друг друга, а если взять более широкий круг библиофилов, который сложился вокруг Фёрли, то общее число книг, которыми они обменивались или по поводу которых вели переписку, достигало 50-ти тысяч. Этот общий «ресурс» включал также рукописи, т. е. написанные, но по каким-то причинам не опубликованные труды, зачастую остававшиеся намеренно анонимными. Вместе все эти и другие источники, в частности гигантская библиотека Евгения Савойского, составляли базу “*République des Lettres*”. Фёрли играл в ней особую роль, состоявшую в финансировании накопления и распространения информации [Champion, 2007, p. 146–147].

Но главным, что объединяло Локка, Фёрли и Гельмонта, были общие взгляды на положение дел в христианском мире и задачи преодоления его раскола.

Развиваемая в главной теологической работе Локка «Разумность христианства» мысль о том, что принятие всего одного догмата – «Иисус есть Мессия» – делает человека христианином, имела своим основанием в том числе и восходивший к кембриджскому теологу Джозефу Меде миллениаристский проект обращения в христианство евреев и язычников.

В 1649 г. Самюел Гартлиб и Джон Дьюри направили в парламент петицию об учреждении в составе нового Лондонского университета Колледжа восточных исследований для изучения еврейской культуры, в частности древнееврейского языка (ключа к языку Адама), и в конечном счете для убеждения евреев в том, что христианство является не отрицанием их религии, а ее наивысшей ступенью [Young, 1998, p. 43–48]. Колледж должен был иметь трех профессоров. Предполагалось, что эти посты займут европейские светила Манассе бен-Исраиль, Стефан Риттангель и Адам Борель. Проект получил одобрение парламента и Вестминстерской ассамблеи, однако выделенные на него средства пошли на «умиротворение» Ирландии, и колледж так и не смог начать работу.

В период пребывания Локка в Соединенных Провинциях в 80-х гг. XVII в., активного общения с представителями “République des Lettres” и работы в семинарах, в частности в доме Фёрли в Роттердаме, философ пришел к важным выводам. Коль скоро к истинной вере можно прийти только самостоятельно, а внешнее воздействие бесполезно, обращение теряет смысл, превращаясь всего лишь в искреннее желание, чтобы все произошло как бы само собой, без какого-либо принуждения. В логическом пределе даже самое ненавязчивое убеждение должно было бы в конечном счете трансформироваться в религиозное молчание.

Именно за приверженность принципу толерантности, но именно в его логическом пределе, упрекал Локка его оппонент, ближайший сотрудник бывшего архиепископа Кентерберийского Санкрофта Джонас Прост. Но так далеко Локк на самом деле никогда не заходил. Переписка Джона Дьюри, Самюела Гартлиба и Джозефа Меде в начале 1640-х гг. свидетельствует о том, что главной темой обсуждений английских миллениаристов было вычленение «фундаментальных догматов» христианства. Меде писал Гартлибу, что новое исповедание веры должно быть немногословным, простым и очевидным, дабы не привести в очередной раз к бесконечным разногласиям. Цель нового вероисповедания – приуготовление Церкви к пришествию Господа во исполнение Божьего плана. Экуменический минимализм Локка, изложенный в одной из его главных книг – «Разумности христианства» (1995), – точно соответствовал этой цели.

Инструментом, с помощью которого можно было бы достичь христианизации всего мира, сделав толерантность образцом христианской жизни, могло стать свободное общение людей разных взглядов и открытое обсуждение наиболее важных вопросов жизни, смерти и спасения.

Участие Ван Гельмонта в создании религиозного общества “Dry Club” не было случайным. Ван Гельмонт был убежден, что объединение мистических учений еврейской каббалы с христианством станет «фундаментом универсальной религии, включающей католиков, протестантов, евреев, мусульман и язычников» [Coudert, Corse (eds.), 2007, p. XII]. Локк познакомился с Ван Гельмонтом в конце 1686 г., хотя читал его труды о переселении душ и раньше, по меньшей мере с 1679 г.

В первой своей книге «Алфавит природы», изданной в 1667 г., Ван Гельмонт развивал идею, что древнееврейский язык был языком Творения, в котором произносимые слова не только выражали сущность вещей, но и имели креативную силу Слова Божьего. Со временем этот язык подвергся порче, однако, настаивал Ван Гельмонт, ему удалось найти метод восстановления исходного алфавита, позволяющий прийти к однозначному толкованию Библии и «живому пониманию» содержащихся в Писании тайн и знаний. Таким методом он считал сопоставление форм букв различным положениям человеческого артикуляционного аппарата при произнесении

соответствующих этим буквам звуков. Помимо истинных слов, являющихся детьми – живыми, витальными существами, – необходима исходящая от Бога и в какой-то мере разделяемая человеком «внутренняя сила», большую часть которой, впрочем, человечество утратило в результате грехопадения.

Идея вербального *spiritus*'а открывала новые перспективы в решении задач обращения. Ван Гельмонт был убежден, что каждое существо, органическое или неорганическое, испускает витальную энергию: «Множество примеров доказывает, что идеи проистекают не только из человека, через его голос или эманации тела, но также из камней и других вещей и имеют поразительную силу воздействия на все, что их воспринимает» [Coudert, Corse (eds.), 2007, p. XXIII]. Известно, что в конце жизни Локк коллекционировал различные издания Библии, причем очень требовательно подходил к качеству печати и переплету, полагая, что некоторые экземпляры Книги могут обладать целительной силой [Champion, 2007]. Эта сила, по мнению большинства квакеров, содержалась в человеческой душе и могла проявляться на собраниях.

Локку были хорошо известны идеи “*Kabbala Denudata*” (полное название – «Каббала как она есть, или Трансцендентальное, метафизическое, а также и теологическое учение евреев»), которая вышла в Зульцбахе (Зальцбурге) и Франкфурте в двух томах в 1677, 1678 и 1684 гг. Находившийся в библиотеке Локка экземпляр «Каббалы» содержит его примечания, сделанные на полях. Помимо этого Локк познакомился с работой Кнорра фон Розенрота «Краткий очерк христианской Каббалы... в развитие гипотезы о необходимости обращения евреев» (Frankfurt, 1684) и даже составил ее реферат. Но его идеи не пересекались с каббализмом, а «управление» пониманием (тема его занятий в последние годы жизни) заключалось в очищении сознания людей от языкового «мусора» и достижении определенных, а лучше сказать ясных и отчетливых идей.

Каждый из соучредителей “*Dry Club*” внес свою особую лепту: Фёрли – идею собрания как возможности коллективного откровения; Локк – концепцию понимания как очищения мышления, создающего возможность общения; Ван Гельмонт – идею существования наиндивидуального интеллектуального мира, позволяющего выстроить универсальную религию. При этом задача организации общего дела, на этот раз в Англии, была возложена на Локка.

Создав клуб, Локк в скором времени передал бразды правления Уильяму Поплю. Сколько времени просуществовало это общество, что именно обсуждалось на его заседаниях и каков был состав участников, – все эти вопросы ждут своего исследования, а их прояснение может дать ключ к пониманию исторического контекста концепции толерантности, которую защищал Локк в последние годы жизни.

Locke and the Furnace of Tolerance

Anatoly A. Yakovlev

E-mail: yakovlev1632@gmail.com

Coming back to England in the aftermath of the Glorious Revolution, Locke set up an intellectual community named The Dry Club, for communication of persons holding different opinions under the rules excluding conflicts. Locke's ecumenical minimalism of “Reasonableness of Christianity” was directed toward the advancement of toleration and helped to repair communion. The article is supplemented by translation of two documents written by Locke in 1688 and 1692, ‘Pacific Christians’ and ‘Rules of a Society’.

Keywords: John Locke, Francis van Helmont, Knorr von Rosenroth, Isaac Newton, John Dury, Samuel Hartlib, Joseph Mede, Benjamin Furlly, Millenarianism, Kabbala, intolerance, conversionism, alchemy, toleration

Список литературы / References

Champion, 2007 – *Champion J.* “A law of continuity in the progress of theology”: Assessing the Legacy of John Locke’s Reasonableness of Christianity, 1695–2004 // *Eighteenth-Century Thought*. Vol. 3 / Ed. by J.G. Buickerood. N. Y.: AMS Press, 2007. P. 111–142.

Champion, 2007 – *Champion J.* “The fodder of our understanding”: Benjamin Furly’s library and intellectual conversation c. 1680 – c. 1725 // *Benjamin Furly 1646–1714: A Quaker Merchant and his Milieu* / Ed. by S. Hutton. Firenze: Leo S. Olschki Editore, 2007. P. 146–147.

Coudert, 1999 – *Coudert A.P.* John Locke and Francis Mercury van Helmont // *Everything Connects: in Conference with Richard H. Popkin: Essays in His Honour* / Ed. by J.E. Force and D.S. Katz. Leiden; Boston; Köln: Brill, 1999. P. 87–114.

Coudert, Corse, 2007 – *Coudert A., Corse T.* Introduction // *The Alphabet of Nature* by F.M. van Helmont / Ed. by A.P. Coudert & T. Corse. Leiden; Boston: Brill, 2007. P. XI–XLVI.

Hull, 1941 – *Hull W.* Benjamin Furly and Quakerism in Rotterdam. Lancaster, Pennsylvania: Lancaster Press, 1941. 314 p.

Locke, 1824 – *Locke J.* The Works of John Locke, in Nine Volumes. Vol. 5. London: Printed for C. and J. Rivington [etc], 1824.

Simonutti, 2008 – *Simonutti L.* Circles of Virtuosi and “Charity under Different Opinions”: The Crucible of Locke’s Last Writings // *Studies on Locke: Sources, Contemporaries, and Legacy* / Ed. by S. Hutton, P. Schuurman. Dordrecht: Springer, 2008. P. 159–176.

Young, 1998 – *Young J.T.* Faith, Medical Alchemy and Natural Philosophy: Johann Moriaen, Reformed Intelligencer, and the Hartlib Circle. Farnham: Ashgate Publishing, 1998. 304 p.

ПРИЛОЖЕНИЕ.
УСТАВ И ПРАВИЛА РЕЛИГИОЗНОГО ОБЩЕСТВА “DRY CLUB”

Мирные христиане*

1) Мы полагаем, что для спасения необходимо знать только то, что открыто Богом, и верить только в это.

2) Поэтому мы принимаем всех, кто искренно признает Слово Истины, открытое в Писании, и повинуется свету, просвещающему всякого человека, который приходит в мир.

3) Мы не судим человека по тому, что он ест или пьет, по его обычаям или праздникам, или любым другим внешним предписаниям, но оставляем за каждым его свободу в тех внешних вещах, которые, как он считает, могут в наибольшей степени способствовать возрастанию внутреннего человека в праведности, святости и истинной любви к Богу и к ближнему своему во Христе Иисусе.

4) Если кто-либо сочтет любые доктринальные части Писания трудными для понимания, мы советуем ему, – 1-е. Изучение Писания в смиренности и искренности сердца. 2-е. Молитву, обращенную к Отцу света, о своем просвещении. 3-е. Послушание тому, что уже открыто ему, памятуя, что выполнение того, что мы уже знаем, есть самый надежный путь к большему знанию; поскольку, как сказал наш непогрешимый наставник, любой человек, сотворивший «волю Его», «Пославшего Меня», «узнает о сем учении», Ин VII. 17. 4-е. Мы оставляем его на совет и помощь тех, кто, как он считает, более всего способен его наставить. Ни один человек, ни одно общество не имеют никакой власти навязывать свои мнения или толкования любому другому, [даже] самому недалекому христианину, ибо в религии каждый сам должен познавать, и верить, и давать себе в этом отчет.

5) Мы полагаем непреложным долгом всех христиан сохранять любовь и милосердие перед лицом разнообразия мнений: под милосердием подразумевается не пустой звук, но действительные снисходительность и доброжелательность, приводящие людей к общению, дружбе и взаимопомощи во внешних, а также в духовных вещах; и воспрепятствование тому, чтобы магистраты использовали власть, а тем паче меч (который был вложен в их руки только лишь против злодеев) в вопросах веры или богослужения.

6) Поскольку христианская религия, которую мы исповедуем, является не отвлекающей наукой, предназначенной для умственных спекуляций и словесных упражнений, но руководством в праведности, влияющим на наши жизни, а Христос дал Себя за нас, чтобы избавить нас от всякого беззакония и очистить Себе народ, ревностный к добрым делам (Тит II. 14), мы открыто заявляем, что единственной целью наших публичных собраний являются наставление, и избегающее споров и спекулятивных вопросов назидание, и поощрение друг друга в служении благой жизни, что признается великим делом истинной религии, а также молитва, обращенная к Богу, о содействии Его духа в просвещении нашего понимания и усмирении наших пороков, чтобы мы могли отплатить ему разумной и приемлемой для него службой и подтвердить нашу веру нашими делами, сделав себе и другим великим примером для подражания нашего Господа и Спасителя Иисуса Христа.

7) Имея одного господина, Христа, мы не признаем господ для наших собраний; но если какой-то человек в духе любви, мира и кротости имеет слово наставления, мы выслушаем его.

8) Ничто не является столь противным или смертоносным для единства, любви и милосердия – наиглавнейших и отличительных христианских обязанностей, – как пристрастие людей к собственным мнениям, стремление лелеять их и заставлять

* Перевод выполнен по изданию: *King P. The Life and Letters of John Locke*. L.: Bell & Dalby, 1864. P. 276–278.

других следовать им вместо следования Евангелию мира; и, чтобы воспрепятствовать этим началам раскола и раздора и сохранить единство в различии мнений, которого, как мы знаем, невозможно избежать в том случае, если кто-либо окажется любителем споров и будет исполнен чувством своей правоты, а не любви и возжелает приобрести себе последователей ради уничтожения остальных или противостояния им, мы сочтем его человеком, ничему у Христа как следует не научившимся и потому непригодным для того, чтобы быть учителем других.

9) Приличия и порядок на наших собраниях, направленных, как должно, только на наставление, требуют соблюдения весьма немногих и простых правил. Если время и место встречи определены, то, когда возникнет нужда еще в каком-то регулировании, это будут решать само собрание или четверо его старейших, самых здравых и осмотрительных братьев, избранных для этого.

10) От всякого брата, который, несмотря на увещания, продолжает нарушать порядок, мы отходим.

11) Мы, каждый из нас, считаем своим долгом распространять учение всеобщего милосердия, благоволения, и послушания, и служения, повсеместно и используя всякий повод и при любой возможности, какую дает нам Бог.

**ПРАВИЛА ОБЩЕСТВА,
собиравшегося раз в неделю для совершенствования в полезном
знании и продвижении истины и христианского милосердия***

I. Заседания должны начинаться в шесть вечера, заканчиваться в восемь, если участники большинством в две трети голосов не пожелают их продолжить.

II. Никто не может быть принят в это общество, не получив одобрения со стороны двух третей присутствующих и после того, как лицо, желающее быть принятым, подпишется под правилами, содержащимися в этом документе, и даст положительный ответ на следующие вопросы:

1. Любит ли он всех людей, независимо от рода занятий или религии?
2. Считает ли он, что никому не может причиниться вред в отношении тела, имени или имущества за чисто спекулятивные мнения или внешний способ богослужения?
3. Любит ли он и ищет ли истину ради самой истины и будет ли беспристрастно стремиться найти ее, принять и передать другим?

III. Никто не может быть принят случайным образом, без положительной рекомендации от члена общества, знающего его, и без положительных ответов на выше-названные вопросы.

IV. Каждый член общества, если ему угодно, может по очереди (согласно алфавитному списку) быть ведущим, который должен следить за порядком, предлагать вопрос на обсуждение, рассказывать, что ранее говорилось по этому вопросу, кратко обрисовывать смысл вопроса и не позволять присутствующим отвлекаться от него; или же, если ему угодно, назвать другого ведущего вместо себя. Вопрос следующей беседы должен всегда согласовываться прежде, чем участники разойдутся.

V. Никакое лицо и мнение не подлежат неучтивому рассмотрению; каждый должен вести себя как можно более сдержанно, рассудительно, скромно и благоразумно.

VI. Каждый участник, приходя, садится по левую руку от ведущего и, обращаясь к нему, высказывается по предложенному вопросу по возможности просто, четко и кратко.

VII. Говорит всегда только один человек, и никто не высказывает возражений, пока до него не дойдет очередь.

VIII. После того, как все выскажутся по данному вопросу, этот вопрос, если позволяет время и если обществу угодно, может быть обсужден еще раз в том же порядке. Ни один важный вопрос не может быть отставлен в сторону, пока две трети участников не будут удовлетворены и не захотят перейти к новому вопросу. Если участники посчитают, что дискуссия не закончится в должное время, они могут двумя третями голосов прекратить ее и, если им будет угодно, предложить другой. Обсуждение может быть перенесено по здравым и достаточным основаниям решением двух третей участников.

IX. Не должны предлагаться вопросы, противные религии, гражданскому правлению или приличиям, если только участники не договорились обсуждать такие вопросы исключительно для их опровержения.

Мы, нижеподписавшиеся, предлагая самим себе совершенствование в полезном знании, продвижении истины и христианского милосердия, вступая в это общество, сим объявляем, что одобряем вышеозначенные правила и согласны с ними.

Перевод с английского языка *А.А. Яковлева*

* Перевод выполнен по изданию: The Works of John Locke. In Ten Volumes. Vol. X. L., 1823. P. 312–314.

РЕЦЕНЗИИ, ОБЗОРЫ

К.В. Ворожихина

Живой Бог русских философов¹

Ворожихина Ксения Владимировна – кандидат философских наук, научный сотрудник. Институт философии РАН. Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1; e-mail: x.vorozhikhina@gmail.com

Рецензируемая книга Н.Н. Ростовой «Изгнание Бога. Проблема сакрального в философии человека» посвящена теме «смерти Бога» и связанной с ней проблеме «смерти человека». Согласно автору, в европейской мысли понятие Бога оказалось вытесненным секулярной категорией сакрального, которое характеризуется как безличное, имманентное и амбивалентное. Как подчеркивает Ростова, вместе с Богом исчезает и человек, т. е. сознание, поскольку Бог является формой и структурой, упорядочивающими хаос человеческой субъективности. С утратой этой формы субъективность рассеивается и сознание перестает существовать. При этом речь не идет об исчезновении человеческого, но только человека; утраченное сознание заменяется потоком субъективных эмоций и аффектов. Дискурс сакрального, будучи «отражением самосознания научной эпохи», предполагает согласующиеся с эволюционизмом онтологию и антропологию непрерывности, подразумевающие, что бытие и существование человека ограничены имманентной сферой. В противоположность западной традиции русская философия, по мнению Ростовской, основывается на традиционном понимании Бога как единственной трансцендентной живой и конкретной истины. Русская философия – это философия культа, «тотально освещающего реальность», философия всеединства и соборности, выводящих человеческую субъективность из замкнутости. В отечественной философской мысли преобладают онтология и антропология радикальных «разрывов», подразумевающие мистериальное взаимодействие трансцендентного и имманентного, конечного и бесконечного, абсолютного и относительного. Если в западной традиции Бог оказался «изгнан», подобно бесам, за негуманность, нетерпимость и нетолерантность, то, по мнению автора, для отечественной философии Бог остается основой иерархии, разделения, неравенства, порядка и сознания. Книга Н.Н. Ростовской построена на достаточно схематичном противопоставлении европейской философии, для которой характерен дискурс сакрального, русской мысли, представленной как философия культа. Автор резко критически относится к западной традиции и апологетически – к отечественной, хотя ни та, ни другая не являются однородными.

Ключевые слова: «смерть Бога», сакральное, мистериальное, Н.Н. Ростова, русская религиозная философия, Ж. Батай, П.А. Флоренский, философия культа, страх Божий

Новая книга Натальи Ростовской, в основу которой легла ее докторская диссертация, посвящена теме «смерти Бога», вернее – «изгнания» человеком божественного и антропологическим следствиям этого рокового «события». По мнению Ростовской, в современном западном философском дискурсе понятие Бога оказалось подмененным

¹ Рецензия на книгу: *Ростова Н.Н.* Изгнание Бога. Проблема сакрального в философии человека. М.: Проспект, 2017. 432 с.

понятием сакрального. Что такое сакральное? Это – категория секулярного сознания, позволяющая снять проблему трансцендентного, потустороннего, сверхъестественного. Сакральное (или «нумизное», «священное», «символическое» и проч.) – уловка для приручения неудобного и требовательного Бога, способ ответить на экзистенциальные вопросы человека, устранив религиозную традицию и культ.

Дискурс сакрального – это «отражение самосознания научной эпохи» [Ростова, 2017, с. 11], поскольку предполагает такие представления о бытии и человеке, которые не создают проблемы соотношения истины веры и истины разума, науки и религии, т. е. подразумевает онтологию и антропологию непрерывности («без разрывов»), находящиеся в согласии с эволюционным учением: мир, лишенный сверхъестественного, чуда творения, Троицы, воскресения, «мир без греха и зла» [там же, с. 326], и человека, редуцированного к телесности, к конечному и бессознательному.

Сфера сакрального, построенная на трансгрессии, противопоставляется профанной сфере запретов, но оба мира, по мнению автора, не выходят за границы имманентного. В отличие от Бога, сакральное не только имманентно, но и амбивалентно: темное, пагубное, низкое является таким же проявлением сакрального, как светлое и возвышенное; сакральное нас манит и, ужасая, отталкивает. Для того чтобы прорваться к сакральному, не нужны культ и община; оно не предполагает «насилия догматов». Приближаясь к нему через нарушение запретов, человек оказывается в потоке своих субъективных состояний и аффектов и, погружаясь во внутренний опыт, высвобождается к «таящемуся в нем хаосу». Сакральное западных философов (и прежде всего Жоржа Батая) обнаруживается как «первичная бесформенная данность», «непрерывное неструктурированное существование».

Автор убеждена, что появление философии сакрального является свидетельством смерти Бога, которая с точки зрения антропологии предполагает рождение автономного тела и внутреннего опыта, а также появление «богов» и новый титанизм. Вместе с Богом, согласно автору, умирают метафизика, телеология, смысл и – человек. Ростова пишет: «...человек возможен только там, где есть Бог. Смерть Бога неминуемо влечет за собой духовную смерть, логическим завершением которого является буквальная смерть» [там же, с. 223].

Что такое смерть человека? Это «момент достижения человеком “полного удовлетворения тем, что он есть”» [там же, с. 248], когда человек перестает изменять реальность и самого себя; «это исчезновение первичной двойственности человека, которая заключается в одновременном следовании и сопротивлении своей модели действия. Согласие с тем, что есть – абсолютное подчинение реальности» [там же, с. 249]. Тайна человеческой субъективности «сопряжена с тайной ее радикального отличия от наличного мира» [там же, с. 251].

Отсутствие Бога ставит вопрос о возможности антропологического феномена, поскольку Бог как трансценденция есть «выступ» из природной детерминированности, обозначение того онтологического разрыва, без которого человек становится производным от мира имманентного [там же, с. 255]. Автор указывает, что после смерти Бога в европейской философии место этого «выступа» заняло ничто.

Ростова подчеркивает, что «речь не идет о смерти человеческого (субъективности), а о смерти человека (сознания)» [там же, с. 349]. Без Бога нет сознания, поскольку Бог является «внутренним источником структуры сознания», формой, организующей хаотичную человеческую субъективность. С утратой этой формы субъективность рассеивается и сознание, которое есть «результат самоупорядочивания хаоса», перестает существовать. «Порядок, – пишет Ростова, – возможен только благодаря тому, что может положить начало этому порядку» [там же, с. 255]. Рассуждения автора здесь, к сожалению, тонут в метафорах, и вопрос о том, в каком смысле хаос человеческой субъективности самоупорядочивается, а сознание «структурируется», остается непроясненным.

В противоположность западной традиции, для которой, по мнению Ростовской, характерен секулярный дискурс сакрального, русская философия остается верной религии и метафизике: в ней «доминируют понятия “Бог”, “трансцендентное”, “культ”, “мистерия”, а понятие “символ” обретает онтологический статус. Поэтому можно говорить о том, что русская философия выстраивает дискурс мистериального, предполагающий трансцендентное измерение человека и мира» [там же, с. 11].

Русская и западная философия, размышляя над одними и теми же вопросами, стремясь решить сходные задачи, отвечают на них совершенно по-разному. Например, с точки зрения европейских философов, социальное играет определяющую роль в становлении сакрального, для русской же философии, напротив, – культ лежит в основе культуры.

Западная философия, согласно Ростовской, делит мир на непроницаемые друг для друга профанную и сакральную сферы; русская традиция говорит о «тотальном освящении реальности» культом, соединяющим трансцендентное и имманентное, т. е. воспринимает мир целостно. По мнению автора книги, «учение о Воскресении не отворачивает человека от “чаши мира”, но раскрывает перед верующим жизнь как чашу, которую нужно испить» [там же, с. 310]. Вводящая в заблуждение оппозиция «сакральное – профанное» уступает место в нашей традиции различению абсолютного и относительного, конечного и бесконечного, трансцендентного и имманентного, что является предпосылкой для онтологии и антропологии радикальных «разрывов». Поэтому человек в русской философии зачастую предстает антиномичным, заостренно парадоксальным и «кричаще противоречивым»; в то время как в западной интеллектуальной культуре мы находим «человека без нутра», «без надлома» [там же].

Если для западной философии сакральное амбивалентно, то понимание Бога (как единственной трансцендентной живой и конкретной истины [там же, с. 187]) в русской философии традиционно; это связано с тем, что в европейской философии происходит психологизирование страха, в то время как в истории отечественной мысли страх психологический и страх Божий (как «мистическая ступень на пути к Богу») не только разводятся, но и противопоставляются («Что делается по страху человеческому – не угодно Богу» [там же, с. 49]). Как пишет автор, страх Божий – это «ожог от встречи с “иным”» [там же, с. 53], **избавляющий человека от психологизмов, изгоняющий любые человеческие страхи и являющий трансцендентное**: «... вне страха человек предоставлен своей самости, поэтому страх связан с принципом “или-или” – или страх есть, и тогда становится возможным иное, или страха нет, и человек отдан во власть имманентности» [там же, с. 60].

Как сакральное, так и культ работают с аффектами человека; они являются «третьим звеном», вклинивающимся между природным и человеческим, тем самым становясь условием и причиной появления человеческого (но не человека). Однако, в отличие от сакрального, культ «претворяет» и «освещает» человеческую природу: он преобразует субъективные состояния и животные непосредственные реакции, делая их объективными, и рождает человека.

Если, согласно западной философии, сакральное призвано открыть человека навстречу нашим субъективным аффектам, высвободиться к ним, то, согласно П.А. Флоренскому, религия, напротив, спасает нас от нас же самих, от таящегося в нас хаоса. Она упорядочивает, а трансцендентной точкой опоры этого порядка является Бог [см., например, Флоренский, 2004]. Русская философия говорит о необходимости преодолеть субъективность в опыте соборности, силою церковной общины; культ «удерживает трансцендентное в трансцендентности» и не дает опыту божественного превратиться в частный и эротический опыт [Ростова, 2017, с. 145].

Западная философия устранила Бога, поскольку Он – помеха человеческой субъективности, нарушение автономии человеческой личности, поскольку Бог, олицетворяющий иерархию и господство, негуманен. Как подчеркивает автор, сегодня субъективность для Запада выступает высшей ценностью, упраздняющей любые другие

ценности [там же, с. 273]. Прямыми следствиями такого тотального имманентизма оказываются «нигилизм, хаос, террор, безумие, отсутствие морали, бесчеловечность, тоталитаризм, уничтожение человека и рождение нового “преображенного” человечества, то есть какого-то принципиально иного существа» [там же, с. 325].

Без Бога все оказывается дозволенным, но при этом ничего нельзя, поскольку «все сковано предметностью, объективировано» [там же, с. 260]. **Свободы как свободы от наличного мира нет, но есть равноправие, плюрализм мнений и толерантность.** В отличие от западного дискурса, христианство говорит о разделении, иерархии и неравенстве, поскольку Бог вносит фундаментальное различие в мир: «Люди равны, поскольку удалены от Первообраза. Люди не равны, поскольку стремятся уподобиться» [там же, с. 163]; **«все равны перед Богом, но не Богу, который отличен от человека. Все равны перед Богом, но не перед друг другом»** [там же]. Христос, напоминает Ростова, принес не мир, но меч (Мф. 10:34): «Истина и Бог – это то, что по своему существу сопряжено с воинственностью, то есть неприступностью своего порядка» [там же, с. 116]. **Автор убеждена в необходимости войны, поскольку «она есть создательница условий абсолютной истины, то есть порядка»** [там же, с. 115], и выступает против толерантности, которую понимает, обращаясь к этимологии слова, как «неспособность... противостоять антигенам», т. е. чужеродному.

Книга Ростовской полемичная и личностная, в ней есть и «нежные идеи» (о супружестве и детях), резкие оценки и смелые обобщения; в некоторых местах создается впечатление фрагментарности и конспективности изложения, встречаются неровности и шероховатости текста, а также частые «разрывы» и «скачки» при переходе от одной темы к другой. Свои утверждения автор подкрепляет (возможно, даже избыточно) анализом обширной философской и богословской литературы.

Противопоставление западной и русской философии, конечно, схематично. Философом *par excellence* западной традиции для автора является Жорж Батай, русской философии – о. Павел Флоренский; выходит, что западная философия – это имманентистская философия сакрального, русская – это философия культа. В русской философии, по мнению автора, даже имманентизм, представленный фигурами Н.Ф. Федорова, Л.Н. Толстого, А.П. Чехова, Д.С. Мережковского, имеет иной характер, нежели на Западе: «Русское сознание в своем имманентизме обращено к конкретному в своей явленности и близости человека к Богу. Его волнует не человек, а Бог. Тотальная правда не человека, а Бога. Его волю, а не свою оно пытается постичь, сохранив живую иерархию между собой и Им. Не о низведении неба на землю, но о возведении земли на небо ревнует оно. Не человеческий путь практической Марфы избирает оно, но богочеловеческий путь всеобщего преобразования» [там же, с. 116]. Справедливо ли это в отношении Федорова, Толстого, Чехова, Мережковского? Не был ли путь Федорова путем не только Марии, но и Марфы? Можно ли говорить о том, что Толстой в своем имманентизме приближался к «живому Богу», как пишет автор? Как и о том, что Чехова или Мережковского волнует только Бог?

Автор резко критически относится к западной философской традиции и некритично и апологетично – к русской. Однако русская философия не сводится к философии культа, так же как она не является исключительно религиозной и православной. Отчасти идеи Жоржа Батая о божественном, о философии и человеке [см. Батай, 1997] восходят к философии Льва Шестова, учеником которого он был в 1923–1925 гг. Для Шестова характерны и внеконфессиональная, «диффузная религиозность», и адогматизм, и «сведение Бога к субъективному опыту» [Ростова, 2017, с. 360], – все то, что автор относит к дискурсу сакрального. Так что в воззрениях Батая, его интеллектуальной и творческой эволюции просматривается и русский след.

По мнению Ростовской, между русской и европейской традицией существует «ментальный разрыв» [там же], обусловленный «нашей самобытностью», «той самой русской душой», которая «оберегает мысль от редукций, заставляя говорить о первичном хаосе воображения, об аффекте, встрече с трансцендентным, не подда-

ваясь имманентистским натуралистским настроениям, подобным тем, что охватили Европу» [там же, с. 254]. Автор говорит о «современном» «западном сознании», но, если исходить из пафоса книги, – у современного западного человека сознания нет, как нет и самого западного человека – только субъективность.

В книге Ростовской слышатся славянофильское противопоставление русской и европейской культур, вера в то, что Россия является носителем истинно христианских ценностей, и леонтьевское желание «подморозить» Россию, «чтоб она не “гнила”». Автор книги, продолжающей интуиции русской философии, стремится описать и осмыслить то, что происходит с нами сейчас. Вот только описание это местами напоминает скупой торопливый эскиз, местами же – черно-белую схему.

Список литературы

Батай, 1997 – *Батай Ж.* Внутренний опыт. СПб.: Аxiома; Мифрил, 1997. 336 с.

Ростова, 2017 – *Ростова Н.Н.* Изгнание Бога. Проблема сакрального в философии человека. М.: Проспект, 2017. 432 с.

Флоренский, 2004 – *Флоренский П.А.* Философия культа: опыт православной антропологии. М.: Мысль, 2004. 686 с.

The living God of Russian philosophers (on N.N. Rostova's "The Expulsion of God. The Problem of the Sacred in the Philosophy of Man". Moscow, 2017. 432 p.)

Ksenia V. Vorozhikhina

Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences. 12/1 Goncharnaya Str., Moscow, 109240, Russian Federation; e-mail: x.vorozhikhina@gmail.com

N.N. Rostova's book "The Expulsion of God. The Problem of the Sacred in the Philosophy of Man" is devoted to the theme of "the death of God" and the related topic of "death of a man". According to the author, in European thought the concept of God was replaced by the category of the sacred, which is characterized as immanent and ambivalent. As Rostova points out, man (that is, consciousness) disappears with God, since God is a form, a structure ordering the chaos of human subjectivity. With the loss of this form, subjectivity is dispelled, and consciousness ceases to exist. The place of the disappeared consciousness remains a stream of subjective emotions and affects. The discourse of the sacred, being "a reflection of the self-consciousness of the scientific age", presupposes an ontology and anthropology of continuity consistent with evolutionism, implying that the being and existence of man are limited to the immanent sphere. In contrast to the Western tradition, Russian philosophy, according to Rostova, is based on the traditional understanding of God as the only transcendental living and concrete truth. Russian philosophy is the philosophy of a cult that "covers the whole of reality", the philosophy of unitotality and sobornost', which derives human subjectivity from its isolation. Russian philosophy presupposes ontology and anthropology of "ruptures", implying the mysterious interaction of the transcendent and the immanent, the finite and the infinite, the absolute and the relative. If in the Western tradition God was "banished", like demons, for inhumanity and intolerance, then, according to the author, for the Russian philosophy God remains the basis of hierarchy, division, inequality, order and consciousness.

Keywords: "death of God", sacral, mystical, N.N. Rostova, Russian religious philosophy, G. Bataille, P.A. Florensky, the philosophy of the cult, the fear of God

References

- Bataille G. *Vnutrennii opyt* [Inner Experience]. St Petersburg: Axioma, Mifril Publ., 1997. 336 p. (In Russian)
- Florensky P.A. *Filosofiya kul'ta: opyt pravoslavnoi antropoditsei* [Philosophy of Cult. An Experience of Orthodox Anthropodice]. Moscow: Mysl' Publ., 2004. 686 p. (In Russian)
- Rostova N.N. *Izgnanie Boga. Problema sakral'nogo v filosofii cheloveka* [The Expulsion of God. The Problem of the Sacred in the Philosophy of Man]. Moscow: Prospekt Publ., 2017. 432 p. (In Russian)

Л.И. Титлин

Объединить необъединимое¹

Титлин Лев Игоревич – кандидат философских наук, научный сотрудник. Институт философии РАН. Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1; e-mail: titlus@gmail.com

Рецензируемая книга Д.К. Голда «Прокладывая великий путь: буддийская философия, объединяющая творчество Васубандху» посвящена выдающемуся мыслителю Древней Индии, буддийскому философу Васубандху (IV в.). В рецензии приводятся краткие сведения о философе, подробно анализируется монография, в шести главах которой Джонатан К. Голд рассматривает фигуру Васубандху и философию, объединяющую его творчество. Автор рецензии подробно останавливается на 3-й главе книги, посвященной проблеме субъекта у Васубандху, а также на приложении В, в котором приводится краткое опровержение существования «я» из «Абхидхармакоша-бхашьи». Автор особо подчеркивает данную Голдом характеристику Васубандху как иронизирующего философа, последовательно соблюдающего форму объяснения, которую он считает необходимой и в конечном счете самоуничтожаемой, а также то, что книга – это не интеллектуальная биография, а нечто вроде портрета индивидуального философского стиля, способного объединить разрозненное творчество древнего философа.

Ключевые слова: индийская философия, буддизм, йогачара, саутрантика, сарвастивада, Д.К. Голд, Васубандху, Абхидхармакоша-бхашья, атман, анатман

Монография Джонатана К. Голда посвящена буддийской философии Васубандху (санскр. Vasubandhu, IV в.) – одной из ключевых фигур в истории буддийской и индийской философии. Первоначально Васубандху придерживался сарвастивады-вайбхашики, но известен также ее критикой со стороны саутрантики (в частности, в «Абхидхармакоша-бхашье»); позднее, по преданию, был обращен своим сводным старшим братом Асангой, основателем школы йогачара, в махаяну и прославился как ведущий теоретик йогачары-виджнянавады. Биография Васубандху была составлена Парамартхой (499–569 гг.). Хотя Васубандху приписывается более 500 работ в русле классического буддизма и более 500 в традиции махаяны и принадлежит как минимум более 30 работ, относительно авторства которых у ученых нет сомнения, он знаменит прежде всего как автор монументальной «Энциклопедии буддийской канонической философии» – «Абхидхармакоши» (написана с точки зрения вайбхашики и является сжатым стихотворным изложением его публичных лекций по вайбхашике) с автокомментарием «Абхидхармакоша-бхашья» (далее – АКБ, написана с точки зрения саутрантики и критикует вайбхашиков), в которой он суммирует всю философию абхидхармы, т. е. классическую буддийскую философию дхарм, затрагивает широкий спектр вопросов

¹ Рецензия на книгу: Gold J.C. Paving the Great Way: Vasubandhu's Unifying Buddhist Philosophy. New York: Columbia University Press, 2015. 322 p.

от сущности феноменов и до буддийской космологии. Кроме многих других сочинений ему принадлежат классические изложения базовых доктрин йогачары – «Вимшатика» и «Тримшика». Как и Асанга, почитается в махаяне бодхисаттвой.

В шести главах книги Джонатан К. Голд рассматривает фигуру Васубандху и философию, объединяющую его творчество – творчество философа, которого он характеризует как «индийского монаха четвертого-пятого века, возможно, самого великого буддийского философа после Будды» [Gold, 2015, p. 1]. Голд, безусловно, прав, подчеркивая, что, «хотя каждый знает Васубандху, удивительно, что мы не знаем его достаточно хорошо» [ibid.]. **Парамартха закончил свое жизнеописание личности Васубандху («Жизнь Васубандху», VI в.), сказав, что «реальной природы [Васубандху] трудно достичь».** Мы можем сказать, что многое в нашем восприятии Васубандху неясно: что, помимо его имени и жизнеописания, соединяет вместе такое разнообразие, казалось бы, разрозненных и новаторских работ? Как пишет Голд, «мы можем перечислить приписываемые ему работы и рассказать историю его жизни, но в чем именно состоит его интеллектуальный вклад? В отличие от других индийских буддистов сопоставимого значения... удивительно сложно навесить на него какой-то определенный ярлык» [ibid.]. Васубандху может быть отнесен сразу к трем школам: вайбхашике, саутрантике и йогачаре, однако это не скажет ничего о его творчестве в целом. Голд отмечает, что, «как только мы заканчиваем объяснение трех схоластических традиций, в которых он участвовал, оказывается невозможным выразить как интеллектуальную идентичность самого Васубандху, так и приписываемых ему сочинений» [ibid.]. Поэтому чрезвычайно сложно объединить творчество Васубандху в рамках какой-то единой концепции, придать ему законченную форму, но, похоже, Голду это удается.

Монография Голда предлагает нам новую версию и новое введение в философию мыслителя, которого, как мы думали, мы знаем.

Это не интеллектуальная биография. Вместо этого Голд предлагает нам что-то вроде портрета индивидуального философского стиля, стремится собрать связный материал из текстов, относительно которых ученые все еще не согласны, что они принадлежат одному и тому же человеку. Книга Голда представляет собой набор характерных проблем, связный теоретический словарь и определенный методологический посыл для истолкования [ibid., p. 54, 93, 133–134]. Предлагаемый метод, тщательное исследование отдельных и краеугольных аргументов, составляющих единство, которое охватывает многие работы, приписываемые Васубандху, являются отличительными чертами книги. В любой главе мы видим то, что автор называет «рабочей тетрадью» [ibid., p. 4], идеально подходящей как для студентов, так и для ученых. Благодаря ясному стилю Голда, а также его способности охватить весьма большой интеллектуальный горизонт, книга может быть адресована как специалистам, так и интересующимся индийской и мировой философской мыслью.

Первая глава «Суммируя Васубандху: должен ли буддийский философ иметь философию» посвящена биографии Васубандху, а также обсуждению «досадного» вопроса о том, могли ли существовать два Васубандху (теория, предложенная Э. Фраувайнбером). В ней же более подробно описывается методология работы.

Вторая глава «Против времени: критика Васубандху его основных абхидармистских противников» и третья глава «Лишь причина и следствие: воображаемое “я” и буквальный разум» содержат свежие, точные прочтения нескольких отрывков из АКБ Васубандху. Эти обстоятельные прочтения составляют книгу о взглядах Васубандху и предлагают подход, знакомящий читателя с характерными аргументами Васубандху, связанными с причинностью, временем, восприятием, концептуальным конструированием, этической ответственностью и языком буддийских писаний. Вместе они формируют у читателя навыки для выявления определенных предпочтений и направления мысли Васубандху.

В следующих двух главах – «Знание, язык и интерпретация писания: как Васубандху открывался махаяне» (гл. 4) и «Йогачара у Васубандху: сохранение линии каузальности в трех природах» (гл. 5) – вводятся темы йогачары, знания и языка, как они предстают в работах Васубандху о «только лишь сознании» (*vijñāptimātra*): в главе 4 внимание сосредоточено на эпистемологии и интерпретации буддийского писания, а в главе 5 – на проблемах восприятия и природы сознания. В этих главах говорится об особой доктринальной системе Васубандху, о его уникальном вкладе в то, что позже будет названо йогачарой, и в немахаянскую абхидхарму.

В центральных главах книги (гл. 3 и 4) также выявляются множество способов, благодаря которым аргументы Васубандху и его цель должны в целом пониматься как служащие более крупным проектам интерпретации буддийского писания – факт, который слишком редко осознается и признается современными интерпретаторами буддийской философии.

Для нас наибольший интерес представляет 3-я глава монографии, посвященная проблеме субъекта у Васубандху. Философ широко известен своей блестящей и подробно аргументированной защитой учения Будды о не-«я» (анатмане), которая нашла выражение в тексте «Пудгалавинишчайи», традиционно считающемся 9-й, дополнительной книгой АКБ, написанной исключительно в прозе. Важной мыслью Голда в свете задач его работы является то, что «Васубандху использует учение о не-“я” как пробный камень для надлежащего буддистского подхода к причинности, природе существования и интерпретации писания» [*ibid.*, p. 59]. Эта глава, по заявлению Голда, нацелена не на изгибы и повороты аргументации Васубандху относительно не-«я», но лишь на ее мотивирующую структуру, используемую также в характерном обращении Васубандху к природе причины и следствия. Главным вопросом, который ставит Голд в этой главе, является вопрос о том, как возможно отсутствие «я», если буддистами принимается идея о перерождении? На это он отвечает словами из 3-й книги АКБ: «...не существует внутренне функционирующая личность такого рода, которая могла бы отбросить эти агрегаты (скандхи. – *Л.Т.*) и приобрести другие. Так Бхагават сказал: “Есть действие, и есть плод, но не воспринимается никакой деятель, который бы отбрасывал эти агрегаты и присваивал другие, потому что это противоречит установленному значению дхармы”. В этой ситуации установленное значение дхармы – это то, что взаимозависимо возникло, как “когда существует это, возникает то”» [*ibid.*, p. 60].

В двух заключительных главах (гл. 5 и 6) рассматривается значение предложенной Голдом характеристики взглядов Васубандху на буддийскую философию в более широком истолковании.

В главе 6 «Деятельность и этика тяжелой кумулятивной каузальности» точка зрения Васубандху служит опорой для разъяснения «досадных» проблем буддийской этики, в частности характера моральной деятельности и «головоломки», связанной с явным отсутствием интереса буддизма в дискуссиях о справедливости. В заключении «Буддийское каузальное обрамление современного мира» упор делается на более формальное утверждение той точки зрения, которую Голд называет «буддийским каузальным обрамлением», показывая, как она может быть развернута в аргументы в отношении идеализма и теоретического осмысления культуры.

Васубандху Голда – это иронизирующий философ, последовательно соблюдающий форму объяснения, которую он считает необходимой и в конечном счете самоуничтожимой. Это применимо прежде всего к трактовке феноменов и причинности, так как Васубандху хотя и использует причинность для описания реальности, все же считает, что причинно-следственные объяснения – это случайные описания того, как возникают наши идеи о конкретных явлениях [*ibid.*, p. 217]. И в этом он чрезвычайно близок к Юму. Слово «ирония» принадлежит самому Голду [*ibid.*, p. 214], но полезно использовать его так, чтобы охарактеризовать кого-то, желающего признать случайность и хрупкость философского словаря. Мы также должны отметить, что

Васубандху Голда – это мудрец-герменевт, чья ирония служила для толкования слов Будды [ibid., 5, 113] и для соответствия свойственной Будде приверженности философской терапии. Одна из многих сильных сторон этой книги – попытка Голда показать, что условный характер причинно-следственных отношений для Васубандху, в его прочтении, не связан с контекстуальными основаниями для придания смысла высказываниям Будды.

По мнению Голда, то, что осталось от различия между Васубандху-реалистом и Васубандху-идеалистом – от яростно дискутируемого различия, очень важного для понимания буддийского философа, – необходимость признать, что причинное толкование, которое Васубандху считает предпочтительным, обосновано как базовое объяснение явлений не лучшим образом; скорее, причинно-следственные объяснения – это случайные описания того, как возникают наши идеи о конкретных явлениях [ibid., p. 217], в том числе не только идеи внешних феноменов, но и все доступные способы описания субъективности [ibid., p. 93].

Как и Д. Юм в «Трактате о человеческой природе», Голд легко переходит от вопросов онтологии и эпистемологии к этике, прослеживая этические последствия зависимости понятия о причинности от привычки [ibid., p. 54–57, 141]. В 6-й главе, стремясь сделать точку зрения Васубандху на действие и привычку пригодной к конструктивному употреблению, Голд рассматривает тему справедливости, категорию свободной воли и находит в Васубандху источник для натуралистического понимания нашей социальной и жизненной среды.

Монография снабжена также семью приложениями, представляющими собой цитаты из различных произведений Васубандху, в основном АКБ, посвященных соответственно опровержению существования трех времен, обсуждению «взгляда» (*dr̥ṣṭi*), опровержению существования атомов (*paṅgamāṇu*), правильному способу изложения конвенциональной и абсолютной истины. Приложение F содержит 20 строф Васубандху о явлении и памяти, в приложении G приводится изложение трех природ. Для нас наибольший интерес представляет «краткое опровержение существования “я”» (приложение B). Оно продолжает и заканчивает цитату из 3-й кн. АКБ, начатую в гл. 3 и посвященную опровержению существования субъекта. В ней говорится, что в каком-то смысле существование «я» не отрицается, а именно в форме существования агрегатов-скандх, которые, собственно, будучи обусловленными деяниями и омрачениями, подвергаются процессу трансмиграции.

В книге представлена развернутая библиография по проблеме и указатель терминов, понятий, текстов и персоналий.

Книга Голда – это новая интерпретация творчества одного из лучших умов среди великих философов древности. Можно с уверенностью сказать, что изучающие буддизм долгое время будут использовать эту книгу при обращении к фигуре Васубандху.

Список литературы

Gold, 2015 – *Gold J. C. Paving the Great Way: Vasubandhu's Unifying Buddhist Philosophy*. N. Y.: Columbia University Press, 2015. 322 p.

Unify the Ununified

Lev I. Titlin

Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences. 12/1, Goncharnaya Str., Moscow, 109240, Russian Federation; e-mail: titlus@gmail.com

The reviewed book of J.C. Gold “Paving the Great Way: Vasubandhu’s Unifying Buddhist Philosophy” is dedicated to the outstanding thinker of Ancient India, Buddhist philosopher Vasubandhu (4th century). The article contains brief information about the figure of the philosopher. The monograph, in six chapters of which Jonathan K. Gold considers the figure of Vasubandhu and the philosophy that unites his works is considered and analyzed in detail. The author of the review dwells in detail on the third chapter of the book, dedicated to the problem of the self in the philosophy of Vasubandhu, as well as Appendix B, which contains a brief refutation of the existence of the self from “Abhidharmakosha-bhashyam”. The author emphasizes Vasubandhu’s description by J.C. Gold as an ironic philosopher who consistently observes the form of explanation he deems necessary and ultimately self-destructive, and that the book is not an intellectual biography, but something like a portrait of an individual philosophical style capable of uniting the disjointed works of an ancient philosopher.

Keywords: Indian philosophy, Buddhism, Yogachara, Sautrantika, Sarvastivada, J.C. Gold, Vasubandhu, Abhidharmakosha-bhashyam, atman, anatman

References

Gold J. C. *Paving the Great Way: Vasubandhu’s Unifying Buddhist Philosophy*. New York: Columbia University Press, 2015. 322 p.

Уточнение: редакция сообщает, что перевод Л.И. Титлина: Васубандху. «Пудгалавинишчая». С комментариями «Спхутартха» Яшомитры. Фрагменты 928–932, – опубликованный в Т. 22, № 2 (2017), с. 107–114, был выполнен в рамках гранта РФ № 16-18-10427 «Индийская философия в контексте истории мировой философии: проблема трансляции смыслов», о чем по ошибке не было указано в печатной версии журнала..

Информация для авторов

Журнал «История философии» – специализированное издание Института философии РАН, публикующее статьи историко-философского характера, переводы философской классики, рецензии на книги историко-философской значимости, недавно вышедшие из печати.

К публикации **не принимаются** разделы диссертаций, тексты учебно-образовательного и научно-популярного характера, а также тезисы различного рода докладов.

Передавая в редакцию рукопись своей работы, автор принимает на себя обязательство не публиковать ее ни полностью, ни частично в каком бы то ни было ином издании без согласования с редакцией журнала. Ссылка на «Историю философии» при использовании материалов статьи в последующих публикациях обязательна. Автор берет на себя ответственность за точность цитирования, правильность библиографических описаний, транскрибирование имен и названий.

Объем статьи – от 0,7 до 1,0 а.л., включая ссылки, примечания, список литературы, аннотацию. Рецензия – до 0,8 а.л. Для рецензии также требуется аннотация. Превышение объема может служить основанием для отказа в публикации.

Шрифт: «Times New Roman»; размер шрифта: название статьи, Ф.И.О. автора – 14 кеглем; подзаголовки, текст – 12; сноски – 10; междустрочный интервал – 1,5; абзацный отступ – 0,9; выравнивание – по ширине, поля: 2,5 см со всех сторон.

Абзацные отступы, нумерованные и маркированные списки и сноски делаются только автоматическими. Переносы не ставятся (ни вручную, ни автоматически).

Примечания оформляются как постраничные сноски со сквозной нумерацией. Библиографические сведения, отсылающие к Списку литературы, даются в основном тексте и в примечаниях в квадратных скобках, например: [Иванов, 2000, с. 10]. В Список литературы включаются только те источники, которые упомянуты или процитированы в тексте статьи и снабжены ссылками.

Помимо основного текста, рукопись должна включать в себя следующие обязательные элементы **на русском и английском языках**:

1) сведения об авторе(ах):

- фамилия, имя и отчество автора (полностью);
- ученая степень, ученое звание;
- место работы;
- полный адрес места работы (включая страну, индекс, город);
- адрес электронной почты автора.

2) название статьи;

3) аннотация (от 200 до 400 слов);

4) ключевые слова (до 10 слов и словосочетаний);

5) список литературы.

Рукописи на русском языке должны содержать **два варианта представления списка литературы**:

1) список, озаглавленный «**Список литературы**» и выполненный в соответствии с требованиями ГОСТа. В начале списка в алфавитном порядке указываются источники на русском языке, затем – источники на иностранных языках;

2) список, озаглавленный «**References**» и выполненный 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 (транслитерация);
- 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.

Для транслитерации русскоязычных источников нужно использовать сайт <http://trans.li>, в графе «варианты перевода» выбрать вариант «BSI». После блока русскоязычных источников указываются источники на иностранных языках, оформленные в соответствии с требованиями международных библиографических баз данных.

Если список литературы состоит исключительно из источников на иностранных языках, «Список литературы» и «References» объединяются: «Список литературы / References». Список оформляется в соответствии с требованиями ГОСТа и помещается сразу после основного текста рукописи.

Порядок расположения обязательных элементов: в начале рукописи располагается русскоязычный блок (инициалы и фамилия автора, название статьи, сведения об авторе, аннотация, ключевые слова, текст статьи, «Список литературы»); в конце рукописи располагается англоязычный блок (название статьи, имя и фамилия автора, сведения об авторе, аннотация, ключевые слова, «References»).

Рисунки и формулы должны быть продублированы в графическом режиме и записаны отдельным файлом. Тексты, содержащие специфические символы и неевропейские шрифты, должны быть продублированы в формате pdf.

Подробные рекомендации и примеры оформления текста, аннотаций, списков литературы и пр. содержатся в «Требованиях к рукописям статей» на сайте журнала по адресу: http://iphras.ru/hp_manuscript.htm.

Редакция принимает решение о публикации текста в соответствии с рекомендациями редколлегии, главного редактора и с оценкой экспертов. Решение о публикации принимается в течение двух месяцев с момента предоставления рукописи.

Редколлегия оставляет за собой право на редактирование материалов, согласовывая окончательный вариант с автором.

Журнал не имеет возможности выплачивать гонорары авторам. Плата за публикацию рукописей не взимается.

Адрес редакции: Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1, оф. 412. Тел.: +7 (495) 697-73-26; e-mail: hist_phil@iph.ras.ru; сайт: <http://iph.ras.ru/hp.htm>

Научно-теоретический журнал

История философии / History of Philosophy
2018. Том 23. Номер 1

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

Свидетельство о регистрации СМИ: *ПИ № ФС77-61225 от 03 апреля 2015 г.*

Главный редактор *И.И. Блауберг*

Зам. главного редактора *П.А. Гаджикурбанова*

Научный редактор *А.Э. Савин*

Редактор *А.А. Чикин*

Зав. редакцией *Н.А. Татаренко*

Художники: *О.О. Петина, Ю.А. Аношина*

Технический редактор *Ю.А. Аношина*

Корректор *И.А. Мальцева*

Подписано в печать с оригинал-макета 05.04.18.

Формат 70x108 1/16. Печать офсетная. Гарнитура Times New Roman.

Усл. печ. л. 9,00. Уч.-изд. л. 12,63. Тираж 1 000 экз. Заказ № 07.

Оригинал-макет изготовлен в Институте философии РАН

Компьютерная верстка: *Ю.А. Аношина*

Отпечатано в ЦОП Института философии РАН

109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1

Свободная цена

Информацию о журнале «История философии» см. на сайте: <http://iph.ras.ru/hp.htm>