

ISSN 0042-8744

ВОПРОСЫ ФИЛОСОФИИ

3

2002

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК

ВОПРОСЫ ФИЛОСОФИИ

№ 3

НАУЧНО-ТЕОРЕТИЧЕСКИЙ ЖУРНАЛ
ИЗДАЕТСЯ С ИЮЛЯ 1947 ГОДА
ВЫХОДИТ ЕЖЕМЕСЯЧНО

2002

МОСКВА

Институт философии РАН

"НАУКА"

СОДЕРЖАНИЕ

- В.С. Нерсисянц** – Философия права: либертарно-юридическая концепция 3
Т.И. Ойзерман – Марксистская концепция социализма и реальный социализм 16

Философия, религия, культура

- В.И. Мильдон** – Ни Афины, ни Иерусалим. Еще раз об экзистенциальной философии 32
М.Т. Степаняц – Реконструкция религиозной мысли в исламе 42
Н. Лобковиц – Иоахим Флорский и Миллениум 55
А.С. Майданов – Логика боготворчества 69

Философия и наука

- Д. Гинев** – Философская идентичность науки в постметафизической перспективе 89
Е.Г. Виноградов – Виллард Куайн: портрет аналитического философа XX века .. 105

Современная философия Казахстана

- А.Н. Нысанбаев** – Средневековый арабоязычный перипатетизм и исламская религиозная традиция 118

А.А. Хамидов – Философия Востока и философия Запада: к определению мировоззренческой валидности	129
А.К. Абишева – О понятии "ценность"	139

История философии

Л.А. Маркова – Философия из хаоса. Ж. Делёз и Ф. Гваттари о философии как творчестве концептов	147
П. Тиллих – Кто я такой? (Автобиографическое эссе). Предисловие к публикации и перевод Т.П. Лифинцевой	160

Из редакционной почты

Б. Хазанов – Черное солнце философии: Шопенгауэр	173
С. Филатов, Р. Лункин – Раздражение – не метод идейной полемики	179

Критика и библиография

Г.В. Лобастов – Ж.М. Абдильдин. Сочинения в пяти томах	183
Е.А. Фролова – Сейд Мухаммад Накыб аль-Аттас. Введение в метафизику ислама	186
Коротко о книгах	189
Наши авторы	191

РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ:

В.А. Лекторский (главный редактор), **Г.С. Арефьева**, **А.И. Володин**, **П.П. Гайденоко**, **А.А. Гусейнов**, **В.П. Зинченко**, **А.Ф. Зотов**, **В.К. Кантор**, **С.П. Курдюмов**, **В.Ж. Келле**, **Л.Н. Митрохин**, **Н.В. Мотрошилова**, **А.П. Огурцов**, **Т.И. Ойзерман**, **Б.И. Пружинин** (заместитель главного редактора), **А.М. Руткевич**, **П.В. Симонов**, **В.С. Степин**, **В.С. Швырев**

МЕЖДУНАРОДНЫЙ РЕДАКЦИОННЫЙ СОВЕТ:

Э. Агацци (Швейцария), **Ш. Авинери** (Израиль), **Т. Имамичи** (Япония), **У. Ньютон-Смит** (Великобритания), **П. Рикер** (Франция), **Ю. Хабермас** (ФРГ), **Р. Харре** (Великобритания)

Философия права: либертарно-юридическая концепция

В.С. НЕРСЕЯНЦ

Для любого учения о праве и государстве определяющее значение имеет лежащий в его основе тип понимания (и понятия) права. Это обусловлено научно-познавательным статусом и значением понятия права (и соответствующего понятия государства) в рамках любой последовательной, систематически обоснованной, развитой и организованной правовой теории. Понятие права – это познанное единство правовой сущности и явления. В понятии права в научно-абстрактном (сжатом и концентрированном) виде содержится определенная теория, теоретико-правовой смысл и содержание определенной концепции (и типа) философии права или юриспруденции.

При всем многообразии прошлых и современных учений философов и юристов о праве и государстве можно выделить три основных типа (типологически однородные группы, подхода, направления) понимания (и понятия) права и государства – три типа правопонимания и соответствующего понимания (понятия) государства: легистский (позитивистский), естественно-правовой (юснатуралистический) и либертарно-юридический.

1. Либертарно-юридический тип правопонимания

Данная тематика (общая теория правопонимания, соответствующая типология различных трактовок права, понятийный аппарат и конструкции трактовки освещаемой темы и т.д) рассматривается здесь с позиций разработанного мной либертарно-юридического учения о праве и государстве¹. Забегая вперед, отмечу, что эта концепция названа "либертарной" (от лат. *libertas* – свобода) потому, что право, согласно данной трактовке, включает в себя (онтологически, гносеологически и аксиологически) свободу (свободу индивидов); слово же "юридический" (от лат. *ius* – право) в названии концепции означает "правовой" (а не "юриспруденческий", т.е. не относящийся лишь к специальной сфере юридической науки) и использовано для обозначения отличия данного типа правопонимания, с одной стороны, от юснатурализма (от лат. *ius naturale* – естественное право), с другой – от легизма (от лат. *lex* – закон) как обобщенного наименования всех позитивистских учений о праве.

¹ См., в частности, мои публикации: Различение и соотношение права и закона как междисциплинарная проблема // Вопросы философии права. М., 1973; Право и закон. М., 1983; Право – математика свободы. М., 1996; Философия права. М., 1997; Юриспруденция. М., 1998; Общая теория права и государства. М., 1999; Теория права и государства. М., 2001.

Для анализа и характеристики отношений и связей сущности и явления в сфере права (и соответствующего правового понимания государства) в либертарно-юридической теории правопонимания сформулирована и разработана специальная концепция (юридико-логическая конструкция, схема, модель) различения и соотношения (совпадения или несовпадения) права и закона. При этом под правом в его различении с законом имеется в виду сущность права – то, что объективно присуще праву, выражает его отличительную особенность как социальной нормы и регулятора особого рода и отличает право от неправа (от произвола, с одной стороны, от моральных, религиозных и иных социальных норм, с другой стороны), т.е. то, что не зависит от субъективной воли и произвола законодателя (правоустановительной власти). Под законом в его различении с правом имеется в виду официально-властное нормативное явление, т.е. явление, имеющее законную силу принудительно-обязательного правила (нормы). Термин "закон" здесь используется в собирательном смысле и охватывает все источники официально установленного (позитивного) права, поскольку все они представляют собой официально-властные явления (эмпирические тексты) нормативного характера, наделенные законной (принудительно-обязательной) силой.

С учетом отмеченного различения права (как сущности) и закона (всех источников позитивного права) как явления основные (крайние) варианты их соотношения выглядят так: если явление (закон, положения тех или иных источников позитивного права) соответствует сущности, речь идет о правовом законе (о правовой норме, о позитивном праве, соответствующем сущности права); если явление (закон, положения того или иного источника позитивного права) не соответствует сущности, противоречит ей и т.д., речь идет о неправовом законе (о противоправном, правонарушающем, антиправовом законе, о противоправной норме, противоправном позитивном праве).

В рамках этой концепции различения и соотношения права и закона (как соответственно сущности и явления) под сущностью права мы имеем в виду принцип формального равенства, который, согласно нашей трактовке, представляет собой единство трех подразумевающих друг друга сущностных свойств (характеристик) права – всеобщей равной меры регуляции, свободы и справедливости. Это триединство сущностных свойств права (три компонента принципа формального равенства) можно охарактеризовать как три модуса единой субстанции, как три взаимосвязанных значения одного смысла: одно без другого (одно свойство без других свойств) невозможно. Присущая праву всеобщая равная мера – это именно равная мера свободы и справедливости, а свобода и справедливость невозможны вне и без равенства (общей равной меры).

Взаимосвязь и смысловое единство этих трех компонентов принципа формального равенства (сущностных свойств права) состоят в следующем. Правовой тип (форма) взаимоотношений людей – это отношения, регулируемые по единому абстрактно-всеобщему масштабу и равной мере (норме) дозволений, запретов, воздаяний и т.д. Этот тип (форма) взаимоотношений людей включает в себя: 1) формальное равенство участников (субъектов) данного типа (формы) взаимоотношений (фактически различные люди уравниваются единой мерой и общей формой); 2) их формальную свободу (их формальную независимость друг от друга и вместе с тем подчинение единой равной мере, действие по единой общей форме); 3) формальную справедливость в их взаимоотношениях (абстрактно-всеобщая, одинаково равная для всех них мера и форма дозволений, запретов и т.д., исключая чьи-либо привилегии). Равенство (всеобщая равная мера) предполагает и включает в себя свободу и справедливость, свобода – равную меру и справедливость, справедливость – равную меру и свободу.

Сказанное означает, что равенство, свобода и справедливость, как свойства правовой сущности (моменты принципа формального равенства), носят формальный (формально-содержательный, а не фактически-содержательный) характер, являются формально-правовыми качествами (и категориями), входят в понятие права, возможны и выразимы лишь в правовой форме.

Компоненты принципа формального равенства (равная мера, свобода и справедливость) относятся к сфере права, а не к сфере морали, нравственности, религии и т.д., поскольку все эти и другие неправовые сферы (и присущие им формы и нормы регуляции) носят ограниченный, частичный характер, имеют какое-то фактическое (неформализованное) содержание (в силу множественности различных моральных, нравственных, религиозных форм, норм и представлений о должном, отсутствия единой и всеобщей морали, нравственности, религии и т.д.), и лишены той присущей лишь праву абстрактно-всеобщей формы (и всеобщей формализации), в которой только и можно выразить абстрактно-всеобщий, абсолютно (универсально) формализованный смысл равенства, свободы и справедливости в соответствующем социуме. Это позволяет характеризовать право как всеобщую, необходимую и единственную форму бытия и выражения равенства, свободы и справедливости в социальной жизни людей.

Правовое равенство представляет собой определенную абстракцию, т.е. является результатом сознательного (мыслительного) абстрагирования от фактических различий, которые присущи уравниваемым субъектам правовой формы общения. Такое уравнивание предполагает наличие фактических различий и вместе с тем их незначимость с точки зрения соответствующего критерия (основания) уравнивания, а именно: свободы индивида в общественных отношениях, которая признается, выражается и утверждается в форме его правосубъектности и правоспособности.

Право говорит и действует языком и мерами равенства и благодаря этому выражает свободу людей. В этом смысле можно сказать, что право – математика свободы².

В социальной сфере равенство – это всегда правовое равенство, формально-правовая мера равенства.

Именно благодаря своей формальности (абстрагированности от "фактического") равенство может стать и реально становится всеобщей формой и равной мерой регуляции "фактического", своеобразным формальным и формализованным "языком", "счетом", "весами", измерителем всей "внеформальной" (т.е. "фактической") действительности. Так обстоит дело и с формально-правовой мерой.

История права – это история прогрессирующей эволюции масштаба и меры формального (правового) равенства при сохранении самого этого принципа любой системы права, права вообще. Разным этапам исторического развития свободы и права в человеческих отношениях присущи свой масштаб и своя мера свободы, свой круг субъектов и отношений свободы и права, словом – свое содержание принципа формального (правового) равенства. Так что, принцип формального равенства представляет собой постоянно присущий праву принцип с исторически изменяющейся сферой и мерой регуляции.

Какой-либо другой формы бытия и выражения свободы в общественной жизни людей, кроме правовой, человечество до сих пор не изобрело. Да это и невозможно ни логически, ни практически. Люди свободны в меру их равенства и равны в меру их свободы. Неправовая свобода, свобода без всеобщего масштаба и единой меры, словом, так называемая "свобода" без равенства – это идеология элитарных привилегий, а так называемое "равенство" без свободы – идеология рабов и угнетенных масс (с требованиями иллюзорного "фактического равенства", подменной равенства уравниловкой и т.д.). Или свобода (в правовой форме), или произвол (в тех или иных проявлениях). Третьего здесь не дано: неправо (и несвобода) – всегда произвол.

Между тем повсеместно довольно широко распространены представления о противоположности права и свободы, права и справедливости, права и равенства. Они обусловлены во многом тем, что под правом имеют в виду любые веления власти, государственное законодательство, которое зачастую носит антиправовой, произвольный, насильственный характер.

² См. подробнее: *Нерсесянц В.С.* Право – математика свободы. М., 1996.

Нередко свобода противопоставляется равенству. Так, уже ряд софистов младшего поколения (Пол, Калликл, Критий) отвергали правовое равенство с позиций аристократических и тиранических представлений о свободе как праве "лучших" на привилегии и произвол, как праве сильных господствовать над слабыми и т.д. Аналогичный подход в XIX в. развивал Ф. Ницше. Религиозно-аристократическую концепцию "свободы личности" (в духе оправдания неравенства и критики равенства) обосновывал в XX в. Н.А. Бердяев³.

В отличие от аристократической критики правового равенства "сверху" (в пользу элитарных версий "свободы") марксистское отрицание правового равенства и права в целом идет "снизу" (в целях всеобщего прыжка в коммунистическое "царство свободы" без права и государства, утверждения "фактического равенства" и т.д.).

В наши дни широко распространено представление, будто "суть перемен, которые идут в России и в посткоммунистических странах" (т.е. их "модернизация"), состоит "в переходе от логики равенства к логике свободы"⁴. Тут социализм с его уравниловкой (т.е. антиподом права и равенства) предстает как царство равенства, от которого, мол, надо перейти в царство свободы без равенства. В этих и сходных противопоставлениях свободы и равенства данным явлениям и понятиям по существу придается произвольное значение.

Понимание права как формального равенства включает в себя, наряду со всеобщей равной мерой и свободой, также и справедливость.

В контексте различения права и закона это означает, что справедливость входит в понятие права, что право по определению справедливо, а справедливость – внутреннее свойство и качество права, категория и характеристика правовая, а не внеправовая (не моральная, нравственная, религиозная и т.д.).

Поэтому всегда уместный вопрос о справедливости или несправедливости закона – это по существу вопрос о правовом или неправовом характере закона, его соответствии или несоответствии праву. Но такая же постановка вопроса неуместна и не по адресу применительно к праву, поскольку оно (уже по понятию) всегда справедливо и является носителем справедливости в социальном мире.

Более того, только право и справедливо. Ведь справедливость потому, собственно, и справедлива, что воплощает собой и выражает общезначимую правильность, а это в своем рационализированном виде означает всеобщую правомерность, т.е. существо и начало права, смысл правового принципа всеобщего равенства и свободы.

Отрицание правовой природы справедливости по существу означает утверждение вместо нее какой-либо версии неправовой (антиправовой или внеправовой) справедливости. По логике такого подхода получается, что право как таковое (право вообще, а не только антиправовой закон) несправедливо, а справедливость исходно представлена в том или ином неправовом (социальном, политическом, религиозном, моральном и т.п.) начале, правиле, требовании⁵.

³ См.: Бердяев Н.А. Философия неравенства. М., 1990. С. 68, 75, 128, 131.

⁴ Козловский В.В., Уткин А.И., Федотова В.Г. Модернизация: от равенства к свободе. СПб., 1995. С. 3.

⁵ Свежий пример – позиция проф. О.В. Мартышина, который, исходя из распространенных представлений о справедливости как неюридической, моральной категории и апеллируя к стоящей "над правом" некой "высшей справедливости морального порядка", рассматривает подобную моральную справедливость (вполне в духе юснатурализма с присущим ему смещением морали и права, фактического и формального, партикулярного и всеобщего) как "критерий оценки всех политических и государственно-правовых явлений..." — Мартышин О.В. Справедливость и право // Право и политика. 2000. № 12. С. 6, 15. В такой трактовке соотношение справедливости и права – это соотношение морали и права, причем из-за неформализованности и неопределенности соответствующих понятий остается неясным, что же, собственно говоря, имеется в виду под моральной справедливостью и под правом, в чем их специфика и отличительные особенности, логика, смысл и результаты их взаимодействия и т.д. Здесь возможны любые субъективные и произвольные представления о справедливости, морали, праве и государстве, между тем как на пути к искомому правовому закону и правовой государственности подобный субъективизм и произвол должен быть преодолен (теоретически и практически).

В пространстве всеобщности и общезначимости принципа правового равенства и права как регулятора и необходимой формы общественных отношений свободных субъектов именно правовая справедливость выступает как критерий правомерности или неправомерности всех прочих претензий на роль и место справедливости в этом пространстве. Воздавая каждому свое, правовая справедливость делает это единственно возможным, всеобщим и равным для всех правовым способом, отвергающим привилегии и утверждающим свободу.

Из сказанного следует внутреннего смысловая равноценность таких внешне различных определений сущности права, как: право – это формальное равенство; право – это всеобщая равная мера; право – это всеобщая свобода; право – это всеобщая справедливость и т.д. Эти определения сущности относятся к определениям права и его различению с законом, т.е. не зависят от воли законодателя.

К этим исходным определениям сущности права в процессе так называемой "позитивации" (властной "положенности", установленности) права, его выражения в виде закона, добавляется новое определение – государственно-властная общеобязательность того, что официально признается и устанавливается как закон (позитивное право) в определенное время и в определенном социальном пространстве. При этом мы имеем дело с установлением закона (позитивного права) как правового по своей сущности явления, т.е. правового закона.

В смысловом контексте различения и совпадения права и закона ясно, что общеобязательность закона обусловлена его правовой природой и является следствием общезначимости объективных свойств права, показателем социальной потребности и необходимости властного признания, соблюдения, конкретизации и защиты принципа и требований права в соответствующих общеобязательных официальных актах и установлениях. И именно потому, что, по логике вещей, не право – следствие официально-властной общеобязательности, а наоборот, эта обязательность – следствие права (государственно-властная форма выражения общезначимого социального смысла права), такая общеобязательность выступает как еще одно необходимое определение права (а именно права в виде закона) – в дополнение к исходным определениям сущностных свойств права. Смысл этого определения состоит не только в том, что правовой закон обязателен, но и в том, что общеобязателен только правовой закон.

В рамках либертарно-юридического подхода взаимосвязь сущности и явления в праве носит необходимый и закономерный характер: объективная правовая сущность (формальное равенство) – это сущность определенного реального правового явления (устанавливаемого государством общеобязательного закона, выражающего свойства и требования принципа формального равенства), а правовое явление (общеобязательный закон, выражающий свойства и требования принципа формального равенства) – это явление (проявление) именно и только данной определенной сущности (формального равенства). Правовая сущность (формальное равенство) проявляет себя (в результате надлежащей правоустановительной деятельности законодателя, государства) в общеобязательном законе (правовом явлении действительности), а правовое явление (общеобязательный закон) проявляет, выражает во внешней реальной действительности правовую сущность (формальное равенство).

Только на основе и с учетом такой необходимой связи между правовой сущностью и правовым явлением возможно достижение их искомого единства в виде правового закона, т.е. устанавливаемого государством и официально действующего общеобязательного позитивного права, выражающего в нормативно-конкретизированной форме свойства и требования принципа формального равенства. С позиций легизма и юснатурализма такое единство правовой сущности и правового явления в виде правового закона недостижимо.

Право, подразумеваемое либертарным правопониманием, – это лишь необходимый правовой минимум, то, без чего нет и не может быть права вообще.

Правовой закон как искомое соответствие закона (явления) требованиям принципа формального равенства (сущности права) – это адекватное и полное выражение права в его официальной признанности, общеобязательности, определенности и нормативной конкретности, необходимых для действующего позитивного права. С учетом сказанного общее определение понятия права (права в его совпадении с законом, или, что то же самое, – закона, соответствующего сущности права) можно сформулировать так: Право – это соответствующая принципу формального равенства система норм, установленных или санкционированных государством и обеспеченных возможностью применения мер государственного принуждения.

Необходимая связь общезначимой правовой сущности (формального равенства) и общеобязательного правового явления (закона) демонстрирует понятийно-правовое единство права и государства, выявляет правовую природу и выражает правовую необходимость государства как всеобщей формы власти для установления и действия права в качестве общеобязательного закона.

В процессе выражения правовой сущности в виде правового явления официально-властная легализация (от *lex* – закон) права сочетается с юридикацией (от *ius* – право) и юридической легитимацией самой этой правоустанавливающей (законодательной) власти в качестве всеобщей (публичной) государственной власти. И юридикологические, и исторические именно в процессе официально-властного правоустановления (выражения общезначимой правовой сущности в виде общеобязательного закона) соответствующая правоустанавливающая (а следовательно, и правоохраняющая, правоприменяющая) власть проявляет себя, конституируется и функционирует как государство, т.е. как общая (публичная) правовая власть, действующая на основе и в пределах общеобязательных правовых законов.

Как правовая форма общей (публичной) власти любое государство – это правовое государство (в меру развитости права в соответствующую социально-историческую эпоху), и оно принципиально отличается от всех видов деспотизма (тирании, диктатуры, тоталитаризма и т.д.), который представляет собой доправовую, неправовую и антиправовую (отрицающую равенство, свободу и справедливость) форму выражения, организации и деятельности общей (официальной) власти.

Подобное противопоставление государства (как правовой формы власти свободных людей) деспотизму (как насильственной власти и господству одних над другими, как отношений господства-подчинения) имеет давние традиции в истории философско-правовой мысли (Аристотель, Цицерон, Августин, Фома Аквинский, Локк, Кант, Гегель и др.) и подкреплено не только историческим опытом далекого прошлого, но и практическими реалиями тоталитаризма в XX в. как новейшей деспотической формы насильственного властвования и радикального отрицания начал права и государственности.

Современное правовое государство (с конституционным закреплением неотчуждаемых прав и свобод человека, разделением властей и т.д.) – это на сегодня исторически наиболее развитая правовая форма существования государства, которое и на предшествующих исторических этапах своего бытия представляло собой правовое государство в его менее развитых формах. На всех этапах своего исторического развития любое государство (в отличие от деспотического типа власти) как правовая форма общей (публичной) власти – это определенная организационно-властная форма выражения, конкретизации и реализации принципа формального равенства, его смысла и требований. Именно поэтому право и государство являются необходимыми всеобщими формами соответственно нормативного и институционно-властного выражения равенства, свободы и справедливости в социальной жизни людей. Эта свобода индивидов выражается прежде всего в том, что они выступают как формально равные лица – как субъекты права и субъекты государства.

С учетом сказанного можно дать следующее определение общего понятия государства: государство – это правовая (т.е. основанная на принципе формального равенства) организация публичной власти свободных индивидов.

Исторически свобода (свободные индивиды) появляется в процессе разложения первобытного общества и его дифференциации на свободных и несвободных (рабов). Право и государство, пришедшие на смену нормам и институтам власти первобытного общества, как раз и представляют собой необходимую (и пока что до сих пор единственно возможную) форму нормативного и институционального признания, выражения и защиты этой свободы в виде правосубъектности индивидов в частных и публично-властных делах и отношениях.

Социально-исторические этапы развития права и государства – это прогрессирующие ступени осуществления начал равенства, свободы и справедливости в человеческих отношениях.

2. Легизм и юснатурализм

Легисты (от *lex* – закон) как сторонники позитивистского учения о праве ("юридического позитивизма") отрицают, как они говорят, разного рода ложные, "метафизические" положения о сущности, объективной природе, идеях, ценностях права и т.д. Право для легистов – это лишь позитивное (реально-эмпирически данное) явление, а именно любое (в том числе и произвольное) официально-властное, принудительно-обязательное установление нормативного характера. Фактически же сущностью права у легистов оказывается властная принудительность (приказ власти), поскольку именно по этому признаку они отличают право от неправа.

Кредо легистского (позитивистского) подхода в Новое время сформулировал идеолог абсолютистского государства Т. Гоббс: "Правовая сила закона состоит только в том, что он является приказанием суверена"⁶. Иначе говоря, все, что приказывает власть, есть право. Такого подхода придерживаются все легисты (позитивисты) прошлого и современности. "Всякое право, – подчеркивал Д. Остин, – есть команда, приказ", "агрегат правил, установленных политическим руководителем или сувереном"⁷. Аналогична позиция Г.Ф. Шершеневича: "Всякая норма права – приказ"⁸.

Легизм (во всех его вариантах – от старого легизма и этатистского толкования права до современных аналитических и нормативистских концепций юридического неопозитивизма) отрывает закон как явление от его правовой сущности, отрицает объективные правовые свойства, качества, характеристики закона, трактует его как продукт воли (и произвола) законоустанавливающей власти. Поэтому специфика права, под которым позитивисты имеют в виду закон (позитивное право), неизбежно сводится при таком правопонимании к принудительному характеру права. Причем эта принудительность права трактуется не как следствие каких-либо объективных свойств и требований права, а как исходный правообразующий и правоопределяющий фактор, как силовой (и насильственный) первоисточник права. Сила (сила власти) здесь рождает насильственное, приказное право.

Принудительно-приказных представлений о праве придерживаются и неопозитивисты. Показательна в этом отношении позиция Г. Кельзена: "Право отличается от других социальных порядков тем, что это принудительный порядок. Его отличительный признак – использование принуждения"⁹.

Русский неопозитивист В.Д. Катков утверждал, что "право есть закон в широком смысле" и стремился полностью преодолеть само понятие "право" как "плод схоластики и рабства мышления" и заменить "право" властным "законом"¹⁰. "Нет, – писал он, – особого явления "право", в том смысле, в каком существуют такие особые явления, как "закон", "государство", "правило" или "норма"¹¹.

⁶ Гоббс Т. Левиафан. М., 1936. С. 214.

⁷ Austin J. Lectures on Jurisprudence or the Philosophy of Positive Law. L., 1873. P. 89, 98.

⁸ Шершеневич Г.Ф. Общая теория права. Вып. 1. М., 1910. С. 281.

⁹ Чистое учение о праве Ганса Кельзена. Вып. 1. М., 1987. С. 51–52.

¹⁰ Катков В.Д. Реформированная общим языковедением логика и юриспруденция. Одесса, 1913. С. 407.

¹¹ Там же. С. 391.

При этом у легистов нет критерия отличия права от произвола. Более того, наиболее последовательные из них вообще не признают таких отличий. Так, Кельзен замечает, что "всякое произвольное содержание может быть правом". Не существует человеческого поведения, которое, как таковое, – в силу своего содержания – заведомо не могло бы составлять содержание правовой нормы"¹².

Вместе с тем следует отметить, что во многом усилиями именно легистов (позитивистов) разработаны основные аспекты доктрины и догмы действующего права, вопросы законотворчества, толкования и применения права.

Юснатуралисты (приверженцы естественного права), в свою очередь, антагонистически противопоставляя естественное право и позитивное право, рассматривают закон (позитивное право) как нечто неподлинное (неподлинное и в качестве сущности, и в качестве явления), а естественное право (в той или иной версии) трактуют как единственное подлинное право (как нерасторжимое единство сущности и явления подлинного права). Естественное право для юснатуралистов – это не сущность позитивного права, а сущность естественного права как непосредственно (по природе) действующего правового явления. Отсюда и характерное для юснатурализма положение о правовом дуализме – представление о двух различных, но одновременно действующих типах (разновидностях) права: естественного права и позитивного права. Последовательные юснатуралисты, по сути дела, отрицают позитивное право в пользу естественного права, а суверенное национальное государство (т.е. власть, устанавливающую позитивное право) подменяют надгосударственными инстанциями (в пределе, как полагали стоики, – космополисом).

С позиций юснатурализма невозможно адекватное, юридико-логически последовательное учение о праве и государстве, невозможна внутренне согласованная концепция правового закона и правового государства. Характерный для современного правового государства компромисс между естественным и позитивным правом сводится к требованиям соответствия норм позитивного права естественному праву (естественным правам человека). Но сами по себе подобные требования не создают, конечно, какой-то теоретически определенной, четкой и непротиворечивой концепции правового закона.

В целом юснатурализму присущи как гуманитарные достоинства (концепция естественных и неотчуждаемых прав человека, отрицание произвольного государственного правотворчества и т.д.), так и недостатки (отсутствие формализованного принципа отличия права от неправа, недооценка роли позитивного права, смешение права с моралью, религией и т.д., отсутствие концепции правового закона, дуализм одновременно действующих систем естественного и позитивного права с безусловным подчинением государства и его позитивного права естественному праву и т.д.).

3. Предмет философии права: либертарно-юридическая концепция

Предшествующее изложение (с позиций различения и соотношения права и закона) разных типов правопонимания и соответствующего понимания (и понятия) государства по существу уже содержит в себе либертарно-юридическую концепцию философии права и государства, предмет которой – право (как сущность) и закон (как публично-властное, официально-обязательное явление) в их различении и соотношении (совпадении или несовпадении).

Из изложенного ясно также, что любая концепция правопонимания (и соответственно – любая концепция философии права) – это одновременно (понятийно свернуто или текстуально развернуто) и соответствующая концепция понимания и понятия государства (и соответствующая концепция философии государства). Поэтому везде, где для краткости речь идет о философии права, подразумевается и соответствующая концепция философии государства.

¹² Чистое учение о праве Ганса Кельзена. Вып. 2. М., 1988. С. 74.

Предметная область философии права (философии права и государства), согласно либертарно-юридической концепции, – это понятие права и соответствующее правовое понятие государства. В этом определении подразумевается, что в понятии права (и в соответствующем правовом понятии государства) – в рамках концепции различения и соотношения сущности права и государства (принципа формального равенства) и соответствующих нормативно-регулятивных (общеобязательный закон) и институционально-властных (публичная власть) явлений – достигнуто и выражено исковое единство правовой сущности и соответствующих явлений. В этом смысле можно сказать, что предмет философии права и государства – это правовой закон и правовое государство.

Либертарно-юридическое понимание сущности права как формального равенства (в смысле триединства всеобщей равной меры, свободы и справедливости) дает основание для конкретизации приведенных выше определений предмета философии права в следующем виде: предмет философии права – это формальное равенство и формы его проявления. Поскольку всякое равенство в социальной сфере – это именно (и только!) формальное равенство, приведенное определение можно сформулировать в более краткой форме: предмет философии права – это принцип равенства и его проявления.

Формы внешнего проявления и практического осуществления в эмпирической действительности формального равенства – это все реальные правовые явления нормативно-регулятивного, институционально-властного и поведенческого характера, представляющие собой лишь различные формы внешнего выражения и конкретизации единой правовой сущности, одного и того же отличительного правового начала, общеправового принципа формального равенства.

К правовым явлениям, таким образом, относятся все те реальные явления (официально установленный закон, фактически наличная общая, публичная, официальная власть, поведенческие акты различных субъектов социальной жизни, их взаимоотношения и т.д.), которые соответствуют принципу формального равенства, представляют собой формы внешнего выражения и осуществления требований данного принципа. Все эти явления входят в предмет философии права не в виде эмпирических объектов, а лишь как правовые явления, как конкретизированные формы выражения формального равенства, т.е. только в их правовых измерениях и свойствах, в правовых (по своей сущности и характеру) формах закона, власти, поведения, отношений, объединений и т.д.

Раскрытие и изложение предмета философии права подразумевают и включают в себя также и критический анализ соответствующих антиподов права и государства, различных прошлых и современных теоретических и практических форм отрицания, игнорирования или искажения смысла, специфики и ценности права и государства как сущности и как явления, их подмены насилием и произволом, деспотическими (антиправовыми) формами организации власти и ее произвольно-приказными правилами.

Приведенные краткие определения (дефиниции) предмета развиваемой нами концепции философии права содержат лишь наиболее важные и существенные характеристики этого предмета, полное освещение которого дано во всей концепции, представляющей собой форму систематического рассмотрения и раскрытия данного предмета¹³.

Сформулированное нами с либертарно-юридических позиций понимание предмета философии права имеет и общее значение в плане выявления, уяснения и определения того общего для различных учений о праве познавательного-смыслового момента, который выражает и определяет их философско-правовой характер и профиль. Таким общим моментом, имеющим предметообразующее значение для всей философии права (для всех ее концепций, направлений, версий и вариантов), является понимание права в целом как сущности и как явления, т.е. теоретическое различение и соот-

¹³ См.: *Нерсесянц В.С.* Философия права. М., 1997; *Он же.* Философия права. М., 2000.

ношение особой правовой сущности объективного характера (т.е. сущности права, независимой от воли законодателя) и официально-обязательного явления (закона), зависящего от субъективного фактора (от воли и мнения законодателя, усмотрений или произвола официальной власти и т.д.).

Философия права отличается от прочих трактовок права именно по определенному предметному критерию, а не, как это нередко бывает, по названию той или иной работы, намерениям ее автора, дисциплинарной принадлежности последнего и т.д. Очевидно, что далеко не все, что говорит представитель философии о праве или представитель юриспруденции о философском значении права – это философия права. Для философско-правовой концепции, как минимум, необходимо, чтобы, во-первых, кроме закона (позитивного права) признавалось определенное исходное объективное правовое начало (сущность, принцип, идея права), а, во-вторых, чтобы это признание было сформулировано как определенное понятие права и выражено как внутренне согласованная и непротиворечивая теоретическая концепция, охватывающая и объясняющая весь мир права (право – в мире и мир – в праве) и антиправа.

С позиций либертарно-юридического понятия права и соответствующего понимания предмета философии права вся предшествующая (до либертарно-юридической концепции) философия права – это по существу философия естественного права (или естественно-правовая философия права), предмет которой – естественное и позитивное право в их различении и соотношении. Примечательно, что и Г.В. Лейбниц, видимо, первым употребивший термин "философия права", как профессиональный юрист (по образованию и служебной деятельности), теоретик права и философ придерживался естественно-правовых представлений. При всем богатстве, многообразии и различии философско-правовых концепций в них "непозитивный" момент в праве (смысл, сущность, идея, понятие права, т.е. то, что исходно не есть закон, позитивное право) так или иначе сводится к естественному праву (с соответствующими для юснатурализма последствиями – смешением права с моралью, нравственностью или религией, формальным с фактическим, дуализма систем права – естественного и позитивного и т.д.). Иначе говоря, во всех этих философско-правовых концепциях отсутствует как надлежащим образом формализованный принцип права (его специфический критериальный признак, отличающий право от всего неправового), так и в целом формализованное понятие права (как сущности и как явления в их различении и соотношении).

При всей своей понятийно-правовой неопределенности концепции юснатуралистического типа правопонимания относятся к предметной сфере философии права в силу признания (хотя и без надлежащей формализации) в этих концепциях некоего объективного правового начала вне закона и независимо от законодателя (официальной правоустанавливающей власти).

Такого предметосодержащего момента философско-правового характера и профиля в учениях легистов (позитивистов) не только нет, но и не может быть, поскольку отличительная особенность этих учений как раз и состоит в радикальном отрицании всякого объективного правового начала (естественного права, идеи права, сущности права и т.д.) вне закона (позитивного права). Подобное исходное и последовательное сведение (отождествление) права лишь к позитивистскому праву (закону) вообще не оставляет места (смыслового поля) для предмета философии права.

Максимум, что допускают некоторые позитивисты (например, Г. Гуго, Д. Остин, Г.Ф. Шершеневич, О. Вайнбергер и др.)¹⁴ – это философия позитивного права в смысле позитивистской общей теории права, понимаемой как позитивистское обоснование позитивного права и соответствующей концепции юриспруденции. Философию же

¹⁴ См.: *Hugo G. Beitrage zur civilistischen Bucherkenntnis*. Bd. I. Berlin, 1829. S. 372 (1 Ausgabe – 1788); *Austin J.* Op. cit.; *Шершеневич Г.Ф.* Общая теория права. Вып. 4. Философия права. М., 1911; *Einführung in die Rechtsphilosophie*. Hrsg. Von Prof. Weinberger O. in Zusammenarbeit mit Koller P., Strasser P., Prisching M. Graz, 1979.

права в собственном смысле (с различием сущности и явления в сфере права, признанием объективного правового начала и т.д.) позитивисты отвергают как ложное ("метафизическое") учение о мнимых и нереальных (непозитивных) объектах.

Следует, правда, отметить, что после Лейбница именно представитель позитивизма известный немецкий юрист Г. Гуго в конце XVIII в. обосновывал необходимость "философии права", под которой он имел в виду "философию позитивного права" как одну из трех частей (наряду с историей права и юридической догматикой) юриспруденции. Спустя четверть века Гегель (в работе "Естественное право и наука о государстве. Основы философии права", в распространенном кратком обозначении которой в виде "Философии права" умалчивается ее естественно-правовой профиль) выступил с обоснованием своей концепции философии права (по существу – философии естественного права в его гегелевской трактовке!) как части философии, попутно подвергнув уничижительной критике как учение самого Гуго, так и юриспруденцию в целом (включая, кстати, и весьма высокую оценку Лейбницем научных достижений юристов)¹⁵. Эта критика во многом носила односторонний, доктринально преувеличенный и ситуативно заостренный характер, особенно в отношении юриспруденции, которая, вопреки утверждению Гегеля, никогда (включая и гегелевские времена) не сводилась лишь к позитивизму ("позитивному учению о праве"), но, наряду с ним, включала в себя и различные естественно-правовые учения, без достижений которых была бы невозможна и сама гегелевская философия естественного права.

Не углубляясь здесь в этот продолжающийся до сих пор "спор факультетов" о дисциплинарном профиле философии права, отмечу лишь отсутствие каких-либо принципиальных препятствий для разработок различных концепций философии права как отдельной научной и учебной дисциплины в рамках как философии, так и юриспруденции. Однако, к сожалению, фактически сложилось так, что после Гегеля (и до наших дней) философией права и государства как научной и учебной дисциплиной занимаются в основном юристы; представители же философии, если и обращаются к философско-правовой тематике, то по преимуществу – в рамках истории философии права. Показательно, что на философских факультетах вообще не преподается такая дисциплина, как философия права, и нет современного учебника (не говоря уже о каком-то самостоятельном философско-правовом учении) по философии права, подготовленного специалистом-философом.

4. Метод либертарно-юридической философии права

Каждая более или менее развитая концепция философии права прошлого и современности – это определенная совокупность теоретических знаний о праве (как сущности и как явлений), которая представляет собой взаимосвязь и единство предмета и метода соответствующего философского-правового учения.

Метод философии права как совокупность познавательных средств и приемов философско-правового исследования, как путь познания, ведущий от объекта к предмету, – это тоже теоретическая форма, сама теория в ее самопознании, развитии, углублении, обновлении, а не некий внетеоретический (внефилософский) инструмент или феномен, который магическим образом превращает незнание в знание, обыденное представление и мнение – в научное (теоретическое, философское) знание.

Выделение в единой философско-правовой теории ее предмета и метода является лишь мысленной абстракцией, необходимой для более углубленного и адекватного

¹⁵ См. подробнее: *Нерсесянц В.С.* Философия права Гегеля. М., 1998. Глубокий анализ антипозитивистских аспектов гегелевской трактовки права и государства содержится в недавней публикации академика Т.И. Ойзермана, большого знатока гегелевской философии, внесшего существенный вклад в развитие отечественной философии и современного гегелеведения. – См.: *Ойзерман Т.И.* Амбивалентность гегелевской концепции государства // Историко-философский ежегодник. 1998. М., 2000. С. 113–156.

постижения познавательных свойств, характеристик, смысла и значения данной теории.

В любой последовательной философско-правовой теории ее предмет (определенное знание об объекте) методологически осмыслен, а метод (способ, форма познания, понимания, объяснения объекта) предметно выражен. Именно поэтому такая теория имеет методологическое значение, обладает функцией метода познания и выполняет эту роль или непосредственно, или опосредованно (как составной момент последующей философско-правовой теории).

Однако при этом следует учитывать, что соответствующие методы (прошлых и современных) философско-правовых теорий, в том числе и методы, за которыми признается общеправовое, общенаучное значение, познавательно связаны с предметами своих теорий и вне их познавательного смыслового единства со своим предметом приобретают в других теориях иное познавательное значение и другое предметное выражение. Так, у разных приверженцев диалектического метода (Гераклита, Гегеля, Маркса, Маркузе и т.д.) – совершенно различные учения о праве и государстве. То же самое можно сказать о концепциях приверженцев других общеправовых и общенаучных методов.

Дело в том, что всякое новое философско-правовое учение – это (в меру своей познавательной новизны) – новая теория со своим новым предметом и новым методом. Поэтому в таком новом познавательном контексте положения прежних теорий (предметного и методологического характера) имеют познавательное значение лишь в качестве соответствующим образом творчески осмысленных, преобразованных, освоенных и подчиненных (по логике прогресса познания) моментов новой теории (ее предмета и метода). Сохранение чего-то познавательно-ценного из других (прошлых и современных) теорий – это не его повторение, а его развитие и обновление в адекватных формах новой познавательной ситуации, в смысловом контексте новой теории.

Либертарный (или либертарно-юридический, юридико-формологический) метод – это понятийно-правовой метод юридизации изучаемой действительности в качестве правовой действительности, метод производства и организации знания о праве как принципе формального равенства и внешних формах его проявления.

В методологическом плане принцип формального равенства – это метод формально-логического понимания права и соответствующей юридической формализации предметной сферы правовой регуляции и действия права. Либертарный метод – это всеобщий способ правового моделирования познаваемой действительности по принципу формального равенства, способ познания действительности с позиций и в границах данного понятия права, способ правового (формально-равного) понимания, выражения, измерения, квалификации и оценки изучаемой действительности. Этому методу присущ правовой взгляд на мир, правовое виденье действительности. Таким способом познанная действительность предстает как правовая действительность, т.е. как система правовых свойств и связей познаваемой действительности. Эта правовая действительность воплощает и выражает искомую истину и выявленную сущность мира философско-правового познания. И если пифагорейцы с позиций математики утверждали, что сущность мира есть число, с позиций либертарной философии права можно сказать, что сущность мира – это формальное равенство. Каждый при этом имеет в виду тот мир, который он познает и знает: математик – мир чисел, юрист – мир права.

Аналогичным образом физики, химики, биологи ищут соответственно свою физическую, химическую или биологическую формулу для познаваемого ими физического, химического или биологического мира. Такова избирательная, предметно профилированная природа человеческого мышления и познания.

Формулой юридического мира является принцип формального равенства.

Эти различные формулы разных миров (различные научные образы, научные картины мира, создаваемые разными науками) выражают по существу нечто общее –

всеобщие законы изучаемого мира (объекта всех наук), т.е. правила упорядоченности этого мира и порядка в нем (математически-числового, правового, физического, химического, биологического и т.д.).

Познавательные возможности либертарного метода заданы творческим (эвристическим) потенциалом самого либертарного понятия права и ограничены его смысловыми рамками, границами его теоретических значений, сферой предмета данной философско-правовой теории. Именно данное понятие права определяет юридико-познавательную профилированность, направленность (интенциональность) и границы соответствующего философско-правового познания.

Количественные изменения философско-правового знания (его умножение, уточнения и конкретизация, увеличение его объема и т.д.) происходят в целом с позиций и в границах того или иного понятия права, которое лежит в основе определенной концепции философии права, ее метода и предмета.

Качественные изменения философско-правового знания связаны с переходом от прежнего понятия права к новому понятию права, с формированием новой философско-правовой теории с соответствующим новым методом и новым предметом.

Новое понятие права означает и соответствующий новый подход к изучению, пониманию и трактовке как самих эмпирически данных объектов философии права, так и уже накопленных теоретических знаний о них. С позиций неологии (учения о новом) можно сказать, что история философии права – это история новых понятий права и формирующихся на их основе новых философско-правовых теорий. В теоретико-познавательном плане новое понятие права – это всегда (и непременно) более формализованное (более конкретное по своим формально-определенным свойствам и характеристикам), логически более последовательное и "чистое" постижение и выражение предметного смысла права. Благодаря этому такое новое понятие права (и соответствующая новая концепция философии права) удерживает и сохраняет научно значимые результаты предшествующей философско-правовой мысли и на новом, более высоком уровне познания развивает их дальше с более глубоких теоретических позиций и в более широком и адекватном смысловом поле и контексте.

Марксистская концепция социализма и реальный социализм*

Т.И. ОЙЗЕРМАН

2. "Реальный социализм" – действительное социалистическое общество

Крах социалистического строя в СССР и ряде других стран повлек за собой теоретическое обсуждение вопроса: а был ли это действительно социализм? Некоторые из участников дискуссии (преимущественно журналисты, публицисты) без долгих колебаний стали утверждать, что советское общество лишь прикрывалось заманчивой социалистической вывеской, а в действительности представляло собой особую форму государственно-монополистического капитализма. При этом ссылаясь на то обстоятельство, что именовавшееся социалистическим советское общество весьма отличалось от той картины социалистического строя, которая была в общих чертах начертана Марксом и Энгельсом. Ссылались и на тот несомненный факт, что жизненный уровень трудящихся (в частности, их заработная плата) значительно ниже, чем жизненный уровень в развитых капиталистических странах, что никак не согласуется с марксистским описанием социализма как общественного строя, в котором общественное производство исключает частно-капиталистическое присвоение производимого богатства, становящегося безраздельным достоянием самих трудящихся.

Некоторые, особенно упорно отрицавшие существование социализма в СССР, ссылаясь на господство государственной собственности в нашей стране и вспоминая об азиатском способе производства, о котором изредка говорил Маркс, настойчиво старались доказать, что у нас господствовал не социализм, а именно этот азиатский способ производства. При этом совершенно игнорировался тот факт, что этот способ производства существовал в докапиталистическую эпоху, в аграрном обществе, которое не знало промышленного производства, современных средств связи, транспорта, информации, а значит, и средств повседневного, вездесущего контроля государственной власти над населением. Маркс, характеризуя азиатский способ производства, отмечает: "Государство здесь – верховный собственник земли. Суверенитет здесь – земельная собственность, сконцентрированная в национальном масштабе... в этом смысле не существует никакой частной земельной собственности, хотя существует как частное, так и общинное владение и пользование землей"¹. Достаточно вчитаться в эту характеристику докапиталистического азиатского экономического строя, чтобы стала совершенно очевидной ее абсолютная неприменимость к советскому обществу.

* Окончание. Начало см. в № 2 с.г.

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 25. Ч. II. С. 354.

То, что "реальный социализм" не был воплощением всех социалистических идей Маркса и Энгельса – несомненный факт. Но некоторые из этих идей, которым основоположники марксизма придавали основополагающее значение, были в принципе неосуществимы вследствие своей утопичности. Можно ли на этом основании отрицать существование социалистического общества в СССР и в других странах? Никоим образом. Ведь Энгельс, не без основания, писал в "Анти-Дюринге": "...пусть читатель все время не упускает из виду, что мы здесь отнюдь не занимаемся конструированием будущего"². И хотя основоположники марксизма, подвергая отрицанию капиталистический способ производства, тем самым противопоставляли ему его антитезу, их характеристика социалистического общества носила, как указывалось уже выше, предварительный характер. Единственное, что они считали несомненным, неизбежным, сводилось прежде всего и в основном к замене капиталистической частной собственности общественной собственностью на средства производства. Все остальные характеристики социалистического общества, несмотря на то что они высказывались обычно в категорической форме, носили по существу гипотетический характер. Следовательно, расхождение между тем образом социализма, который предстает перед нами в трудах Маркса и Энгельса, и "реальным социализмом" не дает каких-либо оснований для отрицания действительного существования социалистического строя в СССР и ряде других стран. Во всех этих странах была упразднена капиталистическая собственность на средства производства, а следовательно, и класс капиталистов. Средства производства стали общественной, точнее, государственной собственностью, как это и предвидел Энгельс. И констатируя это коренное отличие советского общества от капиталистического строя, нельзя избежать вывода: в СССР был построен социализм.

Г.Х. Шахназаров совершенно правильно отмечает: "...о том, что есть социализм, следует судить не по идеалу, выношенному утопистами, и не по определению классиков марксизма-ленинизма при всем к ним уважении. Правомерно лишь определение, происходящее из самого сущностного смысла этого понятия, а именно: преобладание общего над частным, прежде всего и главным образом в формах собственности, производства и распределения. Был ли с этой точки зрения у нас социализм? На этот счет не может быть никаких сомнений"³.

Авторы, утверждающие, что в СССР не существовало социалистического общества, как правило, заявляют, что такое общество должно быть построено в будущем. Отрицание существования социализма в СССР оказывается, таким образом, ничем иным как попыткой восстановить (по-видимому, в новых, усовершенствованных формах) обанкротившуюся социально-экономическую систему, которая потерпела поражение в соревновании с современным капиталистическим способом производства. Другие авторы, не отрицающие существования социалистического строя в СССР, рассуждают о том, что необходимо избрать иную, лучшую модель социалистического устройства, т.е. такую модель, которая доказала бы свое превосходство над капитализмом. При этом они как бы забывают о том, что в действительности существовала не только советская, но и в известной мере отличные от нее модели социалистического устройства. В Польше отменили коллективизацию сельского хозяйства, восстановили единоличное крестьянское хозяйство. В ГДР и Венгрии наряду с господствующей государственной собственностью существовали и мелкие частнособственнические, а иногда и по существу капиталистические предприятия. Однако все эти модели социалистического хозяйствования оказались экономически несостоятельными, неспособными противостоять капиталистическим странам на мировом рынке.

Особенно показателен и поучителен крах социалистической системы в Германской Демократической Республике. Здесь часть немецкого народа, вступившая на путь социализма, противостояла другой его части, находившейся в западной части страны.

² Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 20. С. 315.

³ Шахназаров Г.Х. В поисках утраченной идеи // Коммунист. 1991. № 4. С. 31.

Ничто, казалось бы, не мешало восточным немцам так же успешно развивать экономику, как это делали такие же немцы в другой части Германии. Однако в то время как западные немцы осуществляли научно-техническую революцию, начавшуюся как раз в период создания двух немецких государств, восточные немцы продолжали трудиться по-старому. Техническое и технологическое отставание ГДР от ФРГ с каждым годом становилось все более очевидным и, наконец, превратилось в разрыв, который не преодолен и теперь, спустя более десяти лет после воссоединения Германии. Несмотря на то что ФРГ затратила сотни миллиардов немецких марок на модернизацию производства в бывшей ГДР, эта часть Германии все еще остается экономически отсталой ее частью. Экономисты полагают, что понадобится не менее десяти лет, чтобы преодолеть разрыв между бывшей социалистической частью Германии и ее западными землями. А между тем ГДР ведь была самой процветающей страной социалистического "лагеря", отличавшейся от других социалистических стран наиболее высоким жизненным уровнем населения.

Россия первая вступила на путь социалистических преобразований, которые она осуществляла более 70 лет. Именно поэтому российский социалистический эксперимент заслуживает основательного анализа и оценки. Следует сразу же подчеркнуть, что даже противники марксизма почти единодушно признают, что путь, на который вступила наша страна в результате Октябрьской революции, был порожден благороднейшими из устремлений человечества. Октябрьская революция, писал Н. Бердяев, изгнанный из России вследствие победы этой революции, "низвергла господствующие, командующие классы и подняла народные слои, раньше угнетенные и униженные, она глубоко взрыла почву и совершила почти геологический переворот. Революция освободила раньше скованные рабоче-крестьянские силы для исторического дела"⁴. Я не могу согласиться с этой крайне односторонней оценкой, но у меня нет ни малейшего сомнения в том, что под этими словами подписался бы и В.И. Ленин.

Р. Арон, постоянно осуждавший "реальный социализм", тем не менее, признавал, что "с исторической точки зрения советский режим порожден революционной волей, вдохновляемой гуманистическим идеалом. Цель заключалась в создании самого гуманного общества, которое когда-либо знала история, где больше не было бы классов, а однородность общества способствовала бы взаимному сближению граждан"⁵. И это положение, высказанное убежденным антикоммунистом, вполне вписывается в марксистское понимание задач социалистического переустройства общества.

Не будет преувеличением сказать, что Октябрьская революция потрясла весь мир, как писал об этом ее очевидец, американский журналист Д. Рид. Почему же буквально через несколько месяцев после утверждения Советской власти отношение к ней начало превращаться из восторженного в критическое и даже отрицательное? Почему против установленной большевистской партией государственной власти выступили не только ее заведомые враги, но и такие, далеко не чуждые делу социализма люди, как А.М. Горький, В.Г. Короленко, П.А. Кропоткин? Эти выдающиеся представители русского народа, трудящихся прежде всего, выступали против провозглашенной и осуществлявшейся на практике "диктатуры пролетариата", которая представляла собой не "завоевание демократии", как ее определяли основоположники марксизма в "Манифесте Коммунистической партии", а ее полное, радикальное отрицание (запрещение свободы печати и всякой, даже лояльной оппозиции, фактическое запрещение права рабочих на забастовки, ликвидация

⁴ Бердяев Н.А. Истоки и смысл русского коммунизма. М., 1990. С. 112. Сошлюсь также на глубоко-мысленное замечание известного американского советолога Д. Биллингтона: "Если для мыслителя XIX века ключевой проблемой было определение своего отношения к Французской революции, то для современного мыслителя такой проблемой становится определение своего отношения к русской революции" (*Billington J. Six Views on the Russian Revolution // World Politics. 1966. Vol. XVII. N 3. P. 452*). Биллингтон имеет в виду прежде всего международное значение Октябрьской революции, которая вдохнула новые силы в рабочее движение всех стран и тем самым способствовала эволюции капитализма, которая в немалой степени соответствовала интересам и требованиям трудящихся.

⁵ Арон Р. Демократия и тоталитаризм. М., 1993. С. 236.

независимости профсоюзов, преследование политического инакомыслия и, соответственно этому, запрещение всех партий, кроме одной, правящей партии). А между тем Ленин вопреки очевиднейшим фактам утверждал, что благодаря упразднению частной собственности на средства производства трудящиеся обрели "такую фактическую возможность пользоваться демократическими правами и свободами, которой никогда не было, даже приблизительно, в самых лучших и демократических буржуазных республиках"⁶.

Конечно, чрезвычайное положение, которое фактически ввела большевистская власть, можно было в первые годы ее существования в известной мере оправдать, имея в виду состояние, в котором находилась страна: разрушенная экономика, гражданская война, саботаж противников новой власти, иностранная интервенция. Советская власть, еще не установившаяся на всей дореволюционной территории страны, подверглась тяжелейшим испытаниям, которые ставили под вопрос само ее существование. В обстановке внутренней и внешней угрозы завоеваниям революции чрезвычайные меры, которые в принципе несовместимы с демократическими порядками, были неизбежны, необходимы. Правда, здесь нельзя избежать вопроса, который должен быть предметом специального исследования: не стала ли одной из причин экономической разрухи и гражданской войны политика большевистского правительства, в особенности его попытка (в дальнейшем признанная ошибочной) немедленно ввести коммунистическое распределение, а также запрещение торговли, подавление демократии, репрессии относительно зажиточной части деревенского и городского населения?

Можно было ожидать (и этого, по-видимому, ожидало большинство российского населения), что после окончания гражданской войны и относительной стабилизации экономического и политического положения страны (особенно благодаря введению нэпа и его благотворным последствиям) репрессивная политика, фактически чрезвычайное положение будут, наконец, прекращены, и "диктатура пролетариата" предоставит населению, рабочему классу в особенности, действительные демократические права и свободы. Но ничего такого не произошло. Необъявленное чрезвычайное положение, массовые репрессии стали "нормальным" состоянием общества.

Репрессивный политический режим, просуществовавший в нашей стране со времени основания советского государства и до его краха, справедливо связывают с политикой, начало которой положил Ленин, а систематически организовал и последовательно проводил его ученик и соратник Сталин. Сталинщина – это не только небывало жестокая диктатура небывало бессмысленно жестокого тирана; сталинщина вовлекала в свои беспощадные преступные действия тысячи, сотни тысяч советских граждан, которые вольно или невольно становились соучастниками бесчеловечных, по существу террористических "мероприятий", облыжно именовавшихся борьбой против "врагов народа" ради построения сияющего коммунистического будущего.

Маркс и Энгельс считали, что социалистическая революция экспроприрует крупных капиталистов, собственников средств производства. Что касается мелких и средних собственников средств производства, то их экспроприация, полагали они, осуществляется в рамках буржуазного общества, в процессе концентрации и централизации капитала. Правда, они выделяли крестьянство, вполне допуская, что оно сохранится как в капиталистическом обществе, так и непосредственно после социалистической революции. В этой связи Энгельс писал: "...обладая государственной властью, мы и не подумаем о том, чтобы насильно экспроприировать мелких крестьян (с вознаграждением или нет, это безразлично), как это мы вынуждены сделать с крупными землевладельцами. Наша задача по отношению к мелким крестьянам состоит прежде всего в том, чтобы их частное производство, их собственность перевести в товарищескую, но не насильно, а посредством примера, предлагая общественную помощь

⁶ Ленин В.И. Полн. собр. соч. Т. 37. С. 499.

для этой цели"⁷. Ленин, судя по ряду его высказываний, придерживался такого же воззрения, но Сталин, его верный ученик, решил "революционным" путем покончить с существованием крестьян-единоличников. Коллективизация характеризовалась Сталиным как революция сверху, осуществляемая по инициативе государственной власти в интересах... трудящегося крестьянства. В действительности эта революция (вернее, контрреволюция) была террористическим организованным насилием над массой крестьян, которые вопреки их воле загонялись в колхозы, именовавшиеся без всякого на то основания сельскохозяйственными кооперативами.

Коллективизация проводилась под лозунгом ликвидации кулачества как класса. Фактически были ликвидированы все мало-мальски зажиточные крестьянские хозяйства. У кулаков и значительной части середняков, а также тех, которых причисляли к "подкулачникам", были конфискованы не только средства производства, но и все их имущество, а сами они были отправлены в ссылку, где многие из них, лишенные средств производства, отчаявшиеся, просто погибли.

Нетрудно понять, что коллективизация сельского хозяйства означала его разрушение, уничтожение крестьянства как особого класса населения, превращение колхозников в крепостных, так как они были лишены права выйти из колхоза. Сталин и его соратники, по-видимому, совершенно игнорировали специалиста сельского хозяйства, которое, как правильно замечает современный американский исследователь, "не есть просто один из видов деятельности, наряду с прочими; это – образ жизни – уникальный и незаменимый по своим человеческим и духовным ценностям"⁸. Плачевные последствия коллективизации хорошо известны. Страна, обладающая обширнейшими и плодороднейшими сельскохозяйственными угодьями, оказалась вследствие пресловутой "революции сверху" неспособной обеспечить свой народ необходимыми продуктами растениеводства и животноводства. Однако ни один из руководителей партии и государства, конечно, не решился признать реакционный характер "сталинской коллективизации", несостоятельность колхозно-совхозной системы, которая отбросила наше сельское хозяйство в то далекое прошлое, о котором свыше столетия тому назад И. Бунин с болью писал: "Господи Боже, что за край! Чернозем на полтора аршина, да какой! А пяти лет не проходит без голода"⁹.

Экспроприация мелких собственников, развернувшаяся с наибольшим размахом в деревне, не обошла, конечно, и городское население. Одним из первых законодательных актов Советской власти был декрет о конфискации недвижимой собственности во всех городах страны. Если учесть, что подавляющую часть жилых помещений в тогдашней России составляли сравнительно небольшие деревянные дома, владельцами которых обычно были отнюдь не капиталисты, то эта экспроприация, естественно, охватила различные слои трудящегося населения.

Новый этап экспроприации в городе был непосредственно связан с отказом от нэпа. Ликвидация подверглись не только малые капиталистические предприятия, которые вносили в государственную казну немалые налоги, но и обширный слой кустарей, ремесленников, владельцев небольших магазинов, ларьков, словом, та часть населения, которая в условиях нэпа представляла собой то, что теперь именуют индустрией услуг, т.е. сферой, меньше всего привлекавшей внимание большевистской партии и советского правительства, делавших основную ставку на создание тяжелой промышленности.

Стоит задуматься над вопросом: почему советское правительство объединило (разумеется, в принудительном порядке) всех портных, сапожников, парикмахеров и других мастеров своего дела, занимавшихся нужной людям индивидуальной трудовой деятельностью, в артели, а затем и в государственные мастерские, ателье,

⁷ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 22. С. 518.

⁸ Trevelian J. English Social History. N.Y., 1942. P. 87.

⁹ Бунин И. Деревня. М., 1988. С. 10.

"салоны", с которыми у каждого из граждан СССР связаны представления о плохом обслуживании, низком качестве работы и т.д.? Я не думаю, что причиной такого обобществления было стремление к неукоснительному выполнению заветов Маркса и Энгельса. Основоположники марксизма были противниками насильственного объединения мелких производителей. Мотивы, которыми руководствовались правительственные органы, осуществлявшие такого рода коллективизацию в условиях города, были, по-видимому, прагматические, фискальные. Путем ликвидации частных парикмахерских, сапожных и портновских мастерских планировалось увеличение доходной части государственного бюджета. Едва ли эта цель была достигнута в достаточно ощутимой степени, но одно несомненное следствие этого псевдосоциалистического обобществления сказалось очень скоро: падение культуры обслуживания, фактическая ликвидация одной из основ той самой индустрии услуг, которая ныне, в развитых капиталистических странах, доставляет весьма значительную часть национального дохода, не говоря уже о том, что она существенно повышает качество жизни.

Индустриализация СССР обычно рассматривается как величайшее достижение социализма. Действительно, в сравнительно короткие исторические сроки в нашей стране было построено множество заводов, фабрик, электростанций, создана мощная оборонная промышленность, без которой нам не удалось бы победить гитлеровскую Германию в Великой Отечественной войне. Рабочий класс самоотверженно трудился, несмотря на тяжелейшие условия жизни: карточная система снабжения продуктами питания, которых всегда не хватало, совершенно неудовлетворительные, как правило, жилищные условия (коммуналка, бараки), низкая заработная плата, хронический дефицит так называемых предметов ширпотреба, т.е. одежды, обуви и т.п. Можно сказать, что индустриализация страны была историческим подвигом трудящихся СССР, воодушевленных сталинским лозунгом: "Техника решает все". Но надо ли следовать персонажу "Дневника провинциала в Петербурге" Салтыкова-Щедрина, убежденному обскуранту, который утверждал: "нужно обращать внимание русского общества на пройденный славный путь, но не следует делать никакой критической оценки этому пути"¹⁰. Промышленные предприятия, созданные в основном в течение первых двух пятилеток, были в значительной части оснащены импортной техникой, которая в капиталистических странах постоянно совершенствовалась, обновлялась, развивалась, в то время как в СССР она, как правило, оставалась неизменной, морально устаревала, вследствие чего, несмотря на непрерывное увеличение объемов промышленного производства, страна не только не догоняла развитые капиталистические государства, но все более отставала от них, что с особенной очевидностью проявлялось в низком качестве промышленной продукции.

Советские экономисты настойчиво обосновывали марксистское положение о том, что великим преимуществом социалистической экономики является отсутствие конкуренции, которая характеризовалась как разрушительная сила капиталистической системы. Однако замена конкуренции т.н. социалистическим соревнованием имела своим последствием производство неконкурентоспособной продукции, которая, естественно, не могла найти себе нишу на мировом рынке.

Техническое отставание нашей индустрии обычно пытались преодолеть путем приобретения новейшей заграничной техники. И здесь сплошь и рядом вследствие отсутствия или недостатка материальной заинтересованности производителей получалась ситуация, описанная все тем же бессмертным Салтыковым-Щедриным в упомянутом выше произведении, в котором провинциальный обыватель сокрушается: "И отчего это у нас ничего не идет! – вдруг как-то нечаянно сорвалось у меня с языка, – машины накупим – не действуют; удобрения накопим видимо-невидимо – не родит земля, да и баста!"¹¹.

¹⁰ Салтыков-Щедрин М.Е. Дневник провинциала в Петербурге. М., 1986. С. 160.

¹¹ Там же. С. 136.

Социалистическую индустриализацию обычно противопоставляют промышленному развитию дореволюционной России, что, конечно, не лишено оснований, ибо тогдашняя Россия, несомненно, была экономически отсталой страной. Однако эта российская отсталость весьма преувеличивалась исследователями-марксистами. Между тем, как справедливо указывает экономист Я.А. Певзнер: "За период с 1860 по 1900 г. продукция промышленности России увеличилась более чем в 7 раз, а протяженность железных дорог с 3 до 40 тыс. км. В первое десятилетие XX в. (особенно в 1909 г.) темпы роста продолжали сохраняться на уровне более высоком, чем в странах Западной Европы, и, опередив по объему промышленного производства Францию, Россия постепенно начала приближаться к Англии, Германии и США"¹².

История, конечно, не знает сослагательного наклонения: прошлое невозможно изменить. Но ничто не мешает нам прибегнуть к воображению. Представим себе, что Россия в результате буржуазно-демократической революции 1917 г., которая была прервана (пожалуй, даже подавлена) социалистическим переворотом, покончившим не только с буржуазной демократией, но и с демократией вообще, искоренила бы полуфеодалные пережитки и с новыми силами продолжила бы еще более быстрыми темпами продвигаться на путях капиталистической индустриализации. Я не думаю, что к концу XX столетия капиталистическая Россия догнала бы США или хотя бы Германию, но я убежден в том, что в новое, XXI столетие Россия вступила бы по меньшей мере в пятерке самых индустриально развитых капиталистических стран мира.

Само собой разумеется, что это, так сказать, ретроспективное предвидение возможного, но не сбывшегося будущего России не может быть эмпирически подтверждено. И все же, несмотря на свою принципиальную неverifiedируемость, оно не лишено научного смысла, поскольку опирается на фактические данные о промышленном развитии дореволюционной России и учитывает громадное значение буржуазно-демократической революции для ускорения развития промышленного капитализма. Научная ценность этого воображаемого представления о несостоявшемся развитии России на путях капитализма XX столетия состоит в том, что оно высвечивает несостоятельность социалистической программы социально-экономического прогресса, крушение которой представлялось большинству населения СССР совершенно неожиданным, чуть ли не вызванным какими-то внешними, враждебными социализму силами, хотя это крушение было, несомненно, неизбежным.

Коренной причиной экономической несостоятельности социализма являлась, конечно, *тоталитарная государственная система*, созданная большевистской партией. Эту систему наименовали "диктатурой пролетариата", теперь ее называют командно-административной системой, но все это такие же эвфемизмы, как и "культ личности" Сталина, выражение, маскировавшее систему тоталитаризма, от которой не могла и не хотела отказаться партийно-советская олигархия даже после того, как она осудила чудовищные преступления сталинщины и отказалась от террористических методов политического руководства.

История знает немало тиранических режимов, олигархических и единоличных диктатур, но тоталитарная государственная система впервые была создана большевистской партией. Эта система была невозможна без массовой культуры, многообразных средств идеологической обработки сознания масс, не говоря уже о развитии средств связи, путей сообщения, благодаря которым государственная власть обрела способность проникать, так сказать, во все закоулки, контролировать все и вся, ибо сущность тоталитарной государственной системы состоит в том, что, доводя до предела централизацию управления, она практически полностью определяет и общественную и личную жизнь граждан, целиком подчиняя ее совершенно бесконтрольной власти правящей верхушки, которой в СССР являлось высшее руководство КПСС, и прежде всего, конечно, политбюро во главе со всевластным генеральным секретарем.

¹² Певзнер Я.А. Крах коммунизма и современные общественные отношения. М., 1999. С. 63.

Ленинское определение диктатуры как власти, не считающейся с существующими законами и опирающейся на насилие, которое она постоянно осуществляет, – необходимый, но недостаточный признак тоталитарного общественного строя, предполагающего как условие *sine qua non* полную централизацию (как политическую, так и экономическую) и, конечно, существование одной, единственной партии в стране, которой безраздельно принадлежит вся власть, так же как господство одной идеологии, идеологии этой партии, проникающей во все сферы духовной жизни общества и подчиняющей их себе. Тоталитарная государственность также предполагает небывалое по своим масштабам распространение бюрократии, повсеместно осуществляющей функции исполнительной власти, которая *de facto* является единственной властью, поскольку законодательной власти, так же как и независимости судебной власти (не говоря уже о свободе слова, печати и других средств информации) тоталитаризм принципиально не признает, хотя по видимости они все же могут допускаться в целях маскировки его действительной сущности. Можно вполне согласиться с сочувствующим социализму Э. Фроммом, который констатирует: «Несмотря на обобществление средств производства, слово "социализм" стало в России лживым, потому что там широкими массами населения манипулирует всемогущая бюрократия...»¹³.

Весьма показательным, что в советской марксистской литературе феномен тоталитаризма никогда не был предметом научного исследования. Немало книг и статей были посвящены анализу и разоблачению фашизма, но при этом умалчивалось о том, что эта буржуазная террористическая диктатура является тоталитарной системой власти, т.е. осуществляет функции, вполне аналогичные функциям "диктатуры пролетариата" и даже выступает под флагом социализма (национал-социализма). Показательно также и то, что после крушения "реального социализма" в СССР наши социологи, экономисты, историки оказались в чрезвычайном затруднении, когда перед ними была поставлена достаточно скромная задача: дайте определение понятию фашизма. Этот запрос остался без ответа. И дело вовсе не в том, что наши ученые оказались не способны дать вразумительный ответ на разумно поставленный вопрос. Ответ, как можно выразиться, напрашивался сам собой. Более того, он был известен всем сведущим людям, но о нем благообразно умалчивали, дабы не опорочить наше социалистическое прошлое. Вопрос остался без ответа, потому что ответ неизбежно указывал бы на политическое родство "реального социализма" и буржуазного, агрессивного, империалистического фашизма. И тот и другой являются разновидностями тоталитарной государственной системы.

Энгельс, характеризуя буржуазное государство и находящиеся в его собственности средства производства, подчеркивает: "Чем больше производительных сил возьмет оно в свою собственность, тем полнее будет его превращение в совокупного капиталиста и тем большее число граждан будет оно эксплуатировать. Рабочие останутся наемными рабочими, пролетариями. Капиталистические отношения не уничтожаются, а, наоборот, доводятся до крайности, до высшей точки"¹⁴. Энгельс, конечно, заблуждался, полагая, что норма эксплуатации на государственных капиталистических предприятиях выше, чем на предприятиях, находящихся в частной капиталистической собственности. Как известно, государственные предприятия в условиях

¹³ Фромм Э. Бегство от свободы. М., 1990. С. 227. Это же утверждает М. Хоркхаймер – родоначальник т.н. "критической теории", возникшей как позитивно-критическая интерпретация марксизма: "Социализм, идея содержательно осуществленной демократии, давно превратился (и притом извращенным образом) в странах диамата в инструмент манипуляции..." (*Horkheimer M. Kritische Theorie*. Bd. 1. Frankfurt a/M. 1968. S. X). Представители "критической теории" подвергались в советской философской литературе (в том числе и в моих работах) довольно резкой критике как искажающие марксизм теоретики. Ныне следует признать, что их попытка критического осмысления (и переосмысления) марксизма представляла собой научно значимое начинание, несмотря на то что многие положения "критической теории" оказались несостоятельными.

¹⁴ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 20. С. 290.

капитализма нередко субсидируются правительством, так как они сплошь и рядом оказываются недостаточно рентабельными и не выдерживают конкуренции с частно-собственническими предприятиями. Но еще больше заблуждался Энгельс, полагая, что государственная собственность после уничтожения капиталистических производственных отношений исключает эксплуатацию трудящихся, поскольку она упраздняет частное, капиталистическое присвоение. Логика этих типичных для марксизма рассуждений достаточно проста: при капитализме неоплаченная часть труда рабочих является источником прибыли для частного лица, капиталиста, в то время как в социалистическом обществе продукт прибавочного труда становится общественной собственностью, т.е. достается самим трудящимся. Но жизнь посрамила эти, в сущности, упрощенные, несвободные от иллюзий утопизма представления, составляющие одну из основ "научного социализма". Во-первых, государство, возникшее после уничтожения капиталистических производственных отношений и ставшее собственником всех (или почти всех) средств производства, оказалось еще в большей мере эксплуататором трудящихся, чем капиталистическое государство. И, во-вторых, что стало в конечном счете одной из главных причин фатального краха "реального социализма", государство – тотальный собственник было плохим, нерачительным, бесхозяйственным собственником, не способным обеспечить научно-технический прогресс, сопоставимый с тем прогрессом, который совершался в капиталистических странах, не способным обеспечить трудящимся нормальных, сопоставимых с капиталистическими, условий существования.

История "реального социализма" в СССР и других социалистических странах – это история бедственного положения трудящихся, которое всегда объясняли временными трудностями, несмотря на то что они носили постоянный характер. Источник этих трудностей был достаточно очевиден, но его не могли, не хотели признать, ибо он представлял собой не что иное, как экономическую сущность тоталитарного государства. Эта сущность – централизованное государственное планирование сверху донизу, до самых малых предприятий, планирование всех расходов предприятий по каждой статье, планирование результатов работы каждого предприятия, объема выпускаемой продукции, ее ассортимента, себестоимости и т.д. и т.п. Разумеется, такое государственное планирование было не вполне осуществимым, в ряде отношений даже мнимым, утопическим, но оно было *приказом*, нарушение которого преследовалось, нередко даже в уголовном порядке, приказом, исключавшим хозяйственную самостоятельность предприятий, инициативу их руководителей и в конечном итоге сплошь и рядом обрекавших предприятия на убыточное производство. Эта система тотального планирования соответствовала замене рыночной экономики, истолковываемой как неконтролируемая государством стихия, плановым хозяйством, которое-де все предусматривает, намечает задачи, выражающие общественные потребности, и обеспечивает их выполнение. При этом, разумеется, почти не принималось в расчет, что важнейшей сферой планирования должно быть планирование на каждом отдельном предприятии, руководители которого гораздо лучше, чем чиновники Госплана, представляют себе условия работы предприятия, его возможности, пути наиболее производительного использования оборудования и т.п.

Известный польский экономист Л. Бальцерович, видный реформатор экономики постсоциалистической Польши, указывает на то, что тотальное государственное планирование вовсе не вытекало из социалистических воззрений Маркса. "Маркс мог ожидать, что гармоничной нерыночной координации можно достичь без централизации, в результате свободного взаимодействия автономных производителей. Однако мы уже знаем, что в экономике при всей ее сложности этого достичь невозможно. Ибо, для того чтобы убрать рынок, нужно ограничить автономию предприятий, а это в свою очередь создает вакуум, который должно заполнить централизованное планирование. Далее, независимо от того, о чем мечтал Маркс, единственной реальной формулой общественной собственности, согласующейся с его видением социализма как экономической системы, лишенной рынка, является централизованная государ-

ственная собственность"¹⁵. Таким образом, тотальное планирование, которое сводит на нет хозяйственную самостоятельность и самодеятельность предприятий, и социалистическая собственность на средства производства не отделимы друг от друга. Этого не видели основоположники марксизма и их последователи, но это доказала практика "реального социализма".

П.А. Кропоткин, приветствовавший Октябрьскую революцию и надевшийся, что она станет началом новой исторической эпохи, когда трудящиеся массы создадут подлинно свободное общество, был потрясен установившейся в России партийной диктатурой и порожденной ею чудовищной, по его выражению, бюрократией. Он писал о несостоятельности политического режима, когда "всемогущая централизованная власть пытается снабдить каждого обывателя ламповым стеклом, и каждая спичка, которой можно зажечь эту лампу, обязательно проходит через руки чиновников, как бы много их ни было..."¹⁶. Принцип социализма, согласно его теоретикам, начиная от утопических социалистов и кончая основоположниками марксизма, сводится к краткой и выразительной формуле: от каждого – по способностям, каждому – по количеству и качеству его труда. Однако ни основоположникам марксизма, ни их продолжателям почему-то не приходил в голову вопрос: осуществим ли этот принцип вне рамок рыночной экономики? В первом разделе этой статьи приводилось утверждение Энгельса о том, что при социализме и сложный и простой труд будут вознаграждаться одинаково. Но такое уравнение качественно различных видов труда несовместимо с принципом социализма. Однако безотносительно к тому или иному высказыванию основоположников марксизма распределение материальных благ, согласно принципу социализма, невозможно вне рыночной экономики. Следует, правда, иметь в виду, что в советском социалистическом обществе, упразднившем рыночную экономику, все же сохранялась торговля, а следовательно, и акты купли-продажи. Но при отсутствии реального действия закона стоимости цены фактически устанавливались в административно-командном порядке и носили, по существу, условный характер. Колхозы поставляли зерно в государственные закрома по ценам, назначенным правительством, и хотя эти цены, как правило, не покрывали затрат на производство зерна, поставки зерна государству были обязательными, принудительными; невыполнение плана поставок наказывалось самым суровым образом. Лишь после выполнения этих поставок, именовавшихся первой заповедью, колхозам разрешалось распределять оставшееся зерно (если оно оставалось) между членами колхоза, а также продавать его на колхозном рынке, где цены были в несколько раз выше государственных.

Таковыми же условными, назначенными сверху были цены на промышленную продукцию. Они были обычно более выгодными для ее производителей, благодаря чему государство, собственник промышленности, фактически эксплуатировало деревню.

Заработная плата, разумеется, не находилась в определенном, фиксируемом соответствии с количеством и качеством труда. Уровень заработной платы рабочим и служащим устанавливался согласно различного рода правительственным постановлениям и, кроме того, во многом зависел от директоров предприятий и всякого рода начальников. Колхозники в течение многих лет вообще не получали заработной платы; считалось, что их труд оплачивается продуктами колхозного производства, которых далеко не всегда оставалось колхозникам после обязательных государственных поставок. Спасением для колхозников служил приусадебный участок, на котором выращивались овощи, в количестве достаточном для семьи, а нередко также для

¹⁵ Бальцеревич Л. Социализм, капитализм, трансформация. М., 1999. С. 31–32.

¹⁶ Кропоткин П.А. Обращение к рабочим и передовым кругам общественности Западной Европы // Вопросы философии. 1991. № 11. С. 45. В том же духе высказывался и В.Г. Короленко, решительный противник царизма. В письме к Луначарскому он утверждал: "Основная ошибка советской власти – это попытка ввести социализм без свободы. На мой взгляд, социализм придет вместе со свободой или не придет вовсе. Отсюда огромная ошибка – классовая диктатура" (В.Г. Короленко. Дневники 1917–1921 гг. // Память. Исторический сборник. Париж, 1979. С. 599).

продажи. Приусадебные участки были весьма невелики, но на них выращивалось не менее, а иной раз и более картофеля и некоторых других овощей, чем на обширных колхозных полях. Этот факт довольно часто отмечался в газетах, но из него делался вывод, что колхозы в недостаточной мере реализуют свой потенциал. На самом деле из этого факта следовал совсем другой вывод: частнособственническое сельскохозяйственное производство несравненно продуктивнее, чем псевдокооперативное, колхозное.

Советское тоталитарное государство, сущность которого составляло неограниченно какими-либо, даже им самим установленными законами и другими юридическими нормами насилие, опиралось, однако, не только на насилие, но и на идеологический диктат, осуществлявшийся посредством не допускающего инакомыслия убеждения, воспитания, пропаганды и агитации, целью которых было внушение сознания безусловного превосходства социалистического строя над капиталистическим способом производства, изображавшимся как социальная система, порождающая нищету трудящихся масс. Апология социализма, так же как гротескное изображение капиталистического общества, составляя важнейшее содержание повседневной социалистической пропаганды, выходили порой за всякие разумные границы. Так, например, изо дня в день утверждалось, что за годы советской власти жизненный уровень рабочего класса возрос в 11 раз, а крестьянства – в 8 раз. Это утверждали не какие-нибудь безответственные газетчики: эта, с позволения сказать, "констатация" содержалась в официальных партийных документах. Оставалось только гадать, к какой таинственной методике прибегало ЦСУ (Центральное статистическое управление), чтобы выдать на-гора эти потрясающие "данные".

В "Энциклопедическом словаре", вышедшем в свет в 1954 г., в статье "Корея" интервенция войск КНДР в Южную Корею описывалась так: южно-корейские вооруженные силы "по указке их хозяев из Вашингтона вторглись на территорию Северной Кореи. Империалисты США стали на путь открытой интервенции в Корею...". Поскольку другая, правдивая информация была недоступна советским гражданам, они не подвергали сомнению печатное слово, тем более, что это было далеко не безопасно.

В принятой на XXII съезде КПСС новой программе партии (1961) утверждалось, что капитализм превратился в "величайшую преграду на пути общественного прогресса", что он "все больше сковывает развитие современных производительных сил", что мировая капиталистическая система "в целом созрела для социальной революции пролетариата"¹⁷.

Капитализму, который по-ленински характеризовался как *загнивающий* капитализм, естественно, противопоставлялась социалистическая экономика с ее якобы недостижимыми для капитализма темпами индустриального развития. "Если экономика мирового капитализма развивается медленными темпами, испытывая кризисы и потрясения, то экономика мирового социализма характеризуется быстрыми и устойчивыми темпами роста, общим непрерывным хозяйственным подъемом всех социалистических стран"¹⁸. Это утверждалось в период, когда в капиталистических странах уже развернулась научно-техническая революция, означавшая не только весьма значительное возрастание темпов экономического развития, но и коренное качественное изменение материально-технической базы производства, а также создание его новых отраслей, основанных на технологическом применении достижений кибернетики и компьютерных устройств. Между тем в СССР вплоть до выхода в свет новой партийной программы печать, радио, телевидение хранили молчание относительно совершавшейся в капиталистических странах научно-технической революции, свидетельствовавшей о мощи капиталистической системы, обеспечившей выдающийся экономический и научно-технический прогресс.

¹⁷ Программа Коммунистической партии Советского Союза. М., 1961. С. 7, 27, 10.

¹⁸ Там же. С. 22.

В новой партийной программе *впервые*, с опозданием на десятилетие, говорится о научно-технической революции, но говорится таким образом, что СССР благодаря созданию атомных электростанций и космических спутников опередил "загнивающий" капитализм в осуществлении НТР. В этой связи программа КПСС заявляет, что капиталистическая система сковывает процесс НТР, которая развернется в полном объеме лишь благодаря социалистическим производственным отношениям. "Человечество, – говорится в программе, – вступает в период научно-технического переворота, связанного с овладением ядерной энергией, освоением космоса, с развитием химии, автоматизации производства и другими крупнейшими достижениями науки и техники. Но производственные отношения капитализма слишком узки для научно-технической революции. Осуществить эту революцию и использовать ее плоды в интересах общества может только социализм"¹⁹. Это утверждение не просто дезинформация, это, скорее, самообман, иллюзия, утопическое убеждение, источником которого была не столько марксистская теория, сколько героическая победа советского народа в Великой Отечественной войне, а также быстрое восстановление народного хозяйства и разрушенных гитлеровскими полчищами городов и деревень на весьма значительной части европейской территории СССР. Эти выдающиеся победы на полях сражений и в мирном труде были одержаны в значительной мере благодаря присущей КПСС способности *мобилизовать* все силы народа для достижения конкретных, краткосрочных целей, не считаясь с жертвами, как бы ни были они велики.

Очевидно, именно эти победы, высоко поднявшие престиж СССР во всем мире, побудили руководство КПСС поставить перед народом заведомо утопическую задачу: в течение 20 лет совершить переход к коммунизму. Эту задачу формулирует и обосновывает рассматриваемая партийная программа. Она намечает в течение десяти лет (с 1961 по 1970 г.) превзойти по производству продукции на душу населения США, богатейшую капиталистическую страну. В течение второго десятилетия программа обещает создать материально-техническую базу коммунизма, обеспечивающую изобилие материальных и культурных благ для всего населения СССР, превзойти примерно в два с половиной раза уровень промышленного производства США и в основном построить коммунистическое общество. Программа завершалась тирадой: "*Партия торжественно провозглашает: нынешнее поколение советских людей будет жить при коммунизме*"²⁰.

Можно вполне допустить, что тогдашний секретарь ЦК КПСС Н.С. Хрущев действительно верил в то, что поставленная им задача построения коммунизма в течение 20 лет будет решена. Его не смущало, например, такое существенное обстоятельство, что ни один из пятилетних планов экономического развития СССР не был выполнен, хотя все они, разумеется, объявлялись перевыполненными. Он вполне идеалистически полагал, что мобилизация всех сил, неукротимая воля к победе, к преодолению всех и всяческих трудностей увенчается построением коммунизма в назначенные партией сроки. Однако соратники Хрущева, члены Президиума ЦК КПСС, а также партийные руководители всех других уровней, как правило, не разделяли эту далеко не свободную от популистской демагогии утопическую веру или, точнее, уверение. Тем не менее вся громадная пропагандистская машина страны внушала советским людям, что задача построения коммунизма в ближайшее двадцатилетие вполне разрешима благодаря их трудовому героизму и, конечно, под испытанным и мудрым руководством КПСС. И советские люди верили, если не в достижение коммунизма к 1980 г., то во всяком случае в то, что через 20 лет их жизненный уровень существенно возрастет и будет навсегда покончено с дефицитом продуктов питания, одежды, обуви и т.п. Действительность, увы, и на этот раз обманула их оптимистические ожидания. И 1980 год, и последовавшие за ним годы существования

¹⁹ Там же. С. 27–28.

²⁰ Там же. С. 142.

"реального социализма" убедительно показали, что жить в стране становится не лучше, а хуже.

Характерно, что через пять лет после принятия пресловутой программы перехода к коммунизму новый глава КПСС Л.И. Брежнев в отчетном докладе ЦК КПСС на XXIII съезде партии ни словом не упоминает об этой программе. Он, конечно, произносит дежурные фразы об обострении и углублении общего кризиса капитализма, о все более очевидной обреченности этого строя. Говорит, разумеется, о достижениях социализма в нашей стране, а также о том, что на путь строительства социализма переходят даже такие страны, как Конго, Гвинея, Бирма, Мали, Алжир и Египет, невольно тем самым подтверждая распространенные среди антикоммунистов убеждения, что "экономически отсталые страны, – как пишет американский политолог А. Улэм, – представляют собой более подходящее поле для революции, чем индустриально развитые"²¹.

В 1981 г., когда СССР в соответствии с партийной программой должен был уже вступить в коммунистическое общество, Л.И. Брежнев в докладе XXVI съезду КПСС, разумеется, умалчивает о том, что страна не только не приблизилась к достижению поставленной всемирно-исторической цели, но, если можно так выразиться, имея в виду утопичность цели, оказалась дальше от нее, чем была в 1961 г. В докладе говорится о необходимости "разработать специальную продовольственную программу", дабы удовлетворить потребности трудящихся в продуктах питания. Ставится задача повысить минимальную заработную плату до 80 рублей²². Скромная задача, чтобы не прибегать к более точной, но резкой оценке.

Докладчик сообщает об основных задачах одиннадцатой пятилетки, в частности, о необходимости "ускорения научно-технического прогресса и переводе экономики на интенсивный путь развития"²³. Тем самым признается, что поставленная ранее задача соединения преимуществ социализма с научно-технической революцией не была решена (о том, что таких преимуществ социализма перед капитализмом не существует, конечно, не могло быть речи). НТР в условиях социализма явно запаздывает, о чем свидетельствует *экстенсивный* путь развития социалистической экономики, т.е. простое увеличение количества производимой продукции вместо производства новой продукции посредством новой технологии и новых средств производства. Таким образом, несмотря на привычную, обязательную оптимистическую тональность доклада, вдумчивому читателю становится ясно, что руководство КПСС уже осознает, что СССР все более отстает от передовых капиталистических стран.

Тот факт, что задача достижения коммунизма не была решена, что советское общество не столько приблизилось к благоденствию, сколько все более отдалялось от него, судя по жизненному уровню трудящихся, можно было, конечно, замолчать, но изгладить из народной памяти громогласно провозглашенную задачу было все же невозможно. Объявить, что задача построения коммунизма будет решена еще через 20 лет, к началу нового века, уже не решились. Однако если построение коммунизма не было осуществлено, то было все же, так полагали идеологи партии, определенное

²¹ Ulam A. The Unfinished Revolution. N. Y., 1960. P. 242–243.

²² Брежнев Л.И. Отчетный доклад Центрального Комитета КПСС XXVI съезду Коммунистической партии Советского Союза и очередные задачи партии в области внутренней и внешней политики. М., 1981. С. 60, 61.

²³ Там же. Весьма показательно, что М.С. Горбачев, став в 1985 г. генеральным секретарем ЦК КПСС, так же как и Л.И. Брежнев, выдвигал на первый план задачу ускорения экономического развития социалистического общества: "...мы должны добиться существенного ускорения социально-экономического прогресса. Другого пути просто нет" (*Горбачев М.С.* Избр. речи и статьи. М., 1985. С. 10). В докладе на июньском пленуме ЦК КПСС (1987) М.С. Горбачев уже отмечал, что на рубеже 70–80-х годов "темпы экономического роста упали до уровня, который фактически означал наступление экономической стагнации. Мы начали явно уступать одну позицию за другой, а в повышении эффективности производства и качества продукции, в научно-техническом развитии разрыв в сравнении с наиболее развитыми странами стал увеличиваться не в нашу пользу" (Правда. 1987. 26 июня). Это не было, конечно, признанием экономической несостоятельности социалистической системы производства, но такой вывод, который не мог позволить себе М.С. Горбачев, напрашивался сам собой.

движение в этом направлении, достижение новой, более высокой ступени в развитии социалистического общества. Эту возникшую в лоне идеологии советского общества ступень назвали *развитым социализмом*. Новое наименование призвано было указывать на то, что социализм, о построении которого было объявлено еще в 1936 г. в связи с принятием новой конституции СССР, успешно развивается и благодаря этому становится зрелым социалистическим обществом.

В.И. Ленин вслед за Марксом и Энгельсом неоднократно подчеркивал, что социалистический общественный строй благодаря общественной собственности на средства производства превосходит капиталистическую систему, прежде всего по производительности труда. Именно более высокая производительность труда является, по Ленину, действительным показателем победы социализма над капитализмом, неоспоримым свидетельством того, что это новое общество представляет собой более высокую ступень в прогрессивном развитии человечества. Однако "развитой социализм", т.е. высшая ступень развития социалистического строя, не отличался более высокой, чем при капитализме, производительностью труда. В СССР, да и в других социалистических странах, она была раза в три ниже, чем в капиталистическом производстве. Это обстоятельство, разумеется, ставило под вопрос правомерность понятия "развитой социализм". Чтобы устранить противоречие между идеей и действительностью, начали выдвигать на первый план понятие *эффективности производства*. Социалистическое производство, утверждали ученые и публицисты, более эффективно, чем производство в условиях капитализма, так как оно исключает безработицу, кризисы перепроизводства, хроническую недогрузку предприятий. Возможно, что понятие социалистической эффективности производства убеждало тех ученых, которые его обосновывали и разрабатывали, но оно не могло убедить трудящихся социалистического общества, ради которых собственно и было введено в научный и повседневный оборот. Основная масса населения СССР на своем опыте постигла, что социалистическое производство выпускает продукцию совершенно недостаточного качества и не может обеспечить население необходимыми продуктами питания и ширпотребом, т.е. одеждой, обувью и т.п.

Партийные документы, газеты, радио, телевидение продолжали внушать трудящимся, что социалистическое общество продвигается от одного достижения к другому, еще более значительному, что условия жизни населения все более улучшаются, но народ постепенно *прозревал*, т.е. все более осознавал, что грандиозный социалистический эксперимент, стоивший жизни десяткам миллионов трудящихся, потерпел столь же грандиозное фиаско.

Осознание кризиса социалистической системы побудило руководство КПСС во главе с М.С. Горбачевым провозгласить необходимость *перестройки* социалистического общества, которая, впрочем, понималась прежде всего как *совершенствование* социалистических производственных отношений. Однако попытки усовершенствовать социалистический строй вступили в противоречие с объективным процессом его разложения, который набирал все большую силу благодаря провозглашению гласности, отмене цензуры и другим демократическим нововведениям, несовместимым с существованием тоталитарного государства. Кончина социализма в СССР означала также крах этой системы в других европейских странах.

Подведем итоги. Социалистическое общество в СССР не было воплощением в жизнь основных социалистических идей Маркса и Энгельса, но это не порок этого общества, не отрицание его социалистического характера, так как марксистские представления о социализме в принципе не могли быть реализованы на практике вследствие их утопического характера. Однако тут же важно подчеркнуть, что если Марксу и Энгельсу социализм представлялся таким общественным строем, в котором свобода каждого является условием свободы всех, то реальный социализм вступил в вопиющее противоречие с гуманистическим содержанием марксизма. Тоталитарное государство в СССР и других социалистических странах было радикальным отрицанием не только марксистского гуманизма, но и демократических завоеваний

трудящихся в капиталистических странах. Реальный социализм, провозгласивший социальное освобождение трудящихся, стал на деле новой исторической формой их порабощения, которое, конечно, никогда не признавалось, но вместе с тем фактически оправдывалось необходимостью догнать и перегнать в экономическом отношении наиболее развитые капиталистические страны.

Некоторые исследователи объясняют крушение социалистического строя "деформацией социализма", извращением его принципов, террористическим характером государственной власти, жертвами которой в СССР стали миллионы ни в чем не повинных людей. Нет, конечно, сомнений в том, что злодеяния тоталитаризма не только опорочили социализм, но и стали одной из причин его краха. Однако трагедия социалистического строя как раз и состоит в том, что он осуществим лишь посредством создания тоталитарного государства со всеми вытекающими из его сущности ужасающими последствиями.

Маркс утверждал: "цель, для которой требуются неправоые средства, не есть правая цель"²⁴. Социалистическое же государство функционировало согласно иезуитскому принципу: цель оправдывает средства. При этом, понятно, провозглашалась самая возвышенная, самая человеческая цель, недостижимая как вследствие ее утопичности, так и вследствие порочности применяемых якобы для ее достижения средств. Можно поэтому согласиться с Г. Маркузе, который не без сарказма замечал: "вопрос, руководствуются ли советские руководители принципами марксизма или нет, является неуместным"²⁵.

Есть и такие ученые, убежденные сторонники социализма, которые пытаются объяснить крах советского социалистического общества внешними, чуть ли не случайными обстоятельствами, которые можно было бы предотвратить, если бы партийно-государственное руководство страны не допустило ряда крупнейших ошибок. Ошибок, и притом действительно крупнейших, было действительно немало. И все же дело не в этих ошибках, а в сущности социалистической системы производства, несостоятельность которой с особенной очевидностью обнаружилась тогда, когда в капиталистических странах развернулась научно-техническая революция, к которой слабо восприимчивой оказался социалистический общественный строй, несмотря на отдельные, несомненно выдающиеся пионерские достижения в области космонавтики и в мирном использовании атомной энергии. Но все дело в том, что эти достижения, знаменовавшие начало научно-технической революции, не привели к развертыванию этой революции во *всех отраслях* промышленного и сельскохозяйственного производства, как это произошло в развитых капиталистических странах. Поэтому можно с полным правом сказать, что социалистический строй в СССР и других странах был побежден именно научно-технической революцией, выявившей не только жизнеспособность капитализма, но и возможности в рамках этого строя осуществления прогрессивных социальных программ.

Есть и такие защитники социализма, которые на полном серьезе пытаются объяснить его крах в СССР и других странах международным антикоммунистическим заговором, возглавлявшимся США и Ватиканом. Об этих людях можно сказать, что они весьма недооценивают мощь советского народа, который не только устоял перед гитлеровскими агрессорами, захватившими всю Западную Европу, но и разгромил немецко-фашистские войска, добил фашистский режим в его логове, освободил поработанные гитлеровской Германией народы. Такой народ, если бы он не утратил веру в социализм и в особенности веру в большевистскую партию, не могли бы свернуть с избранного им исторического пути никакие происки врагов социализма. Но все дело в том, что советский народ, в том числе и значительная часть членов КПСС, вероятно, в отличие от ее руководителей, вполне уже осознавали, что на путях социализма невозможно добиться даже ликвидации дефицита продуктов питания

²⁴ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 1. С. 65.

²⁵ Marcuse H. Soviet Marxism. A critical Analysis. N. Y., 1958. P. 8-9.

и других жизненно важных вещей. Стоит отметить, что еще до окончательного краха социализма в СССР немалая часть членов КПСС покинула в 1989–1990 гг. ее ряды.

Новый период в истории нашей страны, начавшийся после крушения социалистического строя, принес новые тяготы и испытания нашему народу. Жизненный уровень значительной массы населения стал еще ниже, чем он был при социализме. И в этих условиях перехода от социализма к рыночной экономике, присущей капитализму, множество российских граждан с сожалением стали вспоминать о недавнем социалистическом прошлом, когда буханка хлеба стоила 20 копеек, а цена бутылки молока или кефира не превышала 30 копеек. Вспомнили о бесплатном медицинском обслуживании, бесплатном не только среднем, но и высшем образовании. Вспоминали, конечно, не напрасно, ибо бесплатное медицинское обслуживание все более ограничивалось и частью уже вытеснялось платной, к тому же весьма дорогой медициной. Аналогичный процесс происходил и в сфере образования, особенно высшего. Короче говоря, стали вспоминать о том, что при социализме было и хорошее, что он значительно способствовал культурному подъему всего населения, совершил буквально культурную революцию, вырастил массу образованных людей, специалистов во всех областях знания. Однако при этом, повторяя зады уже обанкротившейся социалистической пропаганды, утверждали, что этого не дал, не может дать капитализм в силу своей эксплуататорской сущности. Между тем в государственном бюджете развитых капиталистических стран доля расходов на медицинское обслуживание и образование намного превосходит соответствующую долю расходов в бюджете бывшего СССР. Как известно, в нашей социалистической стране медицина и образование финансировались по так называемому остаточному принципу, проще говоря, в последнюю очередь. Это особенно сказывалось на качестве медицинского обслуживания, которое склонны идеализировать те, кто испытывает ностальгию по ушедшему в небытие социализму.

В газете "Поиск", издаваемой Российской академией наук, в номере от 10.12.1999 г., в разделе "Новости столетней давности" помещен отрывок из статьи сына Л.Н. Толстого, посетившего в 1899 г. Швецию. Стоит процитировать этот отрывок. "В Швеции правительство первое идет навстречу народным нуждам в деле образования. Результаты поразительны. Поразительно общее благосостояние, отсутствие безграмотных, общее развитие народа, его свободный дух, трудолюбие, знание, честность, доброта и внутреннее благородство воспитанного характера, что составляет черту особенно замечательную". Не исключено, что русский путешественник несколько идеализировал увиденную им картину, но существенно то, что он описывал буржуазную страну, капитализм, который уже в конце XIX века значительно отличался от того капитализма, который исследовал и гневно заклеил Маркс, не допуская, что его последующее развитие существенно улучшит условия жизни трудящихся и благотворно повлияет на образ жизни всего общества.

Вероятно, Швеция в конце XIX века шла в ряде отношений впереди других капиталистических стран, указывая им их будущее, которого они достигли в XX веке. И народ современной России, освободившись от социалистических иллюзий и не питая иллюзий относительно предстоящего нашей стране капиталистического будущего, начинает все более осознавать, что именно на этом пути станет возможным переход к посткапиталистическому обществу, которое хотя и не будет социалистическим, но, вероятно, воплотит в жизнь гуманистические идеалы учения Маркса и Энгельса.

Ни Афины, ни Иерусалим

Еще раз об экзистенциальной философии

В.И. МИЛЬДОН

Заголовок подсказан книгой Л. Шестова "Афины и Иерусалим", вышедшей в Париже почти накануне смерти мыслителя, в 1938 г. Как известно, автор заимствовал название у Тертуллиана, который писал: "Но что общего между Афинами и Иерусалимом, между Академией и Церковью, между еретиками и христианами?"¹

Используя упомянутые образы, Л. Шестов страстно рассуждает об одной из насущных проблем человеческого существования – о соотношении разума и веры, склоняясь к превосходству веры, "Иерусалима". Задолго до этой книги другой русский мыслитель, Г. Шпет, те же слова Тертуллиана взял эпитафией к своей работе "Мудрость или разум" (1917), решив спор в пользу разума, "Афин".

Хотя оба дают противоположные ответы, сближает их сам факт *решения* задачи, которая, на мой взгляд, решения не имеет. Об этом и пойдет речь.

1

"Афины и Иерусалим" Шестова представляют своего рода "Summa" того, что он обдумывал в течение жизни, хотя, отбросив оговорки, проблематика последней книги определена в другой вещи автора – "Киркегард и экзистенциальная философия (глас вопиющего в пустыне)". Написанная в 1934 г., она родилась из интенсивных занятий Шестова датским мыслителем I половины XIX в. и опубликована в Париже в 1939 г. уже после смерти автора. В этом сочинении он выяснил и вопросы, и ответы, присутствующие уже вне анализа философии Киркегора, в "Афинах и Иерусалиме". Киркегор, комментированный Шестовым, оказывается своего рода зеркалом, в котором комментатор узнает собственный духовный облик: "Я буду говорить лишь о том, как понимали Достоевский и Киркегард первородный грех, или – ибо это одно и то же – об умоглядной и откровенной истине"².

Сделаю паузу, чтобы в самом сжатом виде рассмотреть, как понимал дело сам Киркегор, чтобы вернуться к интерпретации Шестова.

В 1843 г. Киркегор публикует небольшую лирическую повесть "Повторение". Кстати, именно литературное дарование датского философа давало Шестову достаточные основания для сближения с другим писателем – Достоевским, хотя сам Шестов исходил из других побуждений.

¹ "Возражение еретикам", 209 г. – Творения Тертуллиана. СПб., 1847. Ч. 1–2. С. 155.

² Шестов Л. Киркегард и экзистенциальная философия. М.: Прогресс – Гнозис, 1992. С. 7. Дальше цитир. в тексте как ЭФ с указанием страницы.

"Почему никто никогда не возвращается из царства мертвых? Потому что жизнь не может так очаровать, как смерть, жизнь не столь бесспорна, как смерть. Да, смерть отлично умеет уговаривать, стоит только прекратить ей возражать..."³

Даже если не прекращать, она все равно уговорит, и Киркегор, кажется, это-то и хотел сказать. Я написал "Киркегор", хотя он является автором, а слова принадлежат одному из действующих лиц. Однако в повести есть эпизод, где автор невольно появляется из-за спины персонажа, выдавая свое присутствие и позволяя считать суждения героя авторскими. Я имею в виду повествователя. Он получает письма от некоего молодого человека, который, не сообщая обратного адреса, пишет о своих самых сокровенных тайнах, в том числе об истории своей любви.

Размышляя над его натурой, герой-повествователь несколько раз характеризует ее как поэтическую, вот один из примеров: "...Работал бы умом и фантазией по-немножку для собственного развлечения. Это вполне может заменить ему любовь, так как не влечет за собой трудностей и фатальностей любви, и в то же время дает возможность пережить прекраснейшие стороны любовного блаженства" (71).

Без обратного адреса эти суждения неизвестны корреспонденту, однако, получив очередное письмо, повествователь читает: "Или моя награда в том, что я стал поэтом? (...) Я не просился в поэты и не хочу покупать этого превращения такой ценой!.." (92)

Какой забавный казус! Чтобы признать его в тексте реалистического повествования, надо предположить, что один герой догадывается о мыслях другого, и поскольку это противоречит формальным условиям текста, остается одно допущение: обоим персонажам автор передал собственные соображения, не сумев в одном из случаев замаскировать себя.

Оставляю в стороне автобиографические основания повести – они связаны с взаимоотношениями С. Киркегора и Регины Ольсен, его невесты, которая так и не стала его женой, выйдя замуж за другого. Меня интересует не автобиографическое, а онтологическое, хотя строгие границы провести трудно.

Сам по себе незначительный казус повествовательной формы позволяет мне рассматривать суждения героев как авторские, не делая впредь оговорок. Добавлю, что кое-какие замечания одного из персонажей являются либо комментарием, либо аналогом того, что позднее скажет уже сам от себя Киркегор в своих философских сочинениях. Таковы, в частности, соображения о ветхозаветном Иове: "...Иов не умиротворяет душу, подобно верующему подвижнику, но временно утоляет ее боль. Иов – полноценный человеческий вклад в великую тяжбу между Богом и человеком, в обширный и ужасный процесс, основанный на том, что все является испытанием". "Но я не боюсь этого. Раз испытание категория *временная*, то она *eo ipso* [тем самым] относится не к вечности, а ко времени и должна разрешаться в его пределах" (101, курсив автора).

Вот, в сущности, проблематика, которой посвящено творчество Киркегора, литературное и философское, и которая стала объектом Л. Шестова. Она дана уже в "Повторении", и дальнейшие сочинения Киркегора пополняют ее обсуждение доводами, расширяют поле ее действия, но не ее содержание, на него отчасти намекает, я полагаю, и название повести, и воссозданная в ней онтологическая ситуация: *повторение*, а не развитие, следствием какого могло бы стать *решение*. Киркегор выразил то, чему в существовании человека нет решения, и он едва ли не первый в новой западной мысли после Паскаля изобразил неразрешимость с наибольшей отчетливостью.

Я уже сказал, что это – проблема веры и разума. Правда, в таком виде она не имеет ничего не только трагического, но вообще носит узко теоретический характер, интересный, кажется, для небольшой группы интеллектуалов, до которых никому нет дела, да и они сами не очень желали бы появиться на всеобщее обозрение.

³ Киркегор С. Повторение. М.: "Labyrinth", 1997. С. 64. Дальше цитир. в тексте с указ. страницы.

Под пером же Киркегора эта проблема наполняется смыслом, затрагивающим нашу каждодневность, более того, без этого смысла мы не можем считать жизнь *своей*. Человек – единственное существо, у которого инстинкт жизни неразрывно соседствует с осознанием ее конечности, и этого противоречия нельзя разрешить никаким иным путем, кроме веры. Но как *поверить*, если разум всегда начеку? Над этим бился Киркегор и пришел к убеждению, что противоречие носит антиномичный, неразрешимый характер.

Причины этого – в исключительном положении человека, в индивидуальности каждой особи человеческого рода, в "я". Именно потому, что всякое "я" неповторимо, оно осознает – и справедливо – себя уникальным явлением, вследствие чего логично заключить: такая уникальность должна быть нескончаемой, ибо ее нечем заменить. В действительности она временна, "род приходит, и род уходит", а вместе с ним и всякое "я". "Удивительная глубина жизни как раз и состоит в том, что каждый человек, обращающий внимание на самого себя, знает то, чего не знает никакая наука, ибо он знает, кто он, а в этом и заключается суть греческого речения $\gamma\omega\omega\iota\ \sigma'\alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon$ [познай самого себя]..."⁴.

Вот оно, раздирающее противоречие: знаю, чего не знает никто, но с этим знанием нечего делать, коль скоро оно исчезает со мной. Зачем оно, зачем самый разум, если они бессильны против небытия? Зачем само небытие? Вера не отвечает, она лишь позволяет думать, будто небытие – вымысел ума, который тоже хотел бы так считать, но у него нет доводов, разве что один: *оттуда* никто не возвращался. У веры же вообще нет доводов, но потому она неуязвима, она – талант, дар божий.

2

Осознание антиномизма, неразрешимости противоречия между "человек – образ Божий" и вечным ничто, поджидающим его, есть причина страха, которым одержим человек. Одна из книг Киркегора так и названа – "Страх и трепет". В ней он делает признание, объясняющее, на мой взгляд, драматизм его внутренней жизни, не зависящий, что бы ни говорили, от потрясшей его размолвки с невестой. Размолвка скорее отозвалась в художественных сочинениях – "Повторении", "Дневнике обольстителя", потому что в его философских трудах слишком очевидна непрерывность той мысли, с которой надо родиться. Жизненные обстоятельства едва ли всерьез повлияют на ее содержание, хотя, не исключено, могут ускорить или обострить необходимость умственного ответа.

Итак, Киркегор признается: "...Если действительно каждый в моем поколении, кто не захотел остановиться на вере, является человеком, постигшим *ужас жизни* (...) если каждый, кто *не захотел* остановиться на вере, является человеком, который *примирится в боли и через боль*; если каждый после этого... постигнет все наличное существование *силой абсурда*, – тогда то, что я пишу, по сути, есть не что иное, как в высшей степени похвальная речь, написанная самым ничтожным из людей этого поколения, человеком, сумевшим осуществить только движение самоотречения"⁵.

Какое признание, сколько в нем ясного, твердого понимания изначально безвыходной, жизненной ситуации человека, так сказать, первородного греха, за который никогда и никто не расквитается, и вместе страстного стремления к надежде, хотя самой надежды нет! "Ужас жизни" – абсолютно безоговорочное и не оспариваемое разумом утверждение, родившееся в тех самых глубинах "я", которые навсегда тайны для любой науки, их знать может лишь само "я". Киркегор знает, и то, что ему открыло это знание, ужасает его, а открылось, что финалом "я" служит ничто. Это знание Киркегор и называет "силой абсурда" и сейчас же опять цепляется за призрак надежды (и знает, что призрак, но нет ничего иного): пусть так, но, может быть, это

⁴ Кьеркегор С. Страх и трепет. М.: Республика, 1993. С. 176. Везде курсив мой. – В.М.

⁵ Там же. С. 49–50.

поколение такое, а не извечная судьба, а если поколение, не все потеряно, и мое самоотречение, мое безверие (смотрите-ка, не захотел остановиться на вере, как будто вся причина в нехватке воли, а нет, Киркегор знает, здесь волей не возьмешь) – лишь временная черта, свойство поколения, а не всего человеческого рода.

Киркегор страстно *хочет* поверить – от ужаса перед абсурдом ничто, но вера ему не дается. Выраженное в понятиях, это состояние получило имя экзистенциальной философии, т.е. мысли существования, а не чистого умозрения. Л. Шестов глубоко заметил: "Киркегор почувствовал, что начало философии не удивление, как учили греки, а отчаяние: *de profundis ad te, Domini, clamavi* [Из глубины взываю к тебе, Господи! Пс., 130, 1–2]"; "открыл в себе и других безотчетный... страх... страх перед Ничто". (ЭФ, 18; 55).

Если бы Шестов не написал о Киркегоре больше ничего, этих слов хватило бы для признания, что в его лице датский мыслитель получил истинного читателя. Однако Шестов этим не ограничивается. "Либо умозрительная философия, имеющая своим началом удивление и ищущая "понимания", либо экзистенциальная философия, исходящая из отчаяния..." (ЭФ, 71).

Или-или, сказал Л. Шестов. Я считаю это заблуждением и в отношении Киркегора, и в отношении человеческого существования, которое, по моему разумению, Киркегор определил совсем иначе: не "или-или", а "не то и не другое" – на этом держится антиномия бытия, этим вызваны страх и трепет.

"Умозрительное мышление протекает в плоскости, в двух измерениях. Экзистенциальное мышление знает третье измерение, для умозрения не существующее: веру..." (ЭФ, 106).

Две ошибки совершил Шестов. Первая: у каждой философии свое измерение, и Киркегор это превосходно показал, его отчаяние проистекает как раз из того, что *нельзя сделать выбора, что нет выбора* – вот откуда абсурд, вот откуда страх. Вторая: именно в экзистенциальной философии *нет веры*, в противном случае не было бы этой философии. Если есть вера, нет нужды в экзистенциальной философии, она потому и возникла – от отчаяния из-за отсутствия веры и одновременно от бессилия разума выйти из абсурда Ничто, больше того, разум-то, повинный в абсурде (нет доводов против Ничто), парализует веру отсутствием у нее доводов, как бы внешне ни противоречило феномену веры последнее утверждение.

Да, возможна вера помимо логики, блажен, кому дана такая вера. А как быть тому, в ком силен разум, и его сила такова, что он видит собственные границы и *хочет* выйти из них, чтобы обрести веру, но та же сила, толкающая его за эти пределы, удерживает его. Такова философия Киркегора, Шестов же сводит ее к вере – несправедливо и для индивидуального случая Киркегора, и – что куда важнее – для экзистенциальной философии.

Однажды Киркегор признался: "Я не выбираю пути к Богу, ибо у меня нет выбора" (ЭФ, 153). Эти слова понимаемы двояко: нет выбора, потому Бог не имеет вариантов; но и: хочу выбрать Бога, но никак не дается, *выбора вообще нет*. В контексте мысли Киркегора вероятнее второе значение – вера невозможна, речь идет об онтологической безвыходности человека, пережитой и осознанной Киркегором на собственном опыте.

Л. Шестов полагает, что понятие абсурда, столь существенное в философии Киркегора, тот заимствовал у Тертуллиана, якобы писавшего: *credo quia absurdum* (верую, ибо нелепо). Вероятный смысл этих слов: верую, потому что жизнь нелепа, поскольку надо умирать; вера – единственное спасение от сознания смерти, хотя с точки зрения разума абсурдно выбирать, не имея доводов.

Приведя фразу Тертуллиана, Шестов оговаривается: слова "абсурд" нет в тексте христианского писателя, и цитирует ту часть, которая дала повод пересказывать ее, используя понятие "абсурд": "И умер Сын Божий; оттого и заслуживает веры, что бессмысленно. И похороненный воскрес; несомненно, потому что невозможно" (ЭФ, 203–204).

Это не единственное место у Тертуллиана, подталкивающее к "абсурду". В "Апологии, или защите христиан против язычников" (217 г.) он писал: "Тот, Кому мы поклоняемся, есть единый Бог (...) Непостижимо, хотя человеческий разум и познает Его (...) Ничто не вселяет такой величественной идеи о Боге, как невозможность постичь его"⁶. Верую, ибо непостижимо (а не абсурдно).

Киркегору мало таких доводов, он, возможно, поэтому не горит тертуллиановским пафосом веры (как ему хотелось бы, несомненно), но потому и непостижимость в качестве свидетельства истины не кажется убедительной.

Было бы интересно установить, откуда в лексиконе Киркегора понятие "абсурда", сыграл ли какую-либо роль Тертуллиан в предпочтении этого, а не другого слова. Но как бы ни было, Киркегор передает собственное переживание, в ясном определении которого и состоит задача любого читателя.

По моему разумению, мысль Киркегора (и его переживания – ее источник) искажены комментарием Шестова. Тот, повторяю, полагал, что у Афин (разума) и Иерусалима (откровения) нет (или мало) общего. Опыт Киркегора свидетельствует: не только много, но они, в сущности, *одно* – вот почему между ними нельзя выбрать; вот почему "*ни Афины, ни Иерусалим*", но и не "*Афины и Иерусалим*". Невозможен выбор, невозможно единство, притом, что они – *одно*. В этом и состоит новизна экзистенциальной философии: она зафиксировала *неразрешимость* онтологической задачи человека, тогда как Л. Шестов обнаружил некое решение, не важно какое. Вот еще его комментарий мысли Киркегора: "Разуму с его удивлением перед несотворенными истинами *нужно* противопоставить Абсурд с его отчаянием..." (ЭФ, 213. – Курсив автора).

Не нужно, это происходит, увы, помимо воли, и Киркегор был бы рад не видеть противопоставления. Шестов находит цель и осознанные намерения там, где их нет, потому что Киркегор пришел к Абсурду невольно. Он думал найти средство, позволяющее от знания смерти двинуться дальше. Да, умру, но этим не кончится же мое существование. Ан нет, говорит разум, никто не возвращается оттуда, и не абсурдно ли надеяться на то, чему нет подтверждений? Конечно, абсурдно, но тогда единственная надежда связана с абсурдом. Пусть никто не возвращался *до меня* – из этого не следует, что *для меня* это невозможно. Абсурд не отменяет *возможности*. Киркегор так и сказал однажды: "Если бы мне предложили пожелать чего-нибудь, я пожелал бы не богатства, не власти, а – *страстной веры* в возможность (...)" Наслаждение разочаровывает, возможность – никогда"⁷. И спустя несколько десятков строк – печальное развитие этой мысли: "Двери счастья отворяются, к сожалению, не внутрь, тогда их можно было бы растворить бурным напором, а изнутри, и потому *ничего не поделаешь*" (НД, 21).

Единственное, что можно поделать, – понадеяться на "вдруг", на невесть откуда взявшееся "возможно", которого, по строгому размышлению, разум не отрицает, хотя отдает себе отчет, что здесь он бессилен, это – область веры, от которой он не отказывается, но на которую не надеется.

В этом – сердцевина экзистенциальной философии и одновременно духовной драмы Киркегора: разум не отказывается от веры, он на нее не надеется, мучается от этого, но бессилен что-либо сделать, признаваясь в своей ограниченности, так что ни Афины, ни Иерусалим. "Судья, выманивающий сознание преступника обещаниями прощения и свободы, достоин в моих глазах одного презрения, он как бы признает свою несостоятельность. Я не желаю обладать ничем, что не будет мне отдано вполне свободно и добровольно" (НД, 111).

Не утверждаю, хотя и не могу отделаться от мысли, что Киркегор имел в виду веру, которую хотел обрести в результате свободного и добровольного акта, а не как плату

⁶ Тертуллиан. Цитир. изд. С. 41–42.

⁷ Афоризмы эстетика, 1843. – в кн.: Киркегор С. Наслаждение и долг. Ростов-на-Дону.: Феникс, 1998, с. 21. Дальше цитир. в тексте как НД с указ. стр. Везде курсив мой.

за бессмертие. Хотел страстно, безуспешно. Он вполне был готов отнести неудачу только на свой счет и потому цеплялся за возможное, но не исключая, он мог полагать это вообще недостижимым, ведь *оттуда* никто не возвращался. "...Абсолютное примирение возможно не ранее, чем история закончит свой ход..." (НД, 220).

Эти слова свидетельствуют, что Киркегор осознавал упомянутую нерасторжимость разума и веры: легко верить, отстранив разум (в этом-то случае вера и будет *платой*), попробуй поверь, сохраняя разум. Эта антиномия в глазах Киркегора делала человека исключительным явлением физического мира. Человек потому и человек, что знает, что умрет; знает, что живет временно, а умирает навсегда, и этому противоречию нет решения. Будь оно, история кончится, ибо история есть поиск выхода из этой ситуации. Поэтому, когда Киркегор пишет о *выборе* (еще одно, после абсурда и возможности, коренное понятие его философии), он понимает не результат, но процесс, длящийся, пока человек живет. Кто выбирает, тот живет по-человечески.

Для Киркегора жизнь есть непрерывный выбор – поиск решений, и человек всегда может выбирать, должен выбирать, поскольку брошен в пучину абсурда, отрицающего выбор. "...Минута, когда человек осознает свое *вечное значение*, – самый знаменательный момент в жизни (...) Человек чувствует себя *пленником навеки*, чувствует всю серьезность, важность и бесповоротность совершающегося в нем процесса, результатов которого нельзя уже будет изменить или уничтожить во веки веков". Есть от чего прийти в отчаяние. Но "ни один человек, не вкусивший горечи истинного отчаяния, не в состоянии схватить истинной сущности жизни" (НД, 257, 260).

Почему же отчаяние? Потому, что вера без разума не решение, а уход от решения, не добровольный, а подневольный выбор, следовательно, не выбор, ибо по-настоящему выбирает свободная воля. Но с разумом вера не соседствует, хотя и неотделима от него, и потому ее нельзя считать свободной. Вероятно, это имел в виду Киркегор, "Жизнь поэта... оттого... так несчастлива, что она подымает его над обыкновенной земной жизнью и в то же время не в силах вознести его в *вечное царство духа*" (НД, 262).

Поэт здесь – метафора человека: он хочет того, чего нельзя достичь, и знает, что не достичь, но не может не хотеть. "Итак, выбирай отчаяние (...) Отчаиваясь, уже выбираешь, и выбираешь самого себя – не в смысле временного, случайного индивида [Киркегор знает, что индивид случаен, потому что недолговечен, однако в этом и состоит его уникальность, и потому отчаяние. Нельзя сказать: отдай свою уникальность за вечность – это и будет та самая корыстная вера, которой не хотел Киркегор], каким ты являешься в своей природной непосредственности, но в своем вечном, неизменном значении человека" (НД, 263).

Стать человеком, согласно Киркегору, значит *выбрать себя* (тоже одна из черт экзистенциальной философии) – в этом состоит смысл жизни: она дается, чтобы человек мог выбрать. В этом случае не имеет никакого значения, что человек вошел в жизнь *невольно*, что с ним не посчитались. У того, кто сетует на это, не из чего выбирать, и он, не признаваясь себе, попросту хочет сделать кого-то ответственным за свои неудачи и безволие; хочет переложить на других труд извлечения из него его собственного "я".

Из множества "я", содержащихся в каждом индивиде, человеку предстоит выбрать подлинное – на это и дана жизнь. Но, даже выбрав, не следует забывать, что выбор не окончателен, ибо его другие "я" не умирают, и потому жизнь всегда *открыта*. "Лишь из себя самого может почерпнуть человек познание себя самого. Познавая себя самого, индивидуум познает свое "я", являющееся в одно и то же время и его действительным, и его идеальным "я": это "я" находится и вне его как образ, который он стремится воплотить в себе, и в то же время в нем самом, так как это "я" – он сам" (НД, 304).

Вот откуда, прибавляет Киркегор, двойственность жизни человека, стремящегося, добавлю, соединить эти два "я", на что и уходит все его существование – от рождения

до смерти. Если это признать, отпадает риторический вопрос: в чем смысл жизни? зачем я рожден? и пр. Ясно зачем, чтобы стать собой, чтобы выбрать в себе себя, ибо (и потому что) не вне, а внутри человека лежит его жизненное дело, его жизненные цели.

В множественности собственного "я", по соображениям Киркегора, человеку открывается бесконечность, даже при сознании, что его дни сочтены. Он живет с отчаянием внутри, но *живет*. "Конечная человеческая личность приобретает, благодаря абсолютному выбору своего собственного "я", бесконечное значение" (НД, 274).

Я убрал бы слово "абсолютному", ибо земная конечность, вольно или невольно для Киркегора, не теряет своего значения, и в минуты ее осознания/переживания человека охватывает неподдельное отчаяние, всякий раз вспыхивает в нем с новой силой, как если б он впервые узнал, что смертен. Тут ничего не поделать, у человека нет выхода – вот главное утверждение экзистенциальной философии, которая, в отличие от многих мировоззрений, открыто объявила человеческое бытие безнадежным. Оригинальность Киркегора состоит в том, что он выразил в художественных произведениях психологию этой безнадежности, а в философских трудах определил ее гносеологию – сочетание, безусловно, редчайшее в одной личности.

"Многие люди боятся смерти, имея самое смутное, неясное представление о переходе души по смерти в иной мир, где царствуют совершенно иные законы и порядки, нежели знакомые им земные. Причины такого страха – нежелание человека вдуматься в свою сущность и значение, просветлеть душевно, явись же это душевное просветление, страх исчезнет" (НД, 300).

Одно из нередких мест у Киркегора, где он, так сказать, "проговаривается", маскирует "многими людьми" себя. Это ему хотелось бы думать, что там, откуда никто не возвращается, иные порядки, что лишь непонимание (только непонимание, а не то, что там абсолютное ничто и потому нечего понимать) мешает просветлеть душевно; что, наконец, страх порожден душевной темнотой. Пусть так, но посмотрите, читатель, как невольно выдает свое смятенное, отчаявшееся сердце писатель (эти нечаянные оговорки, которых немало в его книгах, придают им какую-то чарующую привлекательность: ты страдаешь, а не только понимаешь): просветлись, и страх исчезнет.

Философия Киркегора, объясняющая, откуда страх, как будто намерена избавить от него прежде всего самого автора, причем избавить посредством демонстрации причин и условий страха. В глубинах души и ума он отдает себе отчет, что не в его власти, не во власти разума уничтожить причину страха, и он пробует хотя бы ослабить, приглушить страх. Киркегор словно уговаривает себя: не бойся, ты же не знаешь, что там, откуда никто не возвращался. Этой логике нечего возразить, и Киркегор ищет лазейку, куда можно протиснуться, чтобы избежать осознаваемого и вместе инстинктивного ("откровенного") страха перед абсолютным ничто. Он бросается к вере, потому что она кажется ему такой лазейкой, но страх не проходит, он сильнее и Афин, и Иерусалима, и остается признать, что человек проиграл.

В сочинении "О воскресении плоти" (207 г.) Тертуллиан писал: "Надежда христиан есть воскресение мертвых [и надежда Киркегора, страстно желавшего поверить в это, как бы ни называлось – воскресение или вечная жизнь]. Она делает нас верующими [Киркегор же хотел поверить бескорыстно, ибо из Тертуллиана следует: не будь воскресения, не было бы веры, следовательно, верят не свободно, а Киркегор хотел свободной веры – тогда бы, надеялся он, решилась антиномия]: истина сама заставляет нас верить ему [как раз истины нет у Тертуллиана, он только объявляет ее, Киркегор же искал доводов, которых, он догадывался, не может быть, и все же надеялся]. Но в то время, как Бог открывает нам истину, народная толпа посмеивается над нами, воображая себе, что смерти ничто не переживет"⁸.

⁸ Тертуллиан. Творения. СПб., 1850. Ч. 3–4. С. 54.

Написав "народная толпа", Тертуллиан словно спохватывается: "Но не одна народная толпа мыслит так: мудрецы [Эпикур, Сенека – В.М.] того же мнения". Отчего так? Тертуллиан отвечает, что учение о воскресении плоти "для людей сомнительно, но для Бога достоверно"⁹.

Последний аргумент близок доводам Киркегора: для Бога все возможно, требуется лишь *поверить* – снова упираемся в не разрешимый Киркегором пункт: надо верить. Речь идет не о борьбе разума и веры ("или – или", как, возможно, хотелось бы самому Киркегору), а о том, что одно без другого не живет, но и вместе не уживаются: если верить вне разума, получим несвободную веру (как вышло у Тертуллиана); верить же согласно разуму не удастся. Осталось признать: ни то ни другое не дано человеку, и потому он оказывается в обезнадёженном мире. Это ли не абсурд?

3

Этого не разглядел в мысли Киркегора Л. Шестов. Не случайно в его анализе, где попадаются изумительной точности страницы, отсутствуют как раз все художественные произведения Киркегора – "Повторение", "Дневник обольстителя", "Гармоническое развитие". В них же очень ярко выражены психологические основания беспешной борьбы разума и веры в сознании Киркегора – той борьбы, в которой нет победителя, ибо исход заранее известен, и помешать ему ничто и никто не в силах.

Л. Шестов пишет: "...Спасение от греха не в познании неизбежности всего происходящего и не в добродетели..., а в вере в Бога, для которого все возможно, который все сотворил по своей воле... В этом и заключается Абсурд, к которому зовет нас Киркегард, и отсюда берет начало экзистенциальная философия, которая, в противоположность философии умозрительной, есть философия библейского откровения" (ЭФ, 213).

Мне кажется, здесь все ошибочно, здесь собрание всех ошибок Шестова в оценке и Киркегора, и экзистенциальной философии.

"Спасение от греха". Если я верно понял мысль Киркегора, от первородного греха (смерти) нет спасения, есть страстное желание спастись, и осознание невозможности порождает отчаяние, страх и трепет перед существованием, которое заканчивается ничем.

"Для Бога все возможно". Спору нет, но это реально лишь для того, кто верит, причем не из страха перед смертью, а бескорыстно. Киркегор, несмотря на пламенные порывы к такой вере, *знал*, что она ему не дана. Его мысль (экзистенциальная философия) и есть, по сути, *повествование в понятиях* о том, как он не мог поверить – единственная причина неизбежного отчаяния, признанного мыслителем в качестве субстанционального переживания человека. Но тогда экзистенциальная философия не есть "философия библейского откровения", как полагал Шестов, хотя откровением ее можно считать, но в ином, экзистенциальном смысле.

Она откровенна потому, что автор *открыл* причины собственных страха и отчаяния; того, что он делал, чтобы от них избавиться, вынужденный признать, что его опыты не удались, и он рассказал об этой неудаче. Под его пером личная неудача оказалась неудачей человека как такового. Человек "грешен" от рождения, потому что смертен, и никакая вера не спасает – вот в чем, я полагаю, пафос экзистенциальной философии, не прочитанный Л. Шестовым. То, что он приписывает Киркегору, есть его собственное мировоззрение. "Когда человеку говорят: "будет тебе по вере твоей" или: "если у тебя будет с горчичное зерно, то для тебя не будет ничего невозможного", явно, что вера есть непостижимая творческая сила, величайший, ни с чем не сравнимый дар"¹⁰.

⁹ Там же. С. 54, 57.

¹⁰ Шестов Л. Афины и Иерусалим // Шестов Л. Сочинения в двух томах. Т. 1. М.: Наука, 1993. С. 562. Дальше цитир. в тексте с указ. тома и страницы.

Такую-то веру Шестов противопоставлял разуму. Однако мало что мешает поставить на ее место разум: и он – творческая сила и дар, ни с чем не сравнимый. Коротко говоря – повторяю мысль Киркегора, – две стороны одного, которое Киркегор определил "абсурдом", ибо ни средствами веры, ни средствами разума, ни их взаимным сочетанием нельзя решить проблему смерти. Из этой антиномии черпают отчаяние и страх, понятийным выражением которых стала экзистенциальная философия.

Шестов продолжает: "Лютер... сделал безумную, отчаянную попытку в своей *sola fide* [только вера] осуществить то, в чем иудео-христианская философия видела свою главную задачу. Правда, история позаботилась о том, чтобы люди не услышали Лютера, как не услышали они и других мыслителей, стремившихся создать иудео-христианскую философию, не считаясь ни с проблемами, ни с основными принципами, ни с техникой мышления, выработанными греками, и которые решались "веру" Иерусалима противопоставить и ею преодолеть "знание" Афин. Но разве история может почитаться последней инстанцией?" (1, 595).

Не может, но не по тем причинам, которые предлагает Шестов. История не последняя инстанция потому, что есть настоящая последняя, перед которой, согласно Киркегору, и разум, и вера бессильны. Шестов же верит в откровенную истину; в то, что вера надежнее знания для тех, кто ищет решения последней загадки бытия. Этому нечего возразить, кроме одного: не следует личное убеждение превращать в философию другого.

"Для Киркегарда, двойника Достоевского, умозрительная философия есть мерзость запустения – и именно потому, что она посягает на всемогущество Божие. Философия умозрительная преклоняется перед самоочевидностями: Киркегард провозглашает философию экзистенциальную, имеющую своим источником веру и самоочевидности преодолевающую" (1, 605–606).

Шестов ошибается и ошибается. Для Киркегора умозрительная философия не мерзость, а ценность, но она должна быть действительно умозрительной. "...Плохо то доказательство, которое не убедительно прежде всего для самого доказывающего" (НД, 215).

Доказательство! Это и есть дело разума (умозрительной философии). Киркегор страстно искал таких доказательств, но ни разум, ни вера не давали их. Поэтому экзистенциальная философия не имеет веры источником. Киркегор хочет верить, жаждет откровенной истины, и поверь он, не было бы экзистенциальной философии, поскольку исчезли бы отчаяние и страх.

Киркегор осознает немощь разума (Шестов прав) ответить на вопрос о смерти так, чтобы исчезло отчаяние. Но вера бездоказательна, и страх остается, решения нет. Л. Шестов же видит решение. Я полагаю, потому, что оно сидело в его уме задолго до того, как ему попался на глаза Киркегор, о чем свидетельствует его давняя статья "Разрушающий и созидаящий миры", написанная к 80-летию Льва Толстого. Мыслитель исследует мировоззрение писателя, выразившееся в его художественных, философских и богословских сочинениях. "Люди, называющиеся христианами, искали из корыстных побуждений учение Христа – кто этого не знает? Существенный вопрос в том, выдерживает ли это учение разумную критику и если не выдерживает (в чем сомневаться нельзя), то чем пожертвовать: учением или разумом? Вот тот страшный и мучительный вопрос, который не раз уже становился перед людьми"¹¹.

Шестов прав: действительно, страшный, мучительный вопрос. Шестов не прав, когда, верно определив проблему – учение или разум (Иерусалим или Афины, говоря более поздним языком самого Шестова), – он дает решение. Вопрос не имеет ответа – иначе давным-давно исчезло бы то, что с такою верностью увидел Шестов. Так же, а имеющимся ответом/решением он взялся за Киркегора, и там, где тот не нашел ответа, дал свой, предпочтя учение/откровение разуму.

¹¹ Шестов Л. Собрание сочинений в 6 т. СПб., б.г. Т. 6. "Шиповник". С. 134.

Наконец, Шестов утверждает, что экзистенциальная философия, уповающая на веру, преодолевает самоочевидность. Не преодолевает, ибо не уповает на веру. Этого хотел сам ее создатель, но вера не давалась ему. Экзистенциальная философия суммирует ситуацию вечного выбора, который заканчивается ничем. В этом и состоял первородный грех: из двух деревьев – жизни и познания добра/зла первая человеческая пара выбрала одно, тогда как выбора не было.

Выбор Шестова иной, но выбор, которого нет у Киркегора, и то, что Шестов назвал экзистенциальной философией Киркегора, было философией Шестова. Правда, у него есть суждение, которым я и закончу: "Если уж нельзя помочь – то и утешать не нужно. Иначе говоря: можно спросить ⟨...⟩ откуда зло? Но отвечать на этот вопрос нельзя. И лишь тогда, когда философы поймут, что ни на тот вопрос, ни на многие другие вопросы *нельзя отвечать* ⟨...⟩ Есть вопросы, весь смысл которых в том, что они не допускают ответов" (1, 614. – Курсив автора).

Замечательные слова. Недоумеваю, почему Л. Шестов не обратил их к собственной мысли.

Реконструкция религиозной мысли в исламе

М.Т. СТЕПАНЯНЦ *

Я – голос поэта завтрашнего дня.

Мухаммад Икбал

Непонимание многих существенных реалий за пределами Западного мира привело к заблуждению даже великие умы. Достаточно вспомнить, как недалёковиден был Гегель, заявивший в своих знаменитых лекциях по философии истории: "...ислам уже давно возвратился к восточному покою и неподвижности"¹. Сегодня всем очевидна активизация "исламского фактора" на мировой арене, однако же сохраняются если не открытая неприязнь, то во всяком случае высокомерие и недооценка присущих исламской культуре потенций к развитию, адаптации и совершенствованию. Знакомство с реформаторскими взглядами одного из самых ярких представителей мусульманской культуры XX в. Мухаммада Икбала (1873–1938) призвано содействовать ломке сложившихся в отношении ислама стереотипов.

"Будущим историкам еще предстоит признать в Икбале мусульманского Лютера, перевернутого с ног на голову, и тем не менее – Лютера"². Эта оценка, данная Мухаммаду Икбалу одним из лучших его биографов И. Сингхом, кажется находящейся в прямом противоречии с заявлением самого поэта-философа: "Лютер в мире ислама невозможен"³. Какое же из двух высказываний является истинным? Возможна ли правота обоих?

Справедливость суждения Мухаммада Икбала лежит как бы на поверхности, она очевидна в контексте исламского вероучения. Об этом говорил в одном из своих выступлений сам Икбал: "Протест Лютера был направлен против церкви-организации... И он был совершенно прав, восстав против этой организации, хотя, как я полагаю, Лютер не осознавал, что его протест в специфических условиях Европы в конечном итоге будет означать замену универсальной этики Иисуса множеством национальных, а потому более узких этических систем. Таким образом, результатом интеллектуального движения, инициированного такими личностями, как Лютер и Руссо, явился раскол Одного на плохо сочетающееся друг с другом множество... Универсальная этика Иисуса заменена национальными политическими и этическими

* Работа выполнена при поддержке РГНФ. Код проекта 01-03-00048.

¹ Гегель. Философия истории. Сочинения. М., 1935. Т. 8. С. 339.

² Singh Iqbal. The Ardent Pilgrim. An Introduction to the Life and Work of Muhammed Iqbal. Delhi: Oxford University Press, 1997 (first published in 1951). P. 96.

³ Iqbal M. President Address Delivered at the Annual Session of the All-India Muslim League at Allahabad on 29th December, 1930 // Thoughts and Reflections of Iqbal. Ed. by S.A. Vahid. Lahore: Sh. Muhammad Ashraf, 1964. P. 164.

системами. Конец, к которому постепенно подталкивается Европа, – религия есть частное дело индивидуума и не имеет никакого дела с тем, что называется временной (т.е. земной. – М.С.) жизнью человека. ...В исламе Бог и мир, дух и материя, церковь и государство органично взаимосвязаны. Человек – не гражданин профанного мира, который должен быть отвержен в интересах потустороннего духовного мира. В исламе материя – это дух, реализующий себя в пространстве и времени... Здесь нет церкви-организации, подобной существовавшей в европейском средневековье, которая бы вызывала своего разрушителя"⁴.

Тем не менее вполне оправдано и суждение И. Сингха. Однако чтобы убедиться в этом, требуется проследить эволюцию взглядов поэта-философа, отразившуюся в его литературном творчестве, а главное – внимательно вчитаться в книгу, представляющую собой семь лекций, шесть из которых были прочитаны Мухаммадом Икбалом в Мадрасе, Хайдарабаде и Алигархе по просьбе Мадрасской Мусульманской Ассоциации в 1928–1929 гг. Последняя же, седьмая, лекция представляет собой выступление на сессии Аристотелевского общества в Лондоне в декабре 1932 г. Еще при жизни поэта-философа лекции были опубликованы в виде книги под общим названием "Реконструкция религиозной мысли в исламе"⁵.

Мухаммад Икбал родился 22 февраля 1873 г. в Сялкотте – небольшом городке на границе между Западным Пенджабом и нынешним штатом Джамму и Кашмир – в семье потомков кашмирских брахманов, в XVII в. принявших ислам. Он получил образование в самом престижном пенджабском высшем учебном заведении – Правительственном колледже. Годы учебы (в 1899 г. Икбал получил степень магистра по философии, заслужив золотую медаль), а затем преподавания сначала истории и политической экономии в Восточном колледже Пенджабского университета, позже – философии в Правительственном колледже, во многом определили мировоззренческие и гражданские позиции будущего поэта-философа.

Если пребывание в Лахоре, духовная атмосфера в культурной столице Пенджаба определила позицию Икбала как одновременно мусульманина, остро переживающего за своих единоверцев, и в то же время патриотически настроенного гражданина Индии, то учеба именно в Правительственном колледже также не могла остаться бесследной – Икбалу открылся мир за пределами родного Отечества, мир западной культуры, и прежде всего ее литературы. Желание поближе познакомиться с этим новым для него миром и приобщиться к духовным ценностям последнего побудили Икбала покинуть Индию и отправиться в Европу для продолжения своего образования.

Вначале была Англия – для многих его соотечественников своеобразная культурная Мекка, которую каждый, кто мог себе это позволить, стремился посетить. К такого рода "паломничеству" побуждал и трезвый расчет в то, что образование, полученное в метрополии, повысит социальный статус на родине и откроет более широкие карьерные перспективы. Но для тех, кто был озабочен не только своим личным будущим, но и будущим Индии (достаточно вспомнить Рам Мохан Роя, Сайид Ахмад-хана, Рабиндранатха Тагора, Махатму Ганди, Джавахарлала Неру), посещение Англии представлялось также необходимым условием для нахождения ответов на вызов времени, для решения жизненно важных отечественных проблем. То, что последнее обстоятельство было особо значимым в мотивации икбаловского пребывания в Европе, подтверждает выбор им философии в качестве основного предмета образования.

Он учился сначала в Кембридже (в Тринити колледже). Его главными наставниками были МакТаггарт и Джеймс Уорд. И хотя некоторые исследователи считают Икбала "учеником-последователем" Уорда, прославившегося в те времена своим

⁴ Ibid. P. 162–163.

⁵ См.: *Икбал Мухаммад. Реконструкция религиозной мысли в исламе. Перевод, комментарий и предисловие М.Т. Степанянц. М.: Восточная литература, 2002 (в печати).*

сочинением "Натурализм и агностицизм", все же есть основания полагать, что наибольшим было влияние МакТаггарта, читавшего в Кембридже курсы лекций о Канте и Гегеле.

Помимо контактов с профессорами-философами, огромную значимость для Икбала имело общение с известным специалистом в области персидской литературы, автором по сей день авторитетнейшего четырехтомного исследования "Литературная история Персии" – профессором Эдвардом Брауном⁶. Примечательно, что в европейский период жизни Икбал, ранее писавший стихи на родном урду, переходит на фарси – язык поэтически более богатый, язык его литературных "вдохновителей-наставников" – Хафиза и Руми.

Глубокий интерес к немецкой философии, прежде всего к Гегелю, Канту, Шопенгауэру и Ницше, а также преклонение перед Гете и Шиллером, побуждают Икбала к переезду из Англии в Германию, где он надеется "приблизиться" к своим кумирам, приобщиться к взрастившей их духовной атмосфере. В Мюнхенском университете Икбал – студент-исследователь, в прославленном университете Гейдельберга – слушатель курса по философии. В Мюнхене происходит защита его диссертации на тему "Развитие метафизики в Персии", в которой соединились увлечение Икбала философией и неизменная любовь к поэзии, нашли воплощение два его лика – поэта и философа.

Прежде чем покинуть Европу и вернуться на Родину, Икбал вновь едет в Кембридж, чтобы придать прагматическую завершенность своему пребыванию на Западе (философия и поэзия – прекрасные занятия для ума и души, но ненадежные средства к обеспечению существования) – он получает право на адвокатскую практику.

Три года пребывания в Западной Европе, с 1905 по 1908 г., оказались чрезвычайно плодотворными. Поразительно, как много удалось Икбалу сделать за столь короткий срок. Он приобрел знания, которые определили на годы вперед реализацию его как личности: в поэзии, в реформаторском переосмыслении исламского вероучения, в общественно-политической жизни Индии.

В течение немногим более двух лет Икбал сочетает преподавательскую деятельность с адвокатской. Он покидает профессорский пост в Правительственном колледже, сводит к минимуму, необходимому для материального выживания, адвокатскую практику ради того, чтобы направить все силы на поэтическую ниву. Уже в 1914 г. он выступает с чтением отдельных частей из будущей поэмы – первого философско-поэтического произведения, отмеченного печатью подлинной зрелости. То была опубликованная в 1915 г. поэма "Тайны личности"⁷. Поэма свидетельствует о глубокой трансформации взглядов Икбала, проявившейся в принципиальном изменении его отношения к суфизму.

Многие годы увлечения Икбала мистицизмом были обусловлены по крайней мере тремя обстоятельствами. Во-первых, влиянием отца-суфия, пользовавшегося у него огромным авторитетом. Во-вторых, "плененностью" блеском персидской поэзии, прежде всего в лице великого поэта-мистика Руми. В-третьих, обращением к суфизму в знак оппозиции против официального ислама и его "духовенства", рассматриваемых многими мусульманскими интеллектуалами в качестве виновников за плачевное положение дел в сообществе единоверцев⁸.

Изучение и критическое осмысление истории религиозно-философской мысли Персии, осуществленное Икбалом в диссертационной работе, серьезное знакомство с западной философией, особенно с ее основными тенденциями в Новое и Новейшее время, и, наконец, более зрелое понимание происходящего как в Индии, так и в мире в целом, побудили поэта-философа пересмотреть отношение к мистицизму. Об этом он прямо заявляет в разделе "Ислам и мистицизм" статьи, опубликованной в "Новой Эре"

⁶ Brown, Edward G. A Literary History of Persia, 4 vols. (1902; reprint ed., Cambridge, 1957).

⁷ *Asrar-i-Khudi* (Secrets of the Self), in Persian, Lahore, 1915.

⁸ Об увлечении суфизмом в юности таких выдающихся исламских реформаторов, как Мухаммад Абдо и Афгани, см. в кн.: *Степаняц М.Т.* Философские аспекты суфизма. М., 1987, С. 66.

(New Era) от 28 июля 1917 г. "Интеллектуальная история древнего мира, – заявляет Икбал, обращаясь к юному поколению мусульман, – откроет вам тот самый значительный факт, что во все времена декадент стремился спрятаться под укрытие само-мистификации и нигилизма. Утратив способность сохранять связь с временным, эти пророки упадка заняты поиском так называемого вечного и постепенно приводят к полному духовному обнищанию и физической деградациии своих обществ, лелея кажущийся соблазнительным идеал жизни, который приводит к смерти даже живого и сильного"⁹.

Критикуя суфиев, Икбал в то же время продолжает широко использовать суфийские образы, метафоры и даже заимствовать у исламского мистицизма некоторые ключевые идеи. Он открыто признает, что «философия "Тайн личности"» есть прямой результат развития опыта и рефлексии мусульманских суфиев и мыслителей прошлого», что она представляет собой "повторение старого в свете нового"¹⁰. Последнее утверждение особенно знаменательно, и его следует рассматривать вкуче с другим заявлением, сделанным Икбалом в том же письме: "Цель моих персидских стихов связана не только с исламом; моя задача состоит в том, чтобы открыть **универсальную** (выделено мной. – М.С.) социальную реконструкцию"¹¹. По существу, "Тайны личности" представляют собой выраженный в поэтической форме манифест, которому Икбал следовал и который он пропагандировал все последующие годы своей жизни.

Универсальный проект искомой социальной реконструкции мыслился как план, осуществимый лишь при двух основных условиях. Во-первых, переосмысление человеком своего предназначения, совершенствование его духа и укрепление воли к действию. Во-вторых, "пробуждение" мусульманских народов от многовековой спячки, освобождение от социального и культурного застоя, возрождение активистского духа, присущего Пророку и его сподвижникам. Словом, девизом "универсального проекта" была формула: "Сильная воля в сильном теле", под последним Икбал имел в виду "социальный организм"¹².

В связи с первым условием Икбал развивает идею Совершенного Человека, многое заимствуя из суфийской концепции *ал-инсан ал-камил*. Однако нельзя не заметить, что заимствование это не слепого характера, а подвергнуто личному осмыслению, более того – переосмыслению, главным вектором которого является содействие воспитанию в единоверцах сильной воли, активного **политического** духа и способности к **практическому** действию. Яркий пример тому использованная Икбалом метафора алмаз-уголь. На вопрос, который уголь задал алмазу: "Чему ты славой светоча обязан?", последний отвечает:

"Я камнем драгоценным стал не сразу.
Когда-то оба были мы землей,
Боролся я – ты выбрал путь другой,
Я затвердел в борьбе и камнем стал,
Звездой яркой гордо засверкал –
А ты остался, уголь, мягкотелым,
Таким, как прежде, жалким и несмелым.

Запомни: славен тот, кто тверд и смел.
Ничтожность, тленность – слабого удел."

(Перевод Л. Латынина)

Что касается второго условия, то его реализация представлялась Икбалу по-разному в различные периоды его жизни.

⁹ *Iqbal M. Letter to Dr. Nicholson (Lahore: dated 24–1–1921) // Thoughts and Reflections of Iqbal. P. 80.*

¹⁰ *Iqbal M. Letter to Dr. Nicholson. P. 101–102.*

¹¹ *Ibid., P. 100–101.*

¹² *Iqbal M. Islam as a Moral and Political Ideal // Thoughts and Reflections of Iqbal. P. 41.*

Первоначально Икбал придерживался общеиндийских патриотических взглядов. "Не в силах ... лжи терпеть", он "храм покинул и мечеть", дабы воздвигнуть "новый, светлый храм в отчизне", храм всеобщего братства и любви. То был период, когда он считал "любой комок родной земли ... высшим божеством"¹³.

Икбаловские политические взгляды претерпели изменения под влиянием событий, происходящих в Индии, под воздействием "алигархского движения", а также трехлетнего пребывания в Европе. О происшедших переменах можно судить по его статье "Ислам как моральный и политический идеал", опубликованной через год после возвращения на родину. В ней прежде всего выражается лояльность по отношению к британскому колониальному порядку, "незыблемость" которого рассматривается в качестве "одного из важнейших интересов" индийских мусульман, поскольку, по мнению автора статьи, Британская империя является "цивилизующим фактором в политической эволюции человечества". Считая, что демократия – политический идеал ислама, который удавалось претворять в жизнь только на раннем этапе мусульманской истории при пророке Мухаммаде и праведных халифах, – ныне реализуется благодаря Англии, Икбал позволяет себе даже заявлять, что "Англия фактически исполняет наши великие обязанности, которые из-за неблагоприятных условий мы не можем выполнять. А потому не из-за числа мусульман, защищаемых ею, а благодаря своему духу, Британская империя является величайшей мусульманской империей мира"¹⁴.

Икбал по-прежнему размышляет о судьбах единоверцев не иначе как в государственных рамках Индии, которая остается его, их Отчизной. Однако у него появляются сомнения в реальности и целесообразности сохранения индийского национального единства. "Я сам, – пишет он в том же 1909 г., – считал, что религиозные различия должны исчезнуть в этой стране, и даже сегодня в личной жизни руководствуюсь этим принципом; тем не менее я полагаю, что и индусам, и мусульманам желательно сохранить свои национальные особенности. Мечта о единой индийской нации – прекрасная мечта, поэтически притягательная, но она, принимая во внимание современные условия и стихийные тенденции, появившиеся в обеих общинах, неосуществима"¹⁵.

Икбал вполне осознавал трудности совмещения понятий "нация", "национализм" с исламом, поскольку идеологи последнего склонны сравнивать национализм с "асабийя" (букв. "сознание единства", "любовь ко всему своему", "патриотизм") – групповой солидарностью, лояльностью исключительно к своему племени, что было характерно для самого раннего периода истории арабского общества. (По преданию, пророк Мухаммад осудил этот принцип – "Тот, кто обращается к асабийя, не принадлежит к нашей общине" – и потребовал от верующих поклоняться только Аллаху, руководствоваться только его предписаниями.) Поэтому Икбал оговаривал условность используемых им западных понятий: "Не общий язык, территория или экономические интересы составляют основу нашей национальности, а то, что мы все имеем определенное мировоззрение и творим одну и ту же историческую традицию"¹⁶. Национальная общность, по признанию Икбала, с точки зрения ислама "не является высшей формой политического развития, поскольку общие принципы мусульманского закона зиждутся на человеческой природе, а не на особенностях отдельного народа. Внутренняя сплоченность такой (мусульманской. – М.С.) нации должна заключаться не в этнической, географической, языковой или социальной однородности, а в общности религиозного и политического идеала или в психологическом факторе "единомыслия"¹⁷.

¹³ Икбал М. Новый храм. Перевод С. Северцева.

¹⁴ Iqbal M. Islam as a Moral and Political Ideal. P. 52.

¹⁵ Stray Reflections. Lahore, 1961. P. XXI.

¹⁶ Из заметок Икбала к лекции "The Muslim Community", впервые опубликованных в 1911 г. // Thoughts and Reflections of Iqbal. P. 376–377.

¹⁷ Iqbal M. Political Thought in Islam // Thoughts and Reflections of Iqbal. P. 60.

Вначале Икбал надеялся, что "национальная" самобытность мусульман и их интересы могут быть соблюдены при условии культурной автономии. "Чтобы быть верным себе, – писал он в 1909 г., – мы должны иметь свои собственные школы, колледжи и университеты, сохраняя живыми наши общественные и исторические традиции..."¹⁸. Он испытывал определенные симпатии к панисламскому движению¹⁹, начатому Афгани. Однако "панисламизм" Икбала никогда не носил воинственного антиколониального характера и не предполагал восстановления единой государственности для всех народов мусульманского мира. Панисламизм был для него выражением исламской солидарности перед лицом общих проблем.

С середины 20-х годов Икбал включается напрямую в политическую деятельность. В 1926 г. он участвует в выборах и избирается членом Пенджабского Законодательного Совета от мусульманских избирателей Лахора. В декабре 1930 г. выступает с президентским посланием на Аллахабадской сессии Всеиндийской Мусульманской Лиги. В 1931 г. вице-король назначает его в состав мусульманской делегации для участия в проведении Второго Круглого Стола в Лондоне. В марте 1932 г. он – президент ежегодной сессии Всеиндийской мусульманской конференции в Лахоре.

Однако Икбал так и не стал крупным политическим деятелем. Он не смог (из-за особенностей своей натуры), да и, фактически, не пожелал стать таковым. Этому помешали также его колебания относительно выбора методов, путей разрешения "проблемы индийских мусульман". Тем не менее именно его в Пакистане именуют "духовным отцом нации", называют "поэтом и философом Пакистана"²⁰ (а не Индии, не мусульман полуострова Индостан), приписывая ему авторство самой идеи раздела Индии и создания Пакистана.

Насколько обоснованы такие оценки? С одной стороны, многие факты биографии Икбала и его личные высказывания позволяют считать эти оценки тенденциозными, искажающими действительную позицию поэта-философа. Так, скажем, в президентском послании на упоминавшейся Лахорской конференции 1932 г. Икбал, в частности, говорил: "Учитывая явные и скрытые точки соприкосновения между различными [религиозными] общинами в Индии, я верю в возможность построения гармоничного целого, единство которого не может быть нарушено богатым разнообразием, которое оно должно иметь в своем основании. Проблема древнеиндийской мысли состояла в том, как Одно становится многим, не принося в жертву свое целостное единство. Сегодня эта проблема спустилась с небес на просторы нашей политической жизни, и мы обязаны разрешить ее в ее перевернутом виде, т.е. как многое может стать Одним, не жертвуя своим плюральным характером"²¹.

Спустя два года, в ответ на распространившуюся к тому времени тенденцию достаточно произвольно толковать его политическую позицию, Икбал в письме к Эдварду Томпсону от 4 марта 1934 г. пишет: "Это прекрасная рецензия²², и я благодарю Вас за все добрые слова в мой адрес. Однако Вы допустили одну ошибку, на которую я спешу указать, так как считаю ее достаточно серьезной. Вы называете меня "сторонником идеи Пакистана". Это не моя идея. То, что я предложил, содержится в моем Президентском послании²³ – это план создания мусульманской провинции, т.е. провинции с подавляющим числом мусульманского населения на северо-западе Индии. Эта новая провинция, согласно моему проекту, стала бы частью

¹⁸ *Iqbal M. Islam as a Moral and Political Ideal*. P. 45.

¹⁹ Панисламское движение возникло в конце XIX в. и связано более всего с именем ал-Афгани, пропагандировавшего политическое объединение всех мусульман против общего врага – западного колониализма. В прошлом и в настоящем лозунги панисламизма могли служить интересам как антиимпериалистических сил, так и исламских экспансионистов, гегемонистов.

²⁰ *Iqbal: Poet-Philosopher of Pakistan*. Ed. by Malik, Hafeez. N. Y., 1971.

²¹ *Iqbal M. Presidential Address, delivered at the Annual Session of the All-Indian Muslim Conference at Lahore on the 21st March, 1932 // Thoughts and Reflections of Iqbal*. P. 197.

²² Имеется в виду рецензия на "Реконструкцию религиозной мысли в исламе".

²³ Речь идет о послании на сессии Мусульманской лиги в Аллахабаде в 1930 г.

предлагаемой Индийской федерации. Пакистанский же проект предусматривает отдельную федерацию мусульманских провинций, напрямую связанных с Англией в качестве сепаратного доминиона. Последний проект берет свое начало в Кембридже. Его авторы полагают, что наши Мусульманские Круглые столы пожертвовали мусульманскую нацию на алтарь индусов или так называемого индийского национализма"²⁴.

И, наконец, по существу предсмертное заявление Мухаммада Икбала – его Новогоднее обращение к соотечественникам по Всеиндийскому радио 1 января 1938 г., за четыре месяца до ухода из жизни (20 апреля того же года после тяжелой и продолжительной болезни). Заявление поражает своим антиимпериалистическим пафосом, особенно впечатляющим при сравнении с икбаловскими оценками британского колониального правления, приведенными выше. "Правители, – говорил Икбал, – долг которых состоял в том, чтобы... не допускать угнетения человека человеком и поднять моральный, а также интеллектуальный уровень человечества, в своем стремлении к господству и империалистическим захватам пролили кровь миллионов и свели миллионы людей к положению рабов... Поработив более слабые народы и установив над ними свое господство, они ограбили их, лишив собственных владений, религиозных верований, моральных норм, культурных традиций и литературы. А затем они **посеяли между ними семена раздора** ("they sowed divisions", – выделена мной. – М.С.), дабы они пили друг у друга кровь и были бы усылены опиумом закрепощенности, тем самым давая возможность империалистическому кровопийце продолжать беспрепятственно высасывать у них кровь". И далее, ссылаясь на последние события в Абиссинии, Палестине, Испании и Китае, Икбал предупреждает соотечественников о губительных последствиях гражданских войн из-за идеологических или национальных разногласий. "Национальное единство, – предостерегает он, – не слишком устойчивая сила. Только одно единство надежно – человеческое братство, стоящее выше расовых, национальных или языковых различий"²⁵.

Прямо противоположные оценки роли Икбала в деле образования Пакистана стали возможны вследствие неоднозначности поведения самого Икбала. Да, действительно, на протяжении всей жизни он ощущал неразрывную связь с Индией как дорогой сердцу Отчиной и ратовал за сохранение ее целостности. Но в то же время он всегда оставался истинным мусульманином, сострадавшим единоверцам, жаждущим защитить их интересы, содействовать благополучию мусульманской общины. Его творчество, поэтическое в особенности, **объективно**, независимо от его личных побуждений, способствовало не только пробуждению самосознания индийских мусульман, но и росту среди них сепаратистских настроений, логически приведших, спустя почти десять лет после его смерти, в 1947 г., к разделу Индии и образованию Пакистана – государства, созданного по принципу религиозной общности. Противник национализма оказался в итоге вдохновителем "мусульманского национализма", критик Лютера и христианской Реформации, содействовавших становлению национализма и национальных государственных образований, объективно сыграл роль, схожую с лютеровской.

Еще большее сходство-различие Мухаммада Икбала с Лютером проявилось в религиозно-реформаторской позиции философа-поэта. По **целям** "реконструкция религиозной мысли в исламе" была идентична Реформации в христианстве.

В узком смысле слова Реформация (с большой буквы) – антикатолическое движение в Европе в XVI в., приведшее к расколу христианской церкви. В широком смысле это – длительный процесс, начавшийся с ересей и продолжавшийся вплоть до XVII в., направленный на "обуржуазивание" христианского вероучения. Процесс столь многообразный, особенно в XVI в., что последний называют "веком реформации (или

²⁴ Цит. по: *Singh I. The Ardent Pilgrim...* P. XIII.

²⁵ *Iqbal M. New Year's Message Broadcast from the Lahore Station of the All-India Radio on the 1st January, 1938 // Thoughts and Reflections of Iqbal. P. 373–375.*

реформаций во множественном числе), а не только веком Реформации"²⁶. В странах мусульманского мира, как и, впрочем, других регионах Востока, реформационный процесс оказался еще более растянутым во времени. Первый его этап связан с массовыми сектантскими движениями. Это, по сути, лишь подступы к реформации. Подобно средневековым ересям, гусизму в Европе, мусульманское сектантство в XVII–XVIII вв. было вестником социальных перемен. Бабидское движение в Иране, движение ахмадиев в Индии, махдизм в Судане и т.д. отличались яркой антифеодалной направленностью.

На втором этапе, отмеченном ранним периодом развития капиталистических отношений, реформаторству присущ "модернистский" подход в том смысле, что переинтерпретация основных принципов и положений религии проводится с учетом достижений Запада в области науки и совершенствования социально-политических институтов. Доминирующая тенденция – попытка синтезирования традиционных религиозных ценностей и установок с современными западнобуржуазными. Это элитная, верхушечная "реформация", не затрагивающая широкие слои населения и часто воспринимаемая последними как нечто чуждое, им враждебное.

Еще в конце 50-х годов прошлого столетия некоторые наиболее проникательные исследователи предсказывали скорое наступление третьего этапа, на котором исламское реформаторское движение "утратит свой либеральный характер ... Новая интерпретация священных текстов вызывает к жизни новую ортодоксию и даже такой тип "возрожденчества", который будет ратовать за восстановление ранних верований и культовой практики"²⁷. Пожалуй, Мухаммада Икбала можно рассматривать как знаковую фигуру на рубеже двух последних этапов исламской реформации, эволюционировавшего от восторженной приверженности модернистским идеям Сайид Ахмад-хана и его олигархского движения – к "фундаментализму".

Не случайно Икбал предпочел озаглавить собрание своих реформаторских по направленности лекций "реконструкцией" мусульманской религиозной мысли, т.е. восстановлением истинного духа ислама. Однако "восстановление" это было мнимым: "старые чаши" явно наполнялись "новым вином".

Общий **методологический** подход к "реконструкции" был избран Икбалом задолго до появления на свет знаменитых лекций, о чем свидетельствует упоминавшаяся ранее статья "Ислам как моральный и политический идеал" (1909 г.). В ней Икбал предлагает и считает предпочтительным взглянуть на ислам "критически", прямо называет избранный им метод "научным"²⁸. Он полагает допустимым подобный подход к исламу, поскольку убежден, что религия представляет собой не что иное, как "общую сумму жизненного опыта людей, выраженную через медиума, каковым является великая личность"²⁹. Икбал напоминает, что пророк Мухаммад "родился при полном дневном свете истории", а потому необходимо освободить его учение от "сверхъестественности и попытаться понять исламскую систему в том виде, в каком мы открываем ее для себя"³⁰.

"Реконструкция" религиозной мысли в исламе осуществляется Икбалом через критическое рассмотрение этического и политического идеалов. Он исходит при этом из того, что полагает стержневой идеей исламского мировоззрения "представление о мире как о реальности и, следовательно, реально все, находящееся в нем"³¹. Эта реальность может быть изменена, усовершенствована, а существующие в ней зло, страдания подлежат уничтожению. То, "что кажется разрушительными силами природы, способно стать источником жизни, если эти силы будут должным образом

²⁶ The Encyclopedia of Philosophy, in 8 vols. N.Y.-L., 1972. Vol. 7. P. 99.

²⁷ Wertheim W.F. Religious Reform Movement in South and South-East. Clermont, 1961. P. 58.

²⁸ Iqbal M. Islam as a Moral and Political Ideal. P. 30.

²⁹ Ibid.

³⁰ Ibid. P. 31.

³¹ Ibid. P. 34.

контролироваться человеком, который наделен способностью понимать их и регулировать ими"³². Таким образом центральная посылка всей мусульманской мировоззренческой системы состоит в признании основной целью ислама "освобождение человека от страха".

Исходя из этого, метафизическая природа человека рассматривается как "единство силы, энергии, воли, зародыш беспредельной власти, постепенное развитие которого должно стать задачей всей человеческой деятельности. Следовательно, сущностная природа человека состоит в воле, а не в интеллекте..."³³.

Что касается моральной природы человека, то ислам, по мнению Икбала, исходит из признания ее доброй и миролюбивой. Этический идеал мусульманства состоит в "освобождении человека от страха, и тем самым придании ему осознания самого себя как личности, как источника силы".

Икбал особо подчеркивает, что человек есть "свободное ответственное существо, творец собственной судьбы, освобождение которого находится в его собственных руках. **Не существует посредника между Богом и человеком**"³⁴. Мы специально выделили последнее предложение, дабы обратить внимание читателя на сходство позиции Икбала с реформаторской позицией в христианстве. Кстати, и это весьма знаменательно, указанному заявлению Икбала в той же статье предшествовало признание им Лютера в качестве "врага деспотизма в религии", а потому "освободителя европейского общества от пут папской власти"³⁵.

Поэт-философ видит средство воспитания высокоморальной личности в образовании, направленном не на обретение лишь определенного набора фактических знаний, а на формирование "здорового характера, отражающего национальный идеал во всех его аспектах"³⁶. Говоря об "истинно национальном образовании", он отождествляет национальное с принадлежностью к мусульманской культуре, традиции. "Живая нация это та нация, которая никогда не забывает свое прошлое".

Примечательно, что, хотя Икбал пользуется понятиями "нация", "национальное", он вкладывает в них содержание, отличное от общепринятого. "Национальность для нас, – уточняет он, – есть чистая идея, не имеющая какого-либо географического основания", принадлежность к мусульманской общности не определяется происхождением, местом жительства или гражданством, но исключительно общностью веры³⁷.

Поэт-философ определяет главные политические идеалы мусульманской общности. Знаменательно, что он представляет ислам прежде всего как "религию мира", напоминая о тех аятах Корана, в которых самым решительным образом осуждаются любые формы общественно-политического протеста³⁸, Икбал утверждает даже, что "идеал ислама состоит в том, чтобы обеспечить мир любой ценой"³⁹.

Не менее значимым аспектом исламского политического идеала Икбал считает приверженность к демократии, которая строится на двух посылах. Во-первых, на признании "абсолютного верховенства закона Божьего", поскольку, как он утверждает, "ислам ужасает любой личный авторитет"⁴⁰. Икбал выступает одновременно против притязаний мусульманских теологов и правоведов на особую роль в государстве (признавая за ними лишь полномочия "толкователей закона"), а также против попыток восстановления теократической монархии, будь то в лице суннитского халифа или шиитского имама. Он считает, что хотя абсолютная личная власть, возможно,

³² Ibid.

³³ Ibid. P. 35.

³⁴ Ibid. P. 38.

³⁵ Ibid. P. 36.

³⁶ Ibid. P. 44.

³⁷ Ibid. P. 50–51.

³⁸ Ibid. P. 48.

³⁹ Ibid. P. 49.

⁴⁰ Ibid. P. 52.

и была уместна в "примитивных обществах, однако она оказывается неэффективной на более высоких стадиях развития цивилизации"⁴¹.

Во-вторых, исламская демократия предусматривает полное равенство всех членов мусульманской общности, "в ней нет места привилегированным классам, нет духовенства, кастовой системы"⁴². Икбал особо оговаривает неприемлемость религиозного сектантства, заявляя, что "в исламе нет ваххабитов, шиитов или суннитов"⁴³. Столь категоричное заявление, явно противоречащее реалиям исламского мира, требовалось, как он полагал, ради спасения мусульманского вероучения: "Не воюйте за [правоту] толкования истины, когда сама истина в опасности!"⁴⁴.

Лекции по "Реконструкции религиозной мысли в исламе" явились более полным и аргументированным развитием икбаловских представлений об этическом и политическом идеалах ислама. В них широко используется научная аргументация с апелляцией к новейшим достижениям науки, а также к фактам мусульманской истории.

Адаптация мусульман к вызову времени, устранение косности в представлениях, освобождение личности каждого из них во имя активной деятельности, направленной на совершенствование положения дел в мире ислама – такова в целом общая направленность предпринятой Икбалом попытки реформирования ислама. Сущностное сходство предложенной Икбалом "реконструкции" с Реформацией в христианстве состоит в том, что и она представляла собой "попытку противодействия средневековью" путем "раскрепощения" человека и превращения его в "свободного" индивида⁴⁵. Однако достижение сходной цели не могло быть осуществлено идентичным образом. Неизбежно должно было сказаться принципиальное различие эпох. Если христианская Реформация связана с периодом становления капитализма и отражает дух времени с присущими ему надеждами, оптимизмом и энтузиазмом по поводу новых, буржуазных идеалов и ценностей, то начало реформационных процессов в исламе наблюдается в эпоху развитого капитализма, в условиях усиления антиколониальных, а следовательно, антикапиталистических настроений, диктующих поиски "национально укорененных", собственных путей выхода из застоя.

Чрезвычайно важны различия в религиозной догматике и историческом опыте двух мировых религий. Приведем лишь один пример, проясняющий причины того, почему Икбал оказался Лютером, "перевернутым с ног на голову". Христианская Реформация имела задачу освободить верующего от посредничества церкви, от засилья духовенства. Лютер, в частности, отверг католическую концепцию "заслуги" (достигаемой внешними действиями, вроде слушания мессы, выполнения обетов, паломничества, и даже покупки индульгенций), как кощунственное торгашество с Богом, противопоставив ей идею спасения верой.

В мусульманском мире используется отличный от христианского механизм "закрепощения" человека. Ислам не знает института церкви, в нем отсутствует категория лиц, официально рукоположенных, выступающих посредниками между Богом и верующим. Несвобода здесь зиждется на догмате о предопределении и на закрытии "дверей иджтихада". О последнем следует сказать особо.

Первоначально единственным источником религиозной истины мусульмане считали Коран. В период завоевательных походов (632–751) арабы столкнулись с рядом ситуаций, проблем, которые не могли быть разрешены путем обращения к их священной книге. Это и понятно, – экономический и культурный уровень вовлеченных в халифат народов был чаще всего более высоким, чем у арабов. Последние сочли целесообразным принять многие правовые нормы развитого классового общества, имевшие распространение в странах Средиземноморья, для выработки собственного

⁴¹ Ibid. P. 53.

⁴² Ibid. P. 54.

⁴³ Ibid.

⁴⁴ Ibid.

⁴⁵ См. *Энгельс. Ф. Положение Англии. Восемнадцатый век* // Сочинения К. Маркса и Ф. Энгельса. 2-е издание. Т. 1. С. 604.

права. При этом они ссылались на авторитет Мухаммада, чтобы, с одной стороны, придать правовым нормам большую весомость, а с другой – обосновать необходимость неукоснительно подчиняться им как юридическим, а главное, религиозным предписаниям самого Пророка. Так возник второй источник (*асл* – "корень") исламского права – *сунна* (букв. "путь, направление", в переносном смысле – "обычай", "предание").

Через некоторое время стало очевидным, что и сунна не в состоянии ответить на все проблемы, которые ставила жизнь. В VIII в. в среде мусульманских *факихов* (правоведов) произошел раскол на два течения. Последователи одного из них, *асхаб ал-хадис* (приверженцы хадисов), в основном мединцы, продолжали настаивать на строгом следовании слову Божьему и Пророка, т.е. Корану и сунне. Сирийские и иракские факихи, сторонники второго течения, *асхаб ар-рай* (приверженцы мнения), допускали использование рационалистического метода, когда для логического заключения по конкретному вопросу могла быть найдена аналогия – *кийас* – в Коране и сунне. Во избежание возникновения слишком больших разногласий применение кийаса было обусловлено *иджмой* – согласованным мнением теологов-законоведов.

Борьба между представителями двух упомянутых течений привела к компромиссному решению – созданию во второй половине VIII–IX вв. нескольких *мазхабов* (правовых школ) в суннитском исламе. Сущность компромисса сводилась к тому, что представители всех правовых школ согласились признать "четыре корня"; в то же время рамки использования самостоятельного суждения были значительно сужены. "*Рай*" – личное мнение – было заменено *иджтихадом*, суждением менее произвольным, поскольку оно предполагало заключение на основе компетентного знания Корана и сунны, а также понимания их смысла в заданной ситуации.

Более того, "абсолютный *иджтихад*" объявлялся закрытым, отправные положения веры и права не могли быть использованы как объекты самостоятельного суждения. Допускался "*иджтихад фи-л-мазхаб*", т.е. в рамках, установленных той или иной правовой школой юридических принципов. Но после того как он получал санкцию *иджмы*, возможность вынесения нового суждения по данному вопросу в будущем исключалась. Отныне мусульмане должны были следовать *таклиду* (букв. "подражание", "традиция"), строго соблюдать решения, уже принятые в прошлом, главным образом в первые три-четыре столетия истории мусульманства.

"Закрытие *иджтихада*" явилось религиозным обоснованием отвержения всего нового. Попытки изменить что-либо в мусульманском вероучении или практике исламского общества пресекались как недопустимая ересь. Естественно поэтому, что реформаторы и Икбал, в частности, единодушно выступили с требованием "открытия дверей *иджтихада*".

Под реформаторскую позицию Икбал подводит обоснование, опирающееся на один из столпов мусульманской веры, каковым является вера в "конечность пророчества Мухаммада". Обычное традиционное толкование второй части сокровенной для мусульман формулы: "Нет бога, кроме Аллаха, и **Мухаммад его пророк**" сводится к тому, что оно указывает на совершенство откровения и проповеди Мухаммада (по сравнению со всеми предшествующими пророками), а потому не требует каких-либо добавлений или исправлений.

Икбал дает совершенно отличное толкование этой, по его определению, "великой идее в исламе"⁴⁶. "Пророчество в исламе, – утверждает он, – достигает своего совершенства в обнаружении необходимости собственного упразднения"⁴⁷. Недопустимо вечно удерживать человека "в узде". Для того чтобы человек мог полностью реализовать заложенные в нем потенции, следует, наконец, позволить ему положиться на

⁴⁶ Muhammad Iqbal. The Reconstruction of Religious Thought in Islam. P. 124.

⁴⁷ Ibid. P. 126.

свои собственные ресурсы: "Интеллектуальная ценность указанной идеи состоит в нацеленности на создание независимого критического отношения... и убежденности в том, что любому личному авторитету, претендующему на сверхъестественное происхождение, пришел конец"⁴⁸.

Подход Мухаммада Икбала преследует задачу критического переосмысления всего мусульманского мировоззрения, обоснования необходимости коренного реформирования традиционного общества и признания главенствующей в этом процессе роли за человеком. Конечную цель человека поэт-философ видит "не в том, чтобы **увидеть** что-то, а в том, чтобы **быть** чем-то"⁴⁹. Человек должен, наконец, осознать: "мир – это не только то, что можно ощутить и познать... но и то, что можно сотворить и передать"⁵⁰.

Отличие Икбала от Лютера не только в "перевернутости с ног на голову", проповедуемых ими идей. Не менее важно, что сходные по **интенции** позиции имели различные последствия. Обращение Икбала к единоверцам не привело в движение массы мусульман, не стало мобилизующим фактором для социального взрыва, подобного христианской Реформации. Тому есть множество причин, в том числе и та, которая вполне осознавалась самим Икбалом: "Я – голос поэта завтрашнего дня".

Действительно, реформаторство, пользовавшееся определенной поддержкой (особенно в среде образованных мусульман) в первой половине XX в., с 60-х годов оказывается под огнем критики того идейного течения, которое условно называют возрожденчеством или фундаментализмом. Крушение надежд на возможность быстрого экономического прогресса после обретения политического суверенитета бывшими колониальными и полуколониально зависимыми странами, провал попыток достичь современного уровня производства, а тем более уровня жизни развитых государств путем копирования западных моделей развития, повсеместно стимулировали поиск "национальных", а зачастую и "национально-религиозных" моделей общественного прогресса, вызывали идеализацию прошлого, упование на успех посредством восстановления традиционных культурных ценностей и институтов. Социальная база фундаментализма достаточна широка: многочисленные средние слои, мелкая буржуазия, ремесленники, торговцы, студенчество, молодежь в целом. Плюрализм мнений в среде возрожденцев столь же велик, сколь велика свойственная мелкобуржуазной массе, средним слоям амплитуда идейных колебаний – от самых консервативных (ориентирующихся на возврат к средневековью) до экстремистских левачских. Последнее десятилетие отмечено переходом на позиции возрожденчества значительного числа интеллигенции, ранее ориентировавшейся на Запад.

"Возрожденчество" или "фундаментализм" – своеобразная реакция отторжения модернизации, ориентированной на западные модели (самый трагический пример тому – антишахская иранская революция, политика и идеология хомейнизма). Неудачи с экспериментами "догоняющего капитализма" (впрочем, как и "внедряемого социализма") показали, что любая модель общества, какой бы идеальной она ни была, окажется деформированной и нежизнеспособной при пересадке на неподготовленную, а тем более неблагоприятную для этого почву. По сути дела, фундаментализм – нередко одна из ипостасей реформационного процесса, направленного на выявление внутренних импульсов развития, позволяющих традиционным обществам выйти на современный уровень жизни и стать равноправными участниками глобального сообщества. "Вполне возможно, – по мнению одного из ведущих современных арабских философов Садика ал-Азма, – что наши исламисты еще проявят себя как носители "исламского" движения, направленного на индустриализацию, технический прогресс, капитализацию, построение национальной государственности, что позволило бы догнать развивающийся мир, и все это будет осуществляться под прикрытием

⁴⁸ Ibid. P. 127.

⁴⁹ Ibid. P. 198.

⁵⁰ Ibid.

идеологии, которая представит саму реализацию указанного, по существу, модернистского, секулярного, буржуазного и по своим истокам европейского исторического проекта как движение к осуществлению целей Аллаха, а потому вершимого в истории по Его воле, а не вопреки Ей"⁵¹.

Новые тенденции развития в странах мусульманского мира, еще не достаточно явные и, тем не менее, ощутимые наиболее чуткими к происходящему и проницательными наблюдателями, позволяют надеяться на то, что "время Икбала" если еще не наступило, то по крайней мере приближается. Его идеи начинают востребоваться новым поколением мусульманских реформаторов (иранец Абдул Карим Соруш, алжирец Мухаммад Аркун, суданец Абдуллахи Ахмед ан-Наим, индиец маулана Вахиуддин Хан и др.). Тем, кто стремится реконструировать исламскую мысль во имя построения "прочной цивилизации"⁵², необходимо обратиться к творчеству поэта-мыслителя, и прежде всего к его Лекциям, в которых выражено твердое убеждение в том, что хотя устаревшие традиции следует критически пересмотреть и в случае необходимости отвергнуть, тем не менее ни один народ, ни один человек не могут позволить себе полностью предать забвению прошлое, ибо именно оно определяет их национальную и личную идентичность⁵³.

Хотя западные ориенталисты далеко не всегда в почете у представителей "третьего мира", тем не менее позволительно напомнить об оценке, данной Мухаммаду Икбалу одним из лучших знатоков ислама на полуострове Индостан – Кантвелом Смитом: "Ислам как религия нигде не осуществил интеллектуальную модернизацию своего учения столь очевидно, как это сделал Икбал. Он велик, потому что с высочайшей точностью выразил то, что его единоверцы начинали чувствовать, но не были в состоянии сформулировать. **Всякий современный мусульманин, который заговорит о религии, должен начать с того, что оставил Икбал; иначе его не стоит слушать**"⁵⁴ (выделено мной – М.С.).

Что же касается завещания, оставленного Мухаммадом Икбалом для каждого из нас, независимо от вероисповедания и идейных убеждений, то его можно найти в заключительной части "Джавед-наме", посвященной любимому сыну Джаведу:

"Вращайся вокруг себя как компас вращается вокруг своей оси.
Неверующий в Бога – кафир, по мнению муллы,
А для меня тот, кто не утверждает самого себя – самый большой грешник.
Жизнь – это желание быть всегда во вращении.
Насиженное гнездо для нее не место".

⁵¹ Al-Azm, Sadik J. Islamic Fundamentalism Reconsidered: A Critical Outline of Problems, Ideas and Approaches // South Asia Bulletin, Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East. Vols. XIII–XVI, 1993–1994. Vol. XIV. № 1. 1994. P. 96.

⁵² Iqbal M. The Reconstruction of Religious Thought in Islam. P. 15.

⁵³ Ibid. P. 132.

⁵⁴ Smith W.C. Modern Islam in India. L., 1946. P. 98.

Иоахим Флорский и Миллениум

Н. ЛОБКОВИЦ

Недавно подошедшее к концу второе тысячелетие христианского летоисчисления дает, по-видимому, основание обратиться к средневековому монаху Иоахиму Фиорскому или Флорскому, которому мы обязаны одной из старейших западноевропейских теологий истории; как бы ни оспаривалась она с самого начала, вплоть до нашего времени она сохраняла свое влияние, причем в значительно большей степени, чем даже, например, историческая концепция Августина. Я разделил мой реферат на три части. В первой части – после вводного замечания – я буду говорить о самосознании христианского мира в конце первого тысячелетия, во второй – коснусь круга идей Иоахима и его влияния на европейскую историю мысли, с тем чтобы затем в заключение в третьей части коротко поразмышлять вместе с Вами о значении юбилея 2000 г. и предстоящего нам третьего тысячелетия¹.

Кажется естественным начать с вопроса, почему смена тысячелетий христианского летоисчисления вообще представляет интерес или даже – как, в частности, у Иоахима – получает эсхатологическое измерение. Как греки, так и евреи от случая к случаю говорили о тысяче лет, так в Псалме 89 сказано: тысяча лет перед очами Господа, как один день, – оборот, который используется и во втором послании Петра, – и евреи, как и христиане со времен т.н. послания Варнавы, время от времени склонялись к мысли разделить мировую историю по примеру дней сотворения мира на семь тысячелетий. И все же "тысяча лет" здесь означает едва ли нечто большее, чем невообразимо долгий промежуток времени. По всей вероятности, и автор Откровения Иоанна не имел в виду чего-то иного, когда использовал эти слова в 20-й главе целых пять раз: дьявол будет связан ангелом на тысячу лет и вместе с тем верующие царствуют *meta tou Christou*, то есть вместе с Христом, в течение тысячи лет, впрочем, здесь остается не вполне ясным, подразумеваются ли при этом различные тысячелетия, или же эпоха царствования Христа совпадает с эпохой пленения дьявола. Все христианские хилиазмы² или милленаризмы в конечном счете имеют

¹ Поскольку в основу текста положен доклад, прочитанный в июне 2000 г. в австрийском цистерцианском аббатстве Хайлигенкройц, я за несколькими исключениями воздерживаюсь от ссылок. В связи с этим здесь уместно будет привести по крайней мере наиболее значительные из использованных мной работ: *Bloomfield M.W.* Joachim of Flore, in: *Traditio XIII* (1957) 249–311; *Ratzinger J.* Die Geschichtstheologie des hl. Bonaventura. München, 1959; *Lubac H.de.* Exégèse médiévale II, I, Paris, 1961; *Cohn N.* Das Ringen um das tausendjährige Reich. Bern, 1961; *Benz E.* Ecclesia spiritualis. Stuttgart, 1934. Neuauf. Darmstadt, 1964; *Reeves M.* The Influence of Prophecy in the Late Middle Ages. Oxford, 1969; *Tuchman B.* A Distant Mirror, New York, 1978; *Lubac H.de.* La postérité spirituelle de Joachim de Flore. Paris, 1978–1980. 2. Bde.; *Reeves M., Gould W.* Joachim of Fiore and the Myth of the Eternal Evangel. Oxford, 1987; *Wessley St.E.* Joachim of Fiore and Monastic Reform. New York, 1980; *Thompson D.* Das Ende der Zeiten. Hildesheim, 1997; *Gerwing M.* Die Lage des lateinischen Christentums um das Jahr 1000; in: *Bohemia XL* (1999), 1–37.

² Хилиазм (от греч. *chilias* – тысяча) – учение о предшествовании концу света тысячелетнего Царства Божьего на земле. – *Прим. перев.*

свое происхождение в этом столь же драматическом, сколь и причудливом разделе апокалипсиса, причем напрашивается к тому же мысль объединить пятикратное упоминание антихристов или антихриста в обоих посланиях Иоанна с "человеком греха" и "сыном погибели" Второго Послания к Фессалоникийцам.

Указание на это происхождение христианских хилиазмов не лишено значения, поскольку в соответствии с широко распространенной, но ошибочной легендой христиане раннего средневековья в конце первого тысячелетия ожидали конца света. Конечно, были теологи патристики, которые, несмотря на слова Христа в Евангелиях от Матфея и от Марка о том, что даже Сын не знает дня и часа, полагали, что могут вычислить конец света или же дату Страшного суда. Наиболее известен пример Ипполита из Рима³, который в III столетии – после предупреждения, что об этом мы не можем знать точно, затем, чтобы успокоить своих читателей, предсказал, тем не менее, в качестве наиболее вероятной даты конца света год 530-й. Все же говорить об "ужасах года 1000" выпало на долю историков XIX в.; так Жюль Мишле⁴ в своей завершенной в 1867 г. "Histoire de France" полагал, что на средневековой скульптуре можно увидеть, как в особенности поработанные и преследуемые "жаждут того чаемого и ужасного момента со сложенными для молитвы руками". К сожалению, это волнующее описание не нашло подтверждения в ходе дальнейших исследований, как оказалась выдумкой и часто повторяемая история о том, как император Оттон III⁵ в новогоднюю ночь на 1000-й год заперся вместе со своим двором в часовне, чтобы в молитве дожидаться конца света. Не говоря уже о том, что среди незначительной прослойки образованных людей т.н. христианское летоисчисление в то время вообще лишь начинало утверждаться, и большинство европейцев совершенно ничего не знало об этой дате, около 1000-го года (или даты Воскресения Христова – 1033 г.) можно найти в лучшем случае лишь представление о том, что тысячелетнее пленение сатаны скоро окончится и начнется окончательное сражение, которое может тогда продлиться многие поколения. Но даже и это воззрение не было широко распространено: его можно встретить, в частности, в одном из сочинений Одона⁶, второго аббата Клуни, предположительно составленном около 950-го года, и в проповедях архиепископа Вульфстана из Йорка⁷, а также в более общем виде в часто повторяемом между 800 и 1200 г., позднее встречающемся также и в труде Петра Дамиани "De contemptu mundi", выражении об "одряхлевшем" мире. Что лишь немногие были приверженцами даже и таких представлений о конце времен, можно, среди прочего, усмотреть в том, что написанный в середине X в. труд лотарингского аббата Адсо "De ortu et tempore antichristi"⁸, хотя и был широко распространен, почти не нашел подражателей, или в том, что незадолго до смены тысячелетий в Риме и других местах принимались решения, которые предполагали, что мир в своих существенных чертах останется неизменным. Так на французского короля Роберта в 998 г. была наложена семилетняя епитимья, а годом позже архиепископ Реймский получил от папы привилегию короновать будущих французских королей.

³ Ипполит (*Hippolitus*) из Рима (ок. 170–235) – римский пресвитер и теолог, автор библейских комментариев. В "Комментариях к книге пророка Даниила" и в "Хронике" (от сотворения мира до 234 г.) стремился показать несостоятельность ожиданий скорого наступления конца света. – *Прим. перев.*

⁴ Мишле (*Michelet*) Жюль (1798–1874) – видный французский историк. Многотомные "История Франции" (1833–1867) и "История Французской революции" (1847–1853) – основные его труды. – *Прим. перев.*

⁵ Оттон (*Otto*) III (980–1002), увенчанный императорской короной в 996 г., был приверженцем христианского обновления римской империи – *Прим. перев.*

⁶ Одон (*Odos*) (878/79 – ок. 950) – клунийский аббат. Известны его гомилетические сочинения: *Collationes*, *Occuratio* и *Vita s. Geraldi*. – *Прим. перев.*

⁷ Вульфстан (*Wulfstan*) (ок. 950–1023) был в 996–1002 гг. епископом Лондона, в 1002–1023 гг. одновременно епископом Уорчестера и архиепископом Йорка. Вульфстан ратовал за всестороннюю реформу церковной жизни. – *Прим. перев.*

⁸ В этом труде, над которым Адсо (*Adso*) (ок. 910–992) работал в 949–954 г., пришествие Антихриста связывалось по времени с окончательным падением Римской империи. – *Прим. перев.*

Впрочем, исследования последних 20 лет показали, что в десятилетия, предшествовавшие и следовавшие за тысячным годом, значение эсхатологии возросло. Все больше проповедовалось о местах 24.29–31 из Матфея, верующих усиленно призывали вести себя, подобно мудрым девам, – не случайно на многочисленных церковных порталах того времени, в частности, в Магдебургском соборе, можно видеть изображения неразумных и мудрых дев, – а Оттон III в 996 г. во время коронации облачился в одеяние с изображением картин Апокалипсиса. По словам летописца, это было так, как будто "мир хотел отрясти с себя свой возраст, чтобы облачиться в сияющие одежды Церкви". Преобладающее настроение, таким образом, не было ожиданием конца света или мучительным страхом; скорее слова "Adveniat regnum tuum"⁹, которые мы ежедневно произносим в "Отче наш", приобрели в те годы новое значение. Это отразилось и на тогдашних политических воззрениях: конечно же, не случайно, что Оттон III, чья мать Теофано была родственницей византийского императора, полагал себя Константином Великим своего времени, а его ближайший советник, Герберт из Ориллака¹⁰, став папой в годы 999–1003, взял имя Сильвестр II, в память о том предшественнике, который – так по крайней мере гласит легенда – вместе с византийским императором начал сознательно восстанавливать "христианский мир"¹¹. Вероятно, тогда возлагали надежды на то, что римские беспорядки скоро окончатся; за двести лет с 896 по 1046 г. не менее 15 пап были низложены, 14 умерли в тюрьме, в изгнании или были умерщвлены, 7 были на долгое время изгнаны из Рима и лишены папской власти, и история папства насчитывает в эти годы 6 схизм.

Упомянутое господствующее настроение сохранялось и много позже 1000 г.: хотя это был не парализующий ужас, но скорее энергичная деятельность, последняя все же определялась среди прочего и эсхатологической перспективой, причем Откровение Иоанна и немногочисленные намеки на одного или нескольких антихристов, содержащиеся в Новом Завете, соотносились с ближайшим будущим; также и св. Бернар был убежден, что времена Antichristus приблизились, и в видениях Хильдегарды фон Бинген¹² можно прочесть: "filius perditionis in brevissimo tempore veniet"¹³. Но и это было не более чем усилением традиции, которую мы встречаем уже у отцов церкви; еще Киприан, Хиларий, Иероним и Амвросий говорили о старении мира: "Mundus esse nutat et labitur, et ruinam sui non jam senectute rerum sed fine testatur"¹⁴, читаем в "De mortalitate" Киприана; и ввиду заката Древнего Рима и нашествия варваров нередко был слышен возглас: "Mundus senescit! Mundi terminus appropinquat!"¹⁵. Лишь ближе к концу XII в., среди прочего, возможно, под влиянием мудрости заново открытой античности и высокой культуры арабов, стали склоняться к тому, что всех этих событий, возможно, следует ожидать лишь в отдаленном будущем. В "Summa" Фомы Аквинского антихрист появляется еще только в одном кратком параграфе *tertia pars*, в котором ставится вопрос, будет ли антихрист главой сил зла подобно тому, как Христос является главой всех людей и ангелов.

Иоахим Флорский жил в то время, когда это господствующее настроение уже сходило на нет, он родился предположительно в 1132 г. и умер с репутацией святого в 1202 г.; жил он, таким образом, двумя поколениями позже, чем глубоко почитаемый

⁹ Да придет царствие твое (лат.) – Прим. перев.

¹⁰ Герберт (*Gerbert*) из Ориллака (ок. 950–1003) – монах-бенедиктинец, философ и ученый, до своего понтификата был архиепископом Реймским и Равеннским. – Прим. перев.

¹¹ Имеется в виду папа Сильвестр, понтификат которого длился с 314 по 335 г. – Прим. перев.

¹² Хильдегарда Бингенская (*Hildegard von Bingen*) (1098–1179) – немецкая монахиня, обладавшая провидческим даром. Ее пророчества, труды по медицине и литургические песнопения получили широкую известность. – Прим. перев.

¹³ Сын погибели грядет в скором времени (лат.) – Прим. перев.

¹⁴ Мир рушится и погибает, и свидетельствует о своей гибели не своим возрастом, но состоянием дел (лат.) – Прим. перев.

¹⁵ Мир стареет! Конец света близок! (лат.) – Прим. перев.

им *doctor mellifluus*¹⁶. Он также говорит об антихристах, и Анри де Любак¹⁷ посвятил этим его рассуждениям короткую главу в своем капитальном труде *Exégèse médiévale*¹⁸. Эта тема, впрочем, уже не была для него центральной, но являлась лишь одним из аспектов необъятных исследований в области экзегезы.

О жизненном пути Иоахима нам известно не слишком много, тем более, что он относится к тем средневековым авторам, вокруг которых быстро начинали слагаться легенды, и в отношении которых зачастую непросто решить, какие работы действительно были составлены ими, а какие были по меньшей мере отредактированы учениками. К тому же южноитальянские архивы в более позднее время содержались, по-видимому, не лучшим образом, так что из них в ходе столетий исчезло много ценного, и, кроме того, по поводу многих документов – в том числе некоторых писем Иоахима – высказывались предположения, что они являются подделками более позднего времени.

Мы не имеем никакой достоверной информации о среде, в которой вырос Иоахим. Из одного замечания, содержащегося в его трудах, некоторые исследователи делали вывод, что он был сыном крестьянина; один из источников называет его сыном *tabellio*, то есть южноитальянского городского нотариуса. По свидетельству современника, Иоахим был евреем, юношей, обратившимся в христианство; это могло бы послужить объяснением почти талмудической любви к деталям, даже склонности к выдумке, присущей экзегезе Иоахима. Однако это свидетельство, по-видимому, было оговором, поскольку его автор, Джоффрой из Осера¹⁹, был близок к цистерцианцам, которых критиковал Иоахим. Юношей Иоахим, вероятно, совершил паломничество в Иерусалим, Константинополь и Сирию. Стал ли он в действительности, и каким образом – якобы после видения на горе Фавор – цистерцианцем, остается спорным вопросом. Хотя мы и имеем свидетельство о том, что в 1177 г. он был аббатом монастыря в Кораццо (по-видимому, он отчаянно противился этой функции), остается неясным, было ли это тогда цистерцианское аббатство; согласно одному из жизнеописаний, Иоахим пытался в цистерцианском монастыре в Касамари, где он провел не менее 3 лет, добиться инкорпорации монастыря Кораццо в орден, однако его аббатство, судя по всему, было в финансовом отношении слишком неустойчивым, для того чтобы быть принятым. И все же цистерцианцы, видимо, считали Иоахима своим, ибо в 1192 г. их генеральный капитул потребовал – под угрозой быть приравненным к беглецу – его возвращения. Тем временем Иоахим основал собственный орден отшельников, о котором он и его сторонники утверждали, что бенедиктинский устав соблюдается там гораздо более строго, чем в монастыре цистерцианцев. Устав ордена, которым мы, к сожалению, не располагаем, был одобрен в 1196 г. Целестином III²⁰, главный монастырь ордена располагался, по-видимому, в необжитой горной местности калабрийского плоскогорья, где еще и сегодня можно найти населенный пункт с названием Сан-Джованни ин Фиоре. За исключением самого Иоахима, монахи его ордена (*Florenser*) едва ли были особенно знамениты; в конце XVI – начале XVII в. их монастыри (неизвестно, сколько всего их было) один

¹⁶ Медоточивый доктор (*лат.*). Имеется в виду св. Бернар Клервоский (1090–1153), знаменитый цистерцианский монах и теолог, основатель монастыря в Клерво. Канонизирован в 1174 г. В 1830 г. провозглашен Учителем Церкви. – *Прим. перев.*

¹⁷ Любак (*Lubac*), Анри де (1896–1991) – один из крупнейших католических теологов XX в. Выдвинутое де Любаком учение о благодати получило в католических кругах неоднозначную оценку. Упомянутый в прим. 1 двухтомный труд де Любака "La postérité spirituelle de Joachim de Flore" принадлежит к числу наиболее авторитетных исследований наследия Иоахима Флорского. – *Прим. перев.*

¹⁸ Ср. *Lubac H.de. Exégèse médiévale* II, I, Paris 1961, 527–559. – *Прим. перев.*

¹⁹ Джоффрой (*Geoffrey*) из Осера – аббат Клерво. Джоффрой был противником Иоахима, которого считал лжепророком. – *Прим. перев.*

²⁰ Целестин (*Coelestin*) III (ок. 1105–1198) – римский папа с 1191 г. Став понтификом, Целестин III (настоящее имя – Гиацинто Бобоне) стремился к проведению структурной реформы внутри церкви. – *Прим. перев.*

за другим включались в состав цистерцианского ордена. После 1632 г. не осталось, по-видимому, ни одного флорского монастыря.

Из этого биографического наброска не видно, что за человек был Иоахим, и в действительности установить это непросто. Легенды, возникшие вскоре после его смерти, гласят о видениях и пророчествах; однако сам он никогда не называет себя *propheta*²¹, но лишь намекает на особый *donum, spiritus intelligentiae*, то есть дар усмотрения и понимания, сделавший возможным его экзегетический труд. Некоторые его высказывания, впрочем, позволяют предположить, что он считал себя не только *novus Benedictus*²², но также и Илией своего времени. В его "Vita sancti Benedicti" некоторые исследователи усматривали потребность в самооправдании; в конце концов он ведь, хотя и был аббатом, тайно бежал из монастыря Кораццо. Хотя в то время и допускалось покидать свой орден, чтобы вступить в орден с более строгим уставом, это, с одной стороны, никогда не относилось к аббатам, а с другой – вряд ли разрешалось с целью самому *основать* более строгий орден. Что Иоахиму не нравилось у цистерцианцев того времени, из имеющихся источников не вполне ясно; по-видимому, он упрекал их в том, что вскоре после основания ордена они перестали строго придерживаться бенедиктинского устава. Сообщается, однако, и о трудностях в отношениях Иоахима со своими монахами; один из источников указывает на то, что в Кораццо Иоахим опасался, что они хотят его отравить. В какой мере он осознавал, что его экзегеза – как оказалось впоследствии – была опасным нововведением, также неясно; его многочисленные путешествия в Рим и переписка с папами (без исключения хвалившими и ободрявшими его) позволяют предположить, что он стремился себя обезопасить. При этом обращает на себя внимание то, что хотя отдельные его учения – каждое с различной степенью категоричности – осуждались различными церковными инстанциями, все же всегда так, что самого Иоахима при этом стремились не затрагивать; очевидно, им восхищались и почитали его (почитание с течением времени возрастало и среди самих цистерцианцев), но вновь и вновь приходили в ужас от того, что провозглашали, с ссылкой на него, его сторонники и ученики. В начале XVII в. даже прилагались усилия к тому, чтобы канонизировать Иоахима; существует касающийся его *officium*²³ (при этом неясно, когда и где он мог читаться), в котором среди прочего было якобы сказано: "Deus qui gloriam tuam tribus apostolis in monte Thabor manifestasti et in eodem loco Beato Joachim veritatem scripturarum revelasti..."²⁴ При этом неизвестно даже, не было ли видение в Сирии, приведшее к обращению, легендой, и сам Иоахим, насколько мы знаем, никогда не утверждал, что основные положения его экзегезы сложились еще в его юности.

Труд жизни Иоахима имеет три составляющих, которые предположительно связаны друг с другом, хотя мы, ввиду недостатка источников, не можем точно сказать, каким именно образом: он предложил толкование Троицы, которое после его смерти было формально отвергнуто как еретическое; он разработал в высшей мере своеобразную теологию истории; наконец, он проявил себя как основатель и реформатор ордена. К последнему пункту я еще возвращусь, ибо он определенно оказал влияние на представление Иоахима о будущем, в котором важнейшая роль отводилась им монашеству. Его учение о Троице, осужденное в 1215 г. четвертым Латеранским собором, мы можем реконструировать лишь в общих чертах, поскольку сочинение Иоахима "De unitate Trinitatis" уже в позднем средневековье было утеряно; оно было, по-видимому, направлено против Петра Ломбардского, которого Иоахим – поскольку Петр Ломбардский говорил о *communis essentia Trinitatis*²⁵ – упрекал в проповедовании

²¹ Пророк (лат.). – Прим. перев.

²² Новый Бенедикт (лат.). – Прим. перев.

²³ Здесь: постановление (лат.). – Прим. перев.

²⁴ Всевышний, Ты явил свое величие трем апостолам на горе Фавор и на том же месте открыл блаженному Иоахиму истину Писания... (лат.). – Прим. перев.

²⁵ Общая сущность Троицы (лат.). – Прим. перев.

четверицы (*Quaternität*) вместо Троицы. Как конкретно выглядели аргументы Иоахима, мы можем лишь предполагать, они, вероятно, опасно приближались к тритеизму. Хотя Иоахим не отрицал, что Отец, Сын и Святой Дух являются *una essentia, una substantia unaque natura*²⁶, он, по всей видимости, понимал единство Божества по аналогии с единством народа или церкви: три божественные ипостаси были Богом так, как множество людей образуют народ, а множество верующих – церковь. Выказывались предположения, что Иоахим в этом отношении испытал влияние "греков", которых еще часто можно было встретить в южной Италии и через 150 лет после схизмы между Римом и Византией; кроме того, во время путешествия на Ближний Восток Иоахим мог соприкоснуться с их теологией. Ведь и до сих пор православные церкви придают триединству [божественных] ипостасей больший вес, чем единству Божества, хотя, конечно, и не отрицают последнего. Осуждение Латеранского собора заканчивается, впрочем, решительной похвалой флорскому ордену: *nullo tamen propter hoc Florensi monasterio volumus derogari*²⁷, тем более, что Иоахим все, им написанное, предоставлял на рассмотрение авторитету папского престола.

В конце концов лишь его – основанная на принципе экзегезы – теология истории дает, по-видимому, основание еще и сегодня заниматься *abbas Ioachym de ordine Floris* (как писал в 80-е гг. XIII в. францисканский летописец Салимбене²⁸); она – отчасти в секуляризованной форме – нашла невероятный, ощущавшийся вплоть до XX в. отклик. Эта теология истории также подвергалась осуждению, но, разумеется, никогда не со стороны высших церковных инстанций; при этом, несмотря на ее сомнительную отправную точку и опасные последствия, у нее есть одна в высшей мере современная особенность. Иоахим является первым средневековым теологом, заново выдвинувшим почти полностью отброшенную с III в. мысль о том, что божественное откровение развивается и раскрывается в истории Церкви. С тех пор как догматика интересуется *историей* догм, эта мысль – не в последнюю очередь под влиянием кардинала Ньюмена – нам хорошо известна. Конечно, у Иоахима она выражена в форме, едва ли приемлемой для христианской теологии, тем более, что он никогда не проводил различия между историей догм и историей откровения. Последняя для христиан-католиков – при всем допущении возможности частных откровений, которые, однако, никогда не могут быть окончательно непреложными, причем мерилом является раз и навсегда завещанное Откровение, как оно толкуется Церковью, – со времен Троицына дня является настолько определенной, что Церковь всегда настаивала на том, что должна иметься возможность тем или иным образом проследить источники новой или вновь сформулированной догмы вплоть до Иисуса Христа. Эволюционирует не само Откровение, но в лучшем случае *наше* понимание Откровения. Будучи в высшей степени несистематичным, нередко даже противоречивым мыслителем, Иоахим никогда не проводил таких различий; поэтому его теории – рассматриваемые, конечно, опять же без упоминания его имени, на основе текста одного из его учеников – были, например, отклонены в 1263 г. Арльским поместным собором, и еще до этого подвергнуты осуждению Парижским университетом, чьим побудительным мотивом, правда, была, по-видимому, попытка поставить под сомнение преподавательскую деятельность обоих новых орденов, францисканцев и доминиканцев.

Основополагающая идея теологии истории Иоахима, как известно, состоит в том, что история церкви (а значит, с точки зрения средневековья, и всемирная история)

²⁶ Единая сущность, единая субстанция, единая природа (*лат.*). – *Прим. перев.*

²⁷ Тем не менее мы не хотим, чтобы на этом основании была брошена тень на какой-либо флорский монастырь (*лат.*).

²⁸ Салимбене (*Salimbene*) Адам (1221–1289) долгое время был иоахимитом. Из его трудов сохранилась лишь "Сгониса", написанная Салимбене в конце жизни и имеющая значительную историческую ценность. – *Прим. перев.*

следующим образом²⁹ несет на себе тринитарные черты: первая эпоха, эпоха Ветхого Завета, соответствует Богу Отцу, вторая, эпоха Нового Завета, установлена Сыном, и наконец вскоре – Иоахим предрекал 1260-й год – наступит последняя эпоха, эпоха Святого Духа. На каждую из этих эпох накладывают свой отпечаток, более того, в ней господствуют определенные группы людей: в первой – миряне, во второй – священники, в третьей – монахи. И каждой из трех эпох соответствуют свои символы: вода, вино и масло, тернии, стебель и зерно; крапива, розы и лилии, страх и рабское подчинение, вера и сыновнее послушание, *civitas* и *libertas*³⁰, звезды ночью, утренняя заря и ясный день, бронза, серебро и золото, *ordo gignentium*, *ordo praedecantium*, *ordo contemplantium*³¹; старики, юноши, дети и т.д.

Если бы это деление церковной и всемирной истории подавалось всего лишь как возможно вполне разумная идея или если бы в его основе очевидным образом лежала склонность к выдумке, оно никогда бы не приобрело того огромного влияния, которое фактически выпало на его долю. И в том случае, если бы у Иоахима были видения (чего он никогда не утверждал) или если бы он выступал в качестве пророческого мистика в полном смысле слова (что о нем стали утверждать лишь последующие поколения), успех его теорий никогда бы не был столь значительным. Теология в Средние века относилась к видениям и пророчествам гораздо более скептически, чем в более позднее время, скажем, в эпоху Барокко. Громкий отголосок теорий Иоахима основан, во всяком случае применительно к Средним векам, на том, что они ссылаются исключительно на Священное Писание. В самом деле, теология истории Иоахима коренится в особом рода экзегезе, в сложном экзегетическом принципе, который Иоахим сравнивает со звездой трех волхвов: *stella splendida, sine cujus notitia legere Scripturas magis est palpare in tenebris quam viam agnoscere veritatis*³². В своих основных трудах, прежде всего в "Concordia novi ac veteris Testamenti" и "Expositio in Apocalypsim", Иоахим не только применял этот принцип, но и пытался его изложить, причем, конечно, нередко он отходил от собственных основных положений (что он отчасти оправдывал ссылкой на динамический характер истории откровения).

Средневековье – следуя Отцам Церкви – различало, как известно, несколько смыслов Писания, прежде всего исторический и духовный, который, в свою очередь, обычно подразделялся на аллегорический (так, переход через Красное море интерпретировался как символ крещения), моральный (как мы должны поступать) и анагогический, т.е. ведущий к потустороннему совершенству (например, Церковь как образ небесного Иерусалима) (средневековое двуступенчатое обобщало это такими словами: "littera gesta docet, quid credas allegoria, moralis quid agas, quo tendas analogia")³³. Важнейшим при этом является различие между буквальным смыслом и смыслом на основе аналогии: до появления схоластики, вобравшей в себя греческую, римскую и арабскую философию, теология в Средние века была углублением аналогического смысла Писания. Исходили, разумеется, из того, что все, что в Св. Писании может быть понято как историческое, фактически имело место. Но произошедшее, как и рассказ о нем, также имели "духовный" смысл, указывающий на то, во что мы должны верить, как поступать и на что надеяться. Я хотел бы проиллюстрировать аналогии-

²⁹ Новое в этой историко-теологической концепции – не разделение на три и не тринитарное отношение; еще Павел указывает, что Бог Отец имеет особое отношение к дням творения, царство Сына началось с обетования избавления после падения Адама, а царство Духа продлится как время Церкви до конца света. Новым является представление о том, что эпоха Сына началась с его человеческим воплощением и что за эпохой Церкви будет следовать новая эпоха.

³⁰ Любовь... свобода (лат.). – Прим. перев.

³¹ Нарождающийся орден, проповедующий орден, созерцательный орден (лат.). – Прим. перев.

³² Сияющая звезда, без знания которой читать Писание – скорее блуждать в потемках, нежели познавать истину (лат.). – Прим. перев.

³³ Буквальный смысл сказанного учит о том, что произошло, аллегория – во что нужно верить, моральный смысл – как поступать, аналогия – куда ведет путь (лат.). – Прим. перев.

ческий смысл на одном несложном примере, который находим у Августина. В 12-й главе книги *Исхода* говорится, что Господь наказал иудеям обобрать египтян, перед тем как уйти от них, что затем действительно случилось. Августин задается вопросом, как мог Господь потребовать от своего народа совершить кражу. Ответ Августина таков: чтобы христиане, которым на основе Нового Завета доступен более глубокий смысл событий, описанных в Ветхом Завете, поняли, что все истинное и все действительно ценное, найденное ими в писаниях язычников, можно, даже необходимо перенять (просил же Господь обобрать египтян). Данное толкование в 40-й части своего труда "*De doctrina christiana*" Августин заключает следующими словами: "Описанное в книге *Исхода*, несомненно случилось для того, чтобы предсказать это", добавляя, что может иметься еще и другое толкование.

Я не имею здесь возможности рассматривать вопрос о том, насколько рациональными представляются подобные толкования с нынешней точки зрения. Они предполагают, что каждое слово в Св. Писании является приглашением Св. Духа искать более глубокий смысл Писания; по этой причине подобная интерпретация имела отнюдь не малое влияние на то, во что верят христиане. Иоахим продолжает такого рода экзегезу двояким образом: с одной стороны, он усматривает уже в историческом, то есть буквальном истолковании духовное и потому трактует почти всякую описанную в Св. Писании ситуацию или же личность как возможную аналогией некоторой другой; с другой стороны, он ожидает, что то, на что мы вправе надеяться, произойдет еще в эмпирической истории, полагая таким образом анагогический смысл по меньшей мере частично осуществленным уже в этом мире. При этом основным образцом всех его толкований, также и тех, что относятся к Новому Завету, является Ветхий Завет, в качестве же *novum testamentum* он рассматривает не одни лишь новозаветные книги, но и историю Церкви с ее начала вплоть до времени, в котором он жил, а значит, и всемирную историю – с пришествия Христа, или, точнее, с предтеч, которые, как Захария или Иоанн Креститель, готовили его пришествие. История Израиля таким образом – не в последнюю очередь в свете Откровения Иоанна – становится моделью истолкования истории Церкви, а обе они – моделью истолкования третьей эпохи, той, в которой будет господствовать Св. Дух. Иоахим привлекает сюда взятые из истории творения учение о семи временах: разделенным на семь частей событиям Ветхого Завета соответствует семь фаз Нового Завета, себя самого Иоахим мнит находящимся в конце шестой или начале седьмой фазы.

Tres denique mundi status, – говорится в "*Concordia*", – *divinae nobis paginae sacramenta commendant: primum, in quo fuimus sub lege, secundum in quo sumus sub gratia, tertium quod e vicino exspectamus sub ampliori gratia* (...) *Primus in scientia fuit, secundus in proprietate sapientiae, tertius in plenitudine intelligentiae*³⁴. При этом *plenitudo intelligentiae* имеет два измерения: с одной стороны, она представляет собой окончательное освобождение от закона, она определяется одной лишь любовью, с другой стороны, она открывает возможность для окончательного, уже ничем более не замутненного постижения полного смысла Св. Писания и тем самым – церковной и всемирной истории. Иоахим, таким образом, совершенно справедливо отвергает титул пророка: самым существенным в третьем периоде всемирной истории будет то, что с ним вся история вселенной сделается прозрачной. Поэтому, хотя Иоахим и может возвестить наступление этой третьей эпохи, подобно тому как христиане всегда предвидели завершение истории (только на этот раз *in ходе* самой истории), он, тем не менее, не в состоянии предсказать в деталях, как будет выглядеть и протекать это завершение. Однако делая из предшествующей истории вывод, что время завершения близится, Иоахим может сказать о нем не многим более того, что оно, с одной стороны, будет эпохой полного

³⁴ Итак, есть три состояния мира, предписанных нам Св. Писанием: первое, в котором мы были под законом, второе, в котором мы под благодатью, и скоро ожидаемое нами третье, в котором мы будем находиться под всеобъемлющей благодатью. Первое определяется знанием, второе – обладанием мудростью, третье – совершенным пониманием (*лат.*) – *Прим. перев.*

понимания, свободы и любви и что, с другой стороны, определяющим занятием в эту завершающую эпоху будет созерцание, а определяющей фигурой – монашество. Что касается Церкви, то Иоахим провозглашает "Иоаннову" эпоху, которая придет на смену "Петровой"; "Иоаннова" принесет с собой полное исполнение Нагорной проповеди, что, среди прочего, означает прекращение войн и насилия. В третью эпоху Иоахим ожидает также не только нового объединения с греками, но и окончательного обращения евреев. Сверх того, Иоахим возвещает окончательное разъяснение [Писания] (духовное истолкование Писания достигнет совершенства и одержит полную победу), он видит в основании им созерцательного отшельнического ордена с бенедиктинским уставом приготовление к будущему, в остальном же проявляет скромность, считая себя даже не новым Иоанном Крестителем, но всего лишь новым Захарией.

Эта – возможно только кажущаяся – скромность послужила также причиной того, что Иоахимова экзегеза никогда не была осуждена свыше. Средние века не знают ни одного примера осуждения экзегетического метода; а конкретные, относящиеся к третьей эре результаты экзегезы Иоахима были слишком неопределенными, чтобы дать повод заклеить его, ведшего святую жизнь, как еретика. Хотя его экзегеза заставляет предположить, что значение Церкви как института должно ослабнуть, он не высказывает этого явно; он дает понять, что святые дары будут "одухотворены", однако не предрекает их исчезновение; Иоахим ожидает, что римский первосвященник будет и дальше существовать, только уже не он, а сам Св. Дух будет являться высшим авторитетом. Предвосхищая в одном месте, как может показаться, высказывание Лютера о том, что антихрист, по всей вероятности, уже родился, причем в Риме, Иоахим, по-видимому, отнюдь не пытается создать впечатление, что антихрист станет папой, но лишь напоминает (для Средних веков это было вполне распространенным воззрением), что антихрист может проникнуть в самое сердце Церкви. И предсказывая для третьей эпохи *nova* или же *moderna religio*, он не имеет в виду – как в 1930-е годы полагал протестантский историк церкви Эрнст Бенц³⁵ – "новую религию", но – в соответствии с изначальным смыслом слова – новый вид страха Божьего и благочестия.

Немало ломали голову над тем, испытал ли Иоахим – который, разумеется, считал себя безгранично преданным Римской Церкви – влияние более ранних экзегез, но снова и снова должны были признать, что его учение о новой, как бы углубленно христианской и в сущности уже не церковной эпохе именно для средневековья было удивительным по своей новизне воззрением. В ней, конечно, нельзя усматривать своего рода предчувствие реформации (хотя такая попытка и делалась в XVI в.), поскольку Иоахим при всей критике своего времени отнюдь не говорит о возвращении к истокам. Скорее он придерживается ранней теории исторического развития, позже взятой на вооружение эпохой Просвещения и в определенном смысле получившей завершение у Гегеля. *Per singulas aetates mundi multiplicatur scientia*: экзегеза для Иоахима является мудростью, которая возрастает не из-за того, что накапливается экзегетическое знание, но вследствие и в ходе того, как развертывается история божественного действия – и теперь, во второй половине XII в., позволяет предвидеть эпоху, когда Св. Дух снизойдет на человечество, причем Иоахим постоянно напоминает о фразе в Первом Послании к Коринфянам, согласно которой в конце мы будем познавать истину уже не отчасти, и лицом к лицу. Как долго продлится эта эпоха до *finis mundi*³⁶, Иоахим не говорит, однако, как он пишет в одном месте, он не стал бы исключать, что, подобно первой и второй эпохам, она будет продолжаться несколько столетий.

³⁵ Немецкий теолог Эрнст Бенц (Benz) (1907–1978) дал наиболее развернутую интерпретацию идей Иоахима в работе "Ecclesia Spiritualis. Kirhenidee und Geschichtstheologie der Franziskanischen Reformation". (Stuttgart, 1934). – Прим. перев.

³⁶ Конец света (лат.). – Прим. перев.

Настоящую тревогу у Церкви учение Иоахима вызвало лишь тогда, когда его ученики и последователи начали возвещать для третьей эпохи "вечное Евангелие" или даже – как впервые францисканец Жерар из Борго-Сан-Доннино³⁷ – называть писания Иоахима таким *evangelium aeternum*. Выражение заимствовано из 14-й главы Апокалипсиса, в которой ангел объявляет эту благую весть "живущим на земле". Иоахим обсуждал это выражение в своем комментарии к Апокалипсису; он, однако, никогда не говорил о чем-то подобном "Третьему Завету", но лишь полагал, что третий период всемирной истории откроет христианству полный смысл Нового Завета, впрочем, давал также понять, что присущая этой эпохе *plenitudo intelligentiae* будет исходить из Ветхого и Нового Завета, как Св. Дух исходит от Отца и от Сына. У Жерара, как и других францисканцев, *spiritus intelligentiae* превращается в пророческую экзегезу Иоахима, с одной стороны, и начало нисхождения Св. Духа – с другой. Апокрифические комментарии к книгам Исайи и Иеремии, составленные в середине XIII столетия и приписываемые современниками Иоахиму, делают особый упор на фразе о "вечном Евангелии" и склоняются к тому, что за Ветхим и Новым Заветом последует окончательная Благая Весть, то есть в конечном счете все же Третий Завет. За *ecclesia carnalis* должен прийти *ecclesia spiritualis*³⁸, которая будет окончательно определяться "Духом истины", о котором говорит Иисус в 16-й главе Евангелия от Иоанна. Фома Аквинский, который, по-видимому, провел в Неаполе некоторое время за интенсивным изучением трудов Иоахима, в 106 *quaestio Prima secundae* с присущей ему остротой мысли выделил, что в этом учении является несостоятельным: *nullus status praesentis vitae potest esse perfectior quam status novae legis*, за Новым Заветом в эмпирической истории не может следовать никакой последующий; он также со всей ясностью обнажает корни ошибочного иоахимистского толкования: уже Ветхий Завет был определен не только Отцом, но в равной мере и Сыном, как и *lex nova*³⁹ исходил не от одного лишь Сына, но и от Св. Духа. *Unde non est exspectanda alia lex*⁴⁰... Еще в комментарии к "Сентенциям"⁴¹ Фома, по-видимому, имея в виду экзегезу Иоахима, указал на то, что нам не дано знать момент воскресения, поскольку *praefiguratio*⁴² Нового Завета в Ветхом не позволяет делать логические заключения от отдельного к отдельному, но весь текст целиком является указанием на Христа, в котором "исполняются все предначертания Ветхого Завета". Бонавентура, будучи францисканцем, настроен далеко не столь решительно в своей критике идей Иоахима, однако и он – очевидно совершенно сознательно – избегает искушения рассматривать Христа не как ось мироздания, а всего лишь – что при ближайшем рассмотрении имеет место в случае Иоахима – как один из поворотных пунктов наряду с другими.

Мы не имеем возможности углубиться в многовековую историю иоахимизма, как она была прослежена Анри де Любаком в его позднем двухтомном труде "La postérité spirituelle de Joachim der Flore", а затем двумя английскими авторами Марджори Ривс и Варвик Гуд в их книге "Joachim of Fiore and the Myth of the Eternal Evangel in the Nineteenth Century". Как известно, в XIII и в начале XIV в. францисканский орден почти раскололся из-за того, что многие последователи Св. Франциска, в котором они иногда готовы были видеть новый образ Христа, полагали *себя* подлинными представителями *aetas monachorum*⁴³, о которой говорил Иоахим; то что именно среди

³⁷ Труды Жерара (Gerardo di Borgo San Donnino) (?–1276), в частности, опубликованное в 1254 г. произведение "Liber introductorius in Evangelium aeternum" были осуждены папской комиссией в 1255 г. Чтобы снять с учрежденного Иоахимом ордена подозрения в ереси, Бонавентура потребовал подвергнуть Жерара пожизненному заключению на Сицилии. – Прим. перев.

³⁸ Телесная церковь – духовная церковь (лат.) – Прим. перев.

³⁹ Новый Завет (лат.) – Прим. перев.

⁴⁰ Итак, не следует ожидать иного Завета (лат.) – Прим. перев.

⁴¹ Имеются в виду комментарии к "Сентенциям" Петра Ломбардского, составленные св. Фомой Аквинским в 1254–1256 гг. – Прим. перев.

⁴² Прообраз, предвестие (лат.) – Прим. перев.

⁴³ Монашеская эпоха (лат.) – Прим. перев.

францисканцев возникло это представление, могло быть помимо прочего объяснено тем, что через четверть века после смерти святого из Ассизи (1241) все труды Иоахима из монастыря в Фиоре были перенесены в миноритский монастырь Пизы, где усердно изучались. Исследователи Данте обнаружили явные следы идей Иоахима в *Divina Commedia*, да и в попытке захвата власти в Риме, предпринятой Кола ди Риенцо⁴⁴, духовное наследие Иоахима играло, по-видимому, отнюдь не последнюю роль. Для нас, родившихся значительно позднее, важнее вопрос, почему учение Иоахима смогло проникнуть в Новое время. Представляется, что имелись прежде всего два обстоятельства, которые сделали это возможным. С одной стороны, в первой трети XVI в. все подлинные и мнимые труды Иоахима были напечатаны в Венеции; за исключением нескольких небольших работ, критическое издание которых вышло в прошлом веке, писания Иоахима дошли до нас в форме именно этих ранних публикаций. То, что эти объемные тексты были напечатаны большими тиражами, объясняется двумя причинами: интерес к трудам Иоахима, очевидно, не ослабевал и в начинавшееся Новое время, а в позднем Ренессансе и в ранней эпохе Просвещения в Европе имелось на удивление много ученых, которые занимались тайными учениями и неортодоксальными идеями (например, астрологией или каббалой). С другой стороны, учение Иоахима о трех временах было легко секуляризовать ввиду его расплывчатости, и, кроме того, оно отвечало самосознанию этой эпохи Просвещения, прежде всего там, где рационализм соединялся с потребностью не исключать всего того, что относилось к религии. Конечно же, не случайно, что, начиная со второй половины XVI в., учение Иоахима о трех эпохах окольными путями через протестантских квазимистиков, таких, как Себастьян Франк⁴⁵, Валентин Вайгель⁴⁶ и Якоб Беме, или через возникшую в начале XVII в. в протестантских кругах легенду об основании [ордена] розенкрейцеров получило распространение главным образом в протестантском мире. Мы встречаем это учение прежде всего там, где есть точки соприкосновения между рационализмом Просвещения и новым благочестием, как, скажем, у пиетистов, но также и у Сведенборга, и позже у Гердера, или в католической Франции в начале XIX в. у ультраконсерваторов, таких как Жозеф де Местр⁴⁷. В Германии в первую очередь Лессинг и Шеллинг продолжали традицию нового, но вечного Евангелия, да и вообще это представление повсюду возникает там, где мечтают о постхристианской или хотя бы трансконфессиональной религиозности. В славянском мире, например, у Достоевского⁴⁸, а в XX веке у Мережковского⁴⁹, эта идея соединяется то с представлением о Москве как "третьем Риме", то – с предвидением социализма, а у художественного авангарда в годы, предшествовавшие Первой мировой войне, в частности у Василия Кандинского и Франца Марка⁵⁰, – с воззрениями тео- и антропософов. Почти в комической форме ожил иоахимизм после Второй мировой войны в работах Болеслава Пясецкого, основателя сотрудничавшего с коммунистами польского католического движения "Рах".

⁴⁴ Кола ди Риенцо (*Cola di Rienzo*) (1313–1354) – итальянский политический деятель и гуманист. Стоял во главе восстания 1347 г. в Риме, приведшего к образованию Римской республики. Целью восстания Кола ди Риенцо считал установление царства Св. Духа. – *Прим. перев.*

⁴⁵ Франк (*Franck*) Себастьян (1499–1543) – немецкий философ, историк и гуманист. – *Прим. перев.*

⁴⁶ Вайгель (*Weigel*) Валентин (1533–1588) – немецкий теолог и философ, чьи труды оказали влияние среди прочих на Беме и Лейбница. – *Прим. перев.*

⁴⁷ Местр (*Maistre*) Жозеф Мари де (1753–1821) – французский религиозный философ и политический деятель. – *Прим. перев.*

⁴⁸ Достоевский был знаком с наследием Иоахима по романам Жорж Санд, некоторые из которых он перевел. По этому поводу см.: *Frank J. Dostoevsky: the Seeds of Revolt*. Princeton, 1986. С. 122–130. Касательно иоахимизма Ж. Санд ср. прежде всего роман *Spiridon* (особенно вторую редакцию, появившуюся в 1842 г.), а также в числе прочих работ: *Pommier J. George Sand et le rêve monastique*. Paris, 1976 и *Lubac H. de*. Op. cit. II, 401 ff.

⁴⁹ См. *Reeves M., Gould W. Joachim of Fiore and the Myth of the Eternal Evangel*, 306 ff.

⁵⁰ Марк (*Marc*) Франц (1880–1916) – немецкий художник и гравер, в творчестве которого нашли отражение восточные религиозные и философские идеи. Вместе с Василием Кандинским Марк редактировал журнал "Der Blaue Reiter". – *Прим. перев.*

Пьясецкий напрямую отождествлял эпоху святого духа с коммунизмом, которому предстояло, опираясь на Красную Армию, захватить власть. В большинстве своем, конечно, эти авторы никогда не прочли ни единой строчки калабрийского аббата⁵¹, нередко не имели понятия даже о его имени; другие, как Лессинг, который, по-видимому, знал о Иоахиме из *Institutionum historiae ecclesiae libri quatuor* евангелического теолога эпохи Просвещения Лоренца фон Мосхайма⁵², полагали, что его, подобно легендарному Христиану Розенкрейцу, на самом деле никогда не существовало. Они скорее продолжали традицию, которая дошла до них различными окольными путями (в случае уже упомянутого Пьясецкого – через католического ученика Гегеля графа Чижковского⁵³ и польского поэта Зигмунда Красиньского⁵⁴) и которую без особого преувеличения можно было бы прокомментировать в том смысле, что близкий к святости средневековый монах произвел на свет одно из самых влиятельных заблуждений в истории европейской мысли. С отголосками этой традиции мы и ныне встречаемся в романах недавно умершей английской писательницы Мюриэль Спарк и итальянца Умберто Эко...

Переходя в заключение к концу II тысячелетия, я хотел бы в первую очередь обратить внимание на своеобразный феномен, даже парадокс. С одной стороны, влияние учения Иоахима значительно ослабло. Правда, в католических кругах, прежде всего среди тех, кто близок к пятидесятникам, имелись группы, которые в конце 90-х годов ожидали чего-то, подобного новому нисхождению Св. Духа на человечество, и иногда назывались даже точные даты. Сходные тенденции усиливались вследствие большого числа – главным образом марианских – подлинных или мнимых частных откровений, который получили известность за два-три прошедших десятилетия, причем допустимо, конечно, спросить, не было ли это число по меньшей мере отчасти следствием того обстоятельства, что новости в наши дни за минуты разносятся по всему свету. Также существовала и все еще существует, и как раз в консервативных католических кругах, прямо-таки жажда непосредственного соприкосновения со сверхъестественным, которая, впрочем, как мне представляется, в меньшей степени объясняется наступлением 2000 г., нежели следствием некоторой сухости постсоборной литургии и замешательством перед лицом на первый взгляд всеобщего, на самом же деле по преимуществу европейского отхода от веры и еще более явно от христианской традиции. Все же тенденции эти в последнем десятилетии лишь внешне оказали влияние на жизнь Церкви, тем более что указанные круги хотя и глубоко благочестивы, но не особенно образованны, а в наш научный век завоевывают влияние лишь те теории, которым удастся придать себе хотя бы некую научную окраску.

С другой стороны, едва ли можно отрицать, что именно при Иоанне Павле II многое из того, что предвидел Иоахим Флорский, стало реальностью. После Второго Ватиканского Собора начались перемены, не имеющие прецедентов в истории Церкви. При этом в меньшей степени беспрецедентным оказалось духовное смятение, которое в первые десятилетия после Собора у многих вызвало обоснованное беспокойство;

⁵¹ Интересным исключением стал чешский поэт Ярослав Врхлицкий (1853–1912). Его длинное стихотворение "Вечное Евангелие (1240)" ("Večn evangelium (1240)"), опубликованное им во втором томе сборника *Fresky a gobeliny*, содержит строки, являющиеся почти дословными парафразами разделов из *Liber concordiae* и *Expositio in Apocalypsim*. Стихотворение, чьей невысказанной темой было время национального освобождения, не называет Иоахима по имени, однако к концу стихотворения создается впечатление того, что сам Иоахим говорит словами поэта. Был ли Врхлицкий действительно знаком с текстами Иоахима, остается лишь догадываться; в 1875–1876 гг. 20-летний Врхлицкий, для которого латынь не представляла трудности, был воспитателем в одной знатной семье в Италии; он был настолько сведущим, что уже в 1893 г. получил приглашение заведовать кафедрой сравнительной литературы Пражского Чарльз университета. Полное собрание его сочинений, опубликованное в 1948–1963 гг., насчитывает 20 томов.

⁵² Мосхайм (*Mosheim*) Лоренц фон (1693–1755) – выдающийся немецкий теолог, автор 85 трудов по истории церкви. – *Прим. перев.*

⁵³ Чижковский (*Cieszkowski*) Август (1814–1894) – польский религиозный мыслитель. – *Прим. перев.*

⁵⁴ Зыгмунт Красиньский (*Krasinski*) (1812–1859) относится к наиболее значительным польским поэтам романтического направления (вместе с Адамом Мицкевичем и Юлиусом Словацким). – *Прим. перев.*

св. Василий был удручен похожей неразберихой еще после собора в Никее, – в этом отношении Тридентский собор кажется исключением, – наверное, потому, что он сам был вызван беспорядками Реформации. Скорее беспрецедентна сознательная готовность церкви и христиан не только добиваться мира, но и стремиться к примирению, а также возвести любовь, даже возвешение милосердия Божьего в высший принцип всех своих действий. Можно напомнить об экуменическом диалоге с евангелическими и православными братьями и о стремлении папы сблизить друг с другом три авраамические религии, то есть христиан, иудеев и мусульман, а также пробудить новое сочувствие к благочестивым среди неверующих. Некоторые, очень консервативные католики или евангелисты, считают, что в этих устремлениях папа зашел слишком далеко; совместные молитвы о мире в Ассизи или то, что в Индии папа причислил к лику святых индуистского отшельника, были и остаются для них *ока убалов*.

Тем не менее было бы явно ошибочным связывать эту поразительную перемену с пророчествами или собственно с экзегезой Иоахима. Как показывает постоянно повторяющееся им и его учениками выражение *sub ampliori gratia*⁵⁵, Иоахим и его ученики и наследники ожидали от третьей эпохи несравненно более радикальной, в конечном счете метафизической перемены, нежели та, которая произошла в Церкви после Собора. Кроме того, Иоахим предрекал в конце второй эпохи приход антихриста, которого в XIII в. многие видели в *stupor mundi*⁵⁶, императоре Фридрихе II⁵⁷; ошибочно приписанный Иоахиму комментарий к книге пророка Иеремии совершенно однозначно направлен против этого необычного властителя. В последние 50 лет, напротив, лишь очень редко говорилось об антихристе, предположительно также потому, что две персонификации ужаса, Сталин и Гитлер, наложили свой отпечаток уже на первую половину XX в.

В общем и целом, конец второго христианского тысячелетия был – что сближает его в этом отношении с 999 годом – не более, чем необычной датой. Во всем мире его отмечали более празднично, чем другие кануны Нового года, и Иоанн Павел II воспользовался им, для того чтобы напомнить о своей центральной задаче – реевангелизации, избрав его юбилеем рождения Господа и при подготовке рекомендовав соотносить по году с одной из трех божественных ипостасей. Однако Церковь и христиане, очевидно, привыкли к мысли, что Церковь, видимо, отнюдь не "одряхлела", но еще тысячелетия должна нести бремя "быть знаком, поставленным среди народов".

При сравнении 2000 и 1000 годов это является, возможно, наиболее явным изменением: Церковь больше не стремится господствовать, она хочет служить; она отказалась от всех притязаний на власть и стремится обращаться лишь к сердцам людей; и она хочет нести ответственность не только за верующих своей конфессии, но за всех людей, поскольку божественный логос, как говорилось уже на Соборе и затем еще раз более явно в первой энциклике [папы Иоанна Павла II] *Redemptor hominis*⁵⁸, воплотившись, "*quodammodo*, неким образом соединился с каждым человеком". Никому бы не пришло в голову в 1000 г. охарактеризовать церковь как "одновременно символ и опору трансцендентности человеческой личности", как сказано в 76 разделе *Gaudium et spes*⁵⁹. Это никому не пришло бы в голову потому, что в то время, с одной стороны, даже после тысячелетней церковной истории, отдельный человек, тем более если он не был христианином, мало что значил, а с другой – потому, что сознание трансцендентности было гораздо сильнее, чем восприятие окружающего мира. Можно сказать, что люди искали прибежища в трансцендентности, поскольку повседневность была слишком безрадостна, но можно также сказать, что с беспросветностью тогдашней повседневности люди справлялись – по временам даже радостно, – ибо

⁵⁵ Под всеобъемлющей благодатью (лат.). – Прим. перев.

⁵⁶ Изумление мира (лат.). – Прим. перев.

⁵⁷ Фридрих II (Friedrich II) – (1194–1250) – германский король, император Римской священной империи. – Прим. перев.

⁵⁸ Русское название этой опубликованной в 1979 г. энциклики – "Искупитель человека". – Прим. перев.

⁵⁹ Имеется в виду Пастырская конституция II Ватиканского Собора "Радость и надежда". – Прим. перев.

верили в свою трансцендентность, и прежде всего в загробную жизнь. Напротив, сегодня дела у нас обстоят хорошо, порой можно было бы предположить – лучше, чем шло бы нам на пользу; мы устроились в мире так, как если бы не существовало ничего помимо этого мира. В конце концов церковь – единственная инстанция, постоянно, снова и снова напоминающая нам о том, что именно разрешения проблем *этого* мира не удастся добиться, если мы потеряем из виду наше трансцендентное предназначение.

Мы не знаем, что будет с церковью и христианством через тысячу, даже через сто или пятьдесят лет; в частности, мы не можем исключить того, что к тому времени христиане будут представлять собой лишь небольшую кучку людей, которые, как в "Краткой повести об антихристе" Соловьева, будут возражать владыке мира, утверждая, что для них "всего дороже в христианстве" "сам Христос". Мы не имеем в руках ничего, кроме обещания Христа Петру, о котором говорит 16-я глава Евангелия от Матфея: что "врата ада" не одолеют скалу, на которой он основал свою церковь. Эта скала, по убеждению католиков, – папа, однако в конечном счете основание этой скалы – сам Господь. Реальная опасность иоакимизма заключалась в том, что он не слишком серьезно относился к самому основанию скалы; тем более, что с точки зрения средневековой теологии истории Иоахима на удивление мало христороцентрична. Прежде всего поэтому идеи Иоахима превратились в кредо тех, кто при всей восприимчивости к религиозному и несмотря на зачистую глубокое преклонение перед образом Иисуса Христа, видел в нем того, кого всемирная история может оставить позади себя. Наиболее отчетливо и самонадеянно это выразил Гегель, в котором французский иезуит Гастон Фессар⁶⁰, не без основания, видел *главного философа* Нового времени; несмотря на всю направленную на него критику, гегелевские идеи еще и сегодня накладывают свой отпечаток на образ мыслей огромного числа европейцев. Христос, утверждает в конечном счете Гегель, умирает, чтобы возвратиться как дух, который в итоге является лишь духом общины, позже – теологией и наконец философией Нового времени, философией, которую господин Гегель срывает как созревший плод истории и которая в конце концов представляет собой окончательное осуществление Бога – столь же гениальный, сколь с христианской точки зрения абсурдный имманентизм, который в самых различных формах продолжает оказывать свое влияние. Подобные искушения будут и тогда, когда память о калабрийском аббате станет все больше стираться, превращаясь в доступную лишь немногим специалистам тему исследования средневековья. В конечном счете это – искушение истолковать божественное откровение в Иисусе Христе как хотя и важную, но все же преходящую стадию нашего миро- и самопонимания. Сегодня мы сталкиваемся с этим искушением в форме "теологии религий", которая рассматривает все религии как частичные божественные откровения, что в конечном счете ведет к принятию всерьез религии вообще, но не конкретной веры. Мы не можем исключить того, что церковь в грядущие столетия будет все более одинокой, поскольку она не может присоединиться к таким воззрениям. Она должна будет напоминать о том, что дух, который оставляет Господа позади себя, не может быть "духом истины", о котором говорит Евангелие от Иоанна, а также о том, что достоинство и права человека будут ущемлены, если мы забудем, что – как говорит у Соловьева старец Иоанн – "в [Иисусе Христе] обитает вся полнота Божества телесно".

Перевод с немецкого Дмитрия Атласа⁶¹

⁶⁰ Фессар (*Fessard*) Гастон (1897–1978) – теолог и философ, изучал философию в Сорбонне (1923–26) и теологию в Лионе (1926–30). В 1934–39 гг. вместе с М. Мерло-Понти, Ж. Лаканом, Ж. Батаем и др. принимал участие в работе руководимого А. Кожевом семинара, посвященного гегелевской "Феноменологии духа". До 1962 г. редактировал журнал "Utudes". Основной труд Гастона Фессара – *La dialectique des Exercices spirituels de saint Ignace de Loyola, 3 Bde.*: – Liberté, Temps, Grâce, Paris 1956 – Fondement, Pêché, Orthodoxie, Paris 1966 – Symbolisme et Historicité, Paris 1984. – *Прим. перев.*

⁶¹ Переводчик считает своим долгом выразить благодарность д-ру Алексею Рыбакову за редакцию перевода.

Логика боготворчества¹

А.С. МАЙДАНОВ

Древние индийские веды, и прежде всего Ригведа (обширное собрание священных гимнов, созданных примерно 3,5 тысячи лет назад: далее – РВ), как никакое другое творение первобытного мышления предоставляют нам возможность из первых рук узнать, как древние люди воспринимали и толковали небесные светила, в каких образах и каким способом отражали их, как связывали с ними свое бытие, как соединяли свой человеческий мир со всей вселенной.

Авторы вед выделяли из всего сонма созданных ими богов особую группу божеств, которых называли Адитьями. Мать у них была не общая с другими богами, а своя – Адити. Сыновей-Адитьев у нее было семь: Митра, Варуна, Арьяман, Бхага, Дакша, Анша. Седьмым называется то Сурья, то Вивасват, то Савитар. В РВ говорится даже о восьмом Адитьи – Мартанде.

Позднее мы попробуем разобраться в причине этого разнобоя. Роль и значение этих богов в древнеиндийской мифологии разные. Наиболее почитаемыми и влиятельными были Митра и Варуна. Им (по отдельности и вместе) посвящено в РВ тридцать гимнов, а кроме того еще двадцать пять гимнов – совместно с другими богами. В то же время остальным Адитьям отдельно не посвящен ни один гимн. Митра оказался наиболее долговечным богом из этого семейства. Он почитался не только в Индии, но и был включен в пантеон зороастризма, а позднее его культ распространился в римской империи, где просуществовал до первых веков нашей эры, соперничая с зарождавшимся культом Иисуса Христа.

Ведийские поэты-мудрецы – риши – воспевали Адитьев в возвышенных тонах, прославляли их за благие деяния и совершенные качества.

Вот образец одного из восторженных гимнов в честь этих богов:

"Эти песни, плавающие в жире, языком
Я приношу в жертву Адитьям, издревле царям.
Да услышит нас Митра, Арьяман, Бхага,
Рожденный силой Варуна, Дакша, Анша!

Этому моему восхваленью пусть радуются сегодня
Единодушные Митра, Арьяман, Варуна –
Сверкающие Адитьи, очищенные, как потоки (сомы)²,
Без кривизны, без упрека, без вреда!

¹ Работа выполнена при поддержке РФФИ, грант № 00-06-80120.

² Сомы – опьяняющий галлюциногенный напиток, получаемый путем выжимания из растения того же названия.

Адитьи поддерживают (все) движущееся (и) неподвижное.
(Они-) боги, пастухи всего мироздания,
С далеко простирающейся мыслью, охраняющие мир асуров,
Соблюдающие (вселенский) закон, наказывающие за вину.

Они поддерживают три светлых небесных пространства,
(Они), золотистые, сверкающие, очищенные, как потоки (сомы),
Не дремлющие, не смыкающие глаз, не поддающиеся обману,
Чья хвала далеко раздается для правого смертного" (II, 27, 1, 2, 4, 9).

И хотя Адитьи, и прежде всего Митра и Варуна, относятся к числу главных богов индоарийской мифологии и им посвящено достаточно большое количество гимнов РВ, тем не менее многое относительно них остается неизвестным и непонятым. Их образы – одни из наиболее эзотеричных в РВ. До сих пор остаются без ответа, например, такие вопросы: почему эти боги образуют особую группу? Какие объекты или явления были прототипами образов этих богов? Почему именно этим богам приписаны важные социальные и этические свойства и функции? Почему их семь? По какой причине одни из них более значимы, а другие – менее?

В гимнах, посвященных Адитьям, до сих пор много неясных и неистолкованных мест. Например, как понимать слова о том, что Митра и Варуна имеют много петель (VII, 65, 1)? А о каких качелях идет речь в следующих стихах:

"Искусный царь Варуна сотворил себе на небе
эти золотые качели для блеска" (VII, 87, 5)?

А о каком дереве говорится в следующей строфе:

"В бездонном (пространстве) царь Варуна с чистой силой действия
Держит прямо вершину дерева.
(Ветви) направлены вниз. Их основание – наверху" (I, 24, 7).

Разгадка этих и других подобных темных мест крайне необходима для понимания образов богов – Адитьев, для выяснения основания приписывания им названных выше функций, а также для уяснения тех представлений, которые были у творцов этих гимнов о поражавшем архаичного человека безмерном и загадочном мироздании, для понимания того, какими элементами достоверного знания об этом мироздании они обладали и как толковали то, что было недоступно их непосредственному чувственному восприятию. Уровень их знаний, углубление и расширение последних приводили к эволюции образов богов. Это мы, в частности, покажем на изменении образов Митры и Варуны, которые поначалу выступали как два самостоятельных бога, затем были объединены в двуединый образ Митры-Варуны, а позднее (в иранской мифологии) этот двойной бог был полностью замещен одним Митрой. Эта трансформация отражает изменение представлений ариев о реальных прототипах образов данных богов.

Поиск прототипов Адитьев

Эту задачу мы попытаемся решить в два этапа. Сначала отыщем прототипы Митры и Варуны, поскольку о них сочинено больше гимнов и, следовательно, имеется больше информации, а затем экстраполируем найденное решение на остальных Адитьев. После этого откроются логические пути к определению прототипов матери этих богов – Адити.

В индийском мифоведении с давних времен предпринимались попытки определения реалий, олицетворяемых Митрой и Варуной. Распространенной была точка зрения, отождествлявшая Митру с днем, а Варуну – с ночью. Первый, соответственно, был назван дружелюбным, а второй – ужасным³. Современный мифолог из Калькутты

³ См.: Дюмезиль Ж. Верховные боги индоевропейцев. М., 1986. С. 56, 64.

Сукумари Баттачарджи высказывает несколько иную точку зрения. Он пишет, что Варуна "был первоначально олицетворением всего неба во всех его видах. Но позже его назначение становится ограниченным и он символизирует только ночное небо с тысячько звезд на нем, которые являются его тысячько глаз или наблюдателей, следящих за тайной деятельностью людей в ночное время. Дневное небо же в тот период символизировалось Митрой"⁴. Митра стал богом солнечного света, утверждает этот исследователь. Варуна же позднее связывается с темными и зловещими признаками ночи⁵. Далее Баттачарджи обобщает символическую функцию Митры, распространяя ее на всех Адитьев. Он пишет: "Адитья иногда употребляется в единственном числе, обозначая Солнце". "Адитья, несомненно, является общим именем Солнца". "Позднее в эпических сочинениях и в Пуранах Адитья становятся синонимом Солнца, точно так же как в РВ многие имена бога Солнца утратили свои специфические черты и использовались без всякого различия в качестве синонимов Суры"⁶.

Американский специалист в области древних астрономических представлений разных народов Эдвин Крапп высказывается против отождествления Митры с какими-либо физическими явлениями, в том числе со светом. "Митра был не самим светом, а скорее трансцендентным духом, олицетворявшим способность возжигать новые жизни", – пишет он. – "На санскрите Митра означает "друг". Это согласуется с его зороастрийской ролью посредника в воздушном пространстве между вечным небесным светом Ахурамазды и бездонной тьмой Ангра Майнью. С этой удобной позиции Митра наблюдал за всем, что творилось на Земле"⁷.

Приведенные только что толкования того, что олицетворяли собой Митра и Варуна, ценны тем, что они устанавливают связь первого со светлым началом, а второго – с темным, а тем самым в этическом плане соответственно с добрым и угрожающим. Однако эти трактовки слишком общи и неполны, чтобы объяснить множество вполне конкретных признаков, приписываемых РВ этим богам. Поэтому и интерпретация их должна быть более конкретной, опирающейся на обширный комплекс их характеристик. Весь этот комплекс свойств мы и положим в основу предлагаемой нами трактовки образов данных Адитьев.

В анализе и истолковании мифов мы исходим из точки зрения на миф как на такое творение мысли, которое наряду с вымыслом обязательно содержит элемент реалистического содержания. Этот элемент может быть выражен в прямой форме, но чаще всего он выражается иносказательно. Поэтому важно уметь видеть реалистическое содержание, выраженное не только прямо, но и посредством метафор, аллегорий и т.д. Такой подход ориентирует исследователя на поиск тех реальных объектов и явлений, которые были избраны мифотворцами в качестве прототипов создаваемых ими богов.

Распознавание этих прототипов следует начинать с определения предметной области, к которой они могут относиться, а затем с определения класса объектов или явлений этой области, элементами которой может быть искомый прототип. Попытаемся определить предметную область, реальную сферу действительности, к которой могут относиться прототипы Митры, Варуны и других Адитьев.

Ответ на этот вопрос мы находим у певца Готамы: "На небе находится сиденье Митры, Арьямана и Варуны" (I, 90, 2). И далее в этом гимне читаем: "Прославляя находящегося на небе Арьямана, Бхагу" (I, 90, 5). Подтверждение тому, что областью нахождения Варуны, а следовательно, и других Адитьев является небо, мы находим и у риши Набхака из рода Кангов: "Ногою-лучом он рассеял колдовские чары, он взошел на неба свод" (VIII, 41, 8). И, наконец, мы можем даже определить, о каком

⁴ *Bhattacharji S. The Indian Teogony. Cambridge, 1970. P. 42.*

⁵ *Op. cit. P. 33.*

⁶ *Op. cit. P. 225.*

⁷ *Krapp Э.К. Астрономия: легенды и предания о Солнце, Луне, звездах и планетах. М., 1999. С. 283–284.*

небе – дневном или ночном идет речь. "Он (Варуна. – А.М.), ярко светя ночью, тем самым пролагает путь солнцу, он управляет движением луны", – сообщает певец Шунахшепа (I, 24, 8, 10).

Итак, той сферой, в которой находятся Адитьи, является небо и притом ночное. Из этого можно сделать предположение, что прототипами Адитьев могут быть объекты этого неба. Последними же являются созвездия, звезды и планеты. Проверим последовательно, какой же из этих объектов может быть отыскиваемым нами прототипом.

Предположение о том, что прототипами Адитьев были созвездия, т.е. группы звезд, а не отдельные звезды, отпадает. Это становится очевидным из следующих стихов РВ:

"Пусть Савитар, Бхага, Варуна, Митра, Арьяман
Прекрасно, широко даруют нам ту защиту, о которой мы просим" (VIII, 18, 3).

Относительно Савитара известно, что это один из богов солнца, то есть единичного небесного объекта. И если перечисленные в вышеприведенных строках Адитьи ставятся рядом с таким объектом, то и они олицетворяют единичные объекты. Из другого гимна еще с большей определенностью следует, что Варуна, а тем самым и другие Адитьи олицетворяют единичные объекты на ночном небе. Это видно из сравнения Варуны с таким четко ограниченным единичным объектом, как капля. "В море нисходит Варуна, как день, как белая капля..." (VII, 87, 6). После того как мы установили, что прототипами Адитьев являются единичные небесные объекты, следует определить, к какому классу таких объектов – звездам или планетам могут быть отнесены эти прототипы. В этом случае нам помогут характеристики Адитьев, даваемые им риши с помощью весьма красноречивых признаков. О Митре-Варуне, представленных как равные друг другу, говорится:

"Вы выделяетесь, о Митра-Варуна, над широким (пространством), над землей,
Над огромным высоким небом...
Вы держите соглядатаев среди растений, среди поселений... не моргая" (VII, 61, 3).
"Ведь они два царя
С ярчайшим блеском, о которых слышно дальше всех" (V, 65, 2).

Характеристика "не моргая" отражает свойства планет светить в отличие от звезд спокойным, ровным светом. Кроме того, из астрономии мы знаем, что наиболее яркими светилами на небе после луны являются утренняя звезда (то есть Венера перед восходом солнца) и вечерняя звезда (Венера после захода солнца). Таким образом, можно сделать следующие выводы: во-первых, прототипом Митры и Варуны является планета Венера. Во-вторых, индийцы эпохи вед считали Венеру на восходе и на закате двумя отдельными светилами. В-третьих, они, тем не менее, видели полное внешнее сходство этих светил, так что в конце концов стали называть их общим двояким именем "Митра-Варуна" и говорили об их близком родстве:

"Митра и тот, который Варуна с прекрасной силой духа,
Постоянно связанные, как два коня колесницы" (VII, 25, 2).
"Уселись двое преданных закону для высшего господства" (V, 25, 8).

В качестве дополнительного подтверждения того, что Митра и Варуна – это Венера, следует обратить внимание на неоднократное подчеркивание индоарийскими поэтами особой связи, пространственного и временного отношения этих богов с солнцем. Известно, что Венера предшествует восходу солнца, появляясь незадолго перед этим в лучах утренней зари. Вечером же она, напротив, появляется на некоторое время после захода солнца на фоне вечерней зари. Это заметили риши и отразили в своих гимнах:

"Благодаря закону вы (Митра-Варуна. – А.М.) царствуете во всей вселенной.
 Солнце вы помещаете на небо (как) яркую колесницу" (V, 63, 7).
 "Мы хотим служить вам двоим на восходе солнца... о Митра-Варуна" (VII, 63, 5).
 "Возникли ваши обильные, полные меда (кони),
 Сурья поднялся в светлый поток,
 Для которого Адитьи открывают пути:
 Митра, Арьяман, Варуна единокровные" (VII, 60, 4).
 "Ваш глаз – двоих богов – о Варуна, (о Митра), –
 Прекрасный на вид Сурья восходит, протягивая лучи" (VII, 61, 1).
 "Сурья принимает этот цвет Митры (и) Варуны,
 Чтобы быть видимым в лоне неба" (I, 115, 5)

Теперь поищем ответ на вопрос: кто же из двух ипостасей Венеры – утренней и вечерней звезды – был Митрой, а кто Варуной? Вот какие характеристики даны Варуне в РВ:

"Он (Варуна. – А.М.) обнял ночи.
 Волшебной силой он спрятал зори,
 (Хоть сам) он (и) виден по (всему) свету" (VIII, 41, 3).
 "Кто сделал себе светлые наряды черными (то есть на смену лучей вечерней зари пришла ночь. – А.М.)..." (VIII, 41, 10).

Очевидно, что эти признаки характерны для вечерней звезды, так что ее олицетворением был Варуна. А, следовательно, Митра был богом утренней звезды. О Митре как божестве утренней звезды, возвещающем о появлении солнца, мы можем найти строки и в "Авесте":

"Он первый из небожителей (язатов)
 Поднимается над вершиной Хара,
 Предшествуя бессмертному, быстроходному Солнцу;
 Первый овладевает
 Прекрасными золотыми высями
 И оттуда, могучий,
 Обозревает все арийские жилища" ("Яшт" 10.13).

Сопоставим с этими строками слова из творения древних греков "Илиады", мифы которых нередко перекликаются с мифами индоиранцев:

"В час, как утро земле возвестить Светоносец выходит
 И над морем заря расстилается ризой златистой"⁸.

Эти строки описывают ту же картину. Но в данном случае вполне точно известно, что Светоносцем греки называли утреннюю звезду. Это дает нам еще одно основание считать Митру богом именно этой звезды.

Мы уже говорили, что постепенно арии пришли к пониманию того, что утренняя и вечерняя звезда – это одно светило. У индоариев это отразилось в соединении имен богов этих "звезд" в одно сдвоенное имя. Иранские же арии постепенно вытеснили Варуну из пантеона своих богов, оставили из этой пары только Митру. Этот единственный бог обеих ипостасей Венеры был заимствован сменившим древнеиранскую мифологию зороастризмом. Но и в этой новой религии Митра (авестийский Мифра) сохранил многие черты индоиранского Митры-Варуны. Эти черты, описанные в иностранном гимне Авесты "Михр-яшт", мы используем в качестве еще одного подтверждения нашей идеи о том, что Митра-Варуна были богами планеты Венера. Вот соответствующие строки из этого гимна:

⁸ Гомер. Илиада. XXIII, 227–229.

"Мы почитаем Митру,
 Чьи пастбища просторны,
 Чьи истинны слова, –
 Тысячеухий, статный
 Чьих мириад очей,
 Могучий и высокий,
 Он вширь обзрывает,
 Бессонный, неусыпный" ("Яшт" 10.7)⁹.
 "Который самым первым
 Из всех божеств небесных
 Над Харою восходит
 Перед бессмертным Солнцем,
 Чьи лошади быстры,
 И первым достигает
 Прекрасных золотистых
 Вершин, откуда видит
 Он весь арийский край" (13)¹⁰.
 "Мы почитаем Митру...
 Что землю вширь проходит
 После захода солнца
 И, двух сторон касаясь
 Земли этой широкой,
 Округлой, дальнокрайней,
 Все озирает то, что
 Меж небом и землей" (95)¹¹.
 "Перелетает Митра, чьи пастбища просторны,
 Через Восток и Запад,
 Две стороны на Севере,
 Две стороны на Юге..." (133)¹².
 "Мы почитаем Митру...
 Он, божество великое,
 Творенья созидает
 Святого Духа утром,
 Когда он освещается
 Луне подобно светлой" (142).
 "И лик его сияет как Тиштрии-звезды" (143)¹³.

В другом гимне Авесты – в "Хуршед-яшт" обращается внимание на еще одну красноречивую особенность Митры – на то, что он представляет собой связь между солнцем и луной:

"Помолимся Митре,
 Луга чьи просторны,
 Тысячеухому,
 Чьих глаз мириад...
 Помолимся связи,
 Из всех наилучшей,
 Меж Солнцем с Луной" ("Хуршед-яшт" 6. 5).

⁹ Если Митра – небесное светило, то под просторными пастбищами следует понимать широкие просторы неба, находящиеся вокруг него. Выражение "мириад очей" отражает сильный блеск этого светила. Слова "он ширь обзрывает" естественно трактовать как способность этой планеты ярко светить во все стороны.

¹⁰ Хара – горы в Центральной Азии. Слова "самым первым восходит перед бессмертным Солнцем" описывают картину появления Венеры на фоне утренней зари перед восходом Солнца.

¹¹ Здесь имя Митры применяется к вечерней звезде, появляющейся после захода солнца. Тем самым налицо объединение под одним именем двух ипостасей Венеры.

¹² Эти строки также говорят о Митре как о едином божестве утренней и вечерней звезды. Этот Митра проходит по всем сторонам света, а не только появляется на востоке, как первоначальный Митра – бог только утренней звезды.

¹³ Тиштрия – звезда Сириус. Митра, то есть Венера, сияет очень ярко, как самая яркая звезда ночного неба Сириус.

В самом деле, планета Венера появляется на рассвете между ночным и дневным светилами и тем самым является как бы связующим звеном между ними. Изложенное нами толкование образов двух главных Адитьев дает ответ на давний вопрос, возникший у мифологов по отношению к этим богам. Ж. Дюмезиль, например, формулирует его так: "Какой логической необходимостью поддерживается объединение Митры и Варуны, наиболее тесное во всем ведийском пантеоне, за исключением двух Ашвинов, связь между которыми явно иного типа?"¹⁴. Дюмезиль высказывает предположение, что тесное сосуществование этих богов "основано на полном и прочном различии, таком, однако, что наличие одного члена требовало присутствия другого"¹⁵. Т.Я. Елизаренкова высказывает более определенные предположения относительно основания единства этих богов: Варуна "значительно чаще упоминается в связи с Митрой, чем отдельно, причем Варуна в этих гимнах во многих отношениях настолько неотделим от Митры, что возникает вопрос, нельзя ли их рассматривать как ипостаси одного бога"¹⁶. И действительно, как мы показали, они были таковыми, в свою очередь являясь отображениями разных ипостасей одного реального объекта, что и служило не столько логической, сколько онтологической необходимостью объединения этих двух богов. В древнегреческой мифологии можно найти аналоги Митры и Варуны. Это Диоскуры – боги-близнецы Кастор и Полидевк. Они символизировали собой периодическую смену света и мрака, жизни и смерти. По этой функции они вполне совпадают с Митрой и Варуной. А поскольку в отношении Кастора и Полидевка вполне точно известно, что они были богами утренней и вечерней звезды, то на основании вышеуказанного совпадения по функции можно говорить, что Митра и Варуна совпадают с Диоскурами и в отношении символизируемых ими реальных объектов. Можно найти достаточно точный аналог Митре и Варуне и в древнеримской мифологии. Им является бог Янус. Это один бог, но с каждым из его двух лиц можно соотнести соответственно Митру и Варуна. Этимология имени "Янус" совпадает с функцией, которую Митра и Варуна выполняют по отношению к солнцу, ко дню и ночи: они открывают выход для них. Имя "Янус", происходящее от "Janua", означает "двери", "ворота". Его эпитетами являются "отпирающий", "запирающий". Он открывал небесные врата и выпускал солнце на небосвод, а на ночь запирал их. Два его лица и означают, с одной стороны, обращенность ко дню, а с другой – обращенность к ночи. Янус был доброжелательным богом, каким был Митра у ариев, но он в случае проступков людей мог разгневаться и наказать их, что также делал Варуна. Возможно, совсем не случайно имя "Janua" оказывается созвучным имени "Варуна". Итак, мы видим, что одно и то же весьма заметное явление на небосводе – появление планеты Венеры в виде утренней и вечерней звезды нашло довольно сходное отображение в сознании разных древних индоевропейских народов. Нам же оно позволяет путем сопоставления достаточно определенно идентифицировать соответствующих богов и их прототипы. Но подчеркнем, что сходство касается главным образом функций этих богов. Функции и являются тем инвариантом, благодаря которому можно сравнивать и отождествлять богов. Наглядное же отображение соответствующих прототипов может оказаться весьма отличным. В данном случае "двойность" Венеры была представлена двумя отдельными богами у ариев и одним богом с зеркально приписанным признаком у древних римлян. Мифологическое мышление, следовательно, действует весьма свободно и разнообразно в отношении внешней формы воплощенного в образах богов содержания. Трактовка Варуны как бога вечерней звезды делает понятной этимологию его имени. Это имя многие исследователи производят от корня "wg" – "закрывать", "завесить", "покрывать"¹⁷. Ведь Варуна – вечерняя звезда – появляясь после захода солнца, знаменовал

¹⁴ Дюмезиль Ж. Цит. соч. С. 39.

¹⁵ Там же. С. 40.

¹⁶ Елизаренкова Т.Я. Еще раз о ведийском боге Варуне // Труды по востоковедению. Вып. 1. Тарту, 1968. С. 114.

¹⁷ См.: Дюмезиль Ж. Цит. соч. С. 156; Bhattacharji S. Op. cit. P. 43.

собой конец дня, "закрывал" его, "оповещал" о наступлении ночи. Потому-то он и ассоциировался с ночью, с темными силами. И поэтому в Тайттирия-самхите говорится, что Митра создал день, а Варуна – ночь¹⁸. И теперь понятна еще одна характеристика Варуны, которую мы находим в древних текстах. Атхарваведа (III, 27, 3) называет этого бога господином запада. Арабский ученый Бируни, посетивший Индию в XI в., писал: "Индийцы, согласно своим обычаям, восьми горизонтальным направлениям (странам света) придали владык...". Владыкой запада считался Варуна¹⁹. Эта характеристика как раз объясняется тем, что олицетворяемая Варуной звезда появлялась в западной части неба, где в представлениях не только ариев, но и древних греков была "область туманная ночи" ("Одиссея", XIII, 240–241). Предложенное нами толкование образов Митры и Варуны позволяет понять прототипы двух богов индийской народности калинья (карибов), живущих в Гайане на северо-востоке Южной Америки. Имена этих богов – Тамузи и Иолокантамулу. Они наделены признаками, которые совпадают с признаками Митры и Варуны. Эти боги – близнецы. Одного из них – Тамузи – их мать богиня вод Амана родила на рассвете, а другого – на закате. Тамузи ассоциируется с благоприятными для человека признаками: он живет на светлой стороне луны, является хозяином рая – страны, где не кончается день, куда души праведников отправляются для того, чтобы воссоединиться с ним. Он героически сражается с враждебными силами, которые уже несколько раз уничтожали мир, но после каждого разрушения Тамузи творил мир заново. Его брат также живет в небесах, но в стороне, противоположной раю, в стране, где не кончается ночь. Он – творец тьмы и источник всех зол. Он выступает как необходимое дополнение к светлым сторонам мира, олицетворяя Тамузи. В этой паре божественных близнецов Тамузи играет более важную роль и является своего рода высшим существом²⁰.

Из приведенного описания богов американских индейцев видно, что за их образом стоят те же прототипы, что и у индоиранцев – утренняя и вечерняя звезда. Эти объекты воспринимались как теми, так и другими совершенно одинаково – как олицетворение соответственно наступающего дня и опускающейся на землю ночи. И благодаря этим признакам каждому из них, как и Митре и Варуне, приписывались соответствующие этические качества. Именно благодаря идентичности прототипов этих двух пар богов мышление двух разных народов приписало этим богам сходный морально-психологический облик.

От разгаданных прототипов к разгадке поведения богов

В мифологиях разных народов встречается миф о мировом древе. Оно выполняет роль стержня, оси мироздания, являясь опорой, соединяющей нижний и верхний миры, землю и небо. Образ дерева, причем растущего вниз ветвями, есть и в древнеиндийской мифологии:

"В бездонном (пространстве) царь Варуна с чистой силой действия
Держит прямо вершину дерева.
(Ветви) направлены вниз. Их основание – наверху" (I, 24, 7).

Можно ли это дерево также считать мировым древом? Контекст этого гимна подталкивает нас к другому выводу. После слов о ветвях речь сразу же идет о лучах: "Да укрепляются в нас лучи". Эта фраза, соотношенная с фразой о ветвях, ясно указывает на метафоричность последней, так что становится очевидным, что ветви являются метафорой лучей. Но если ветви – это лучи, то основание дерева – источник лучей. На этот источник указывается в следующей строфе:

¹⁸ См.: *Bhattacharji S.* Op. cit. P. 41.

¹⁹ *Бируни абу Рейхан.* Индия. М., 1995. С. 266.

²⁰ См.: *Элиаде М.* Космос и история. М., 1987. С. 209–210.

"Ведь широкий сделал царь Варуна
Путь для солнца, чтобы следовать (ему).
Безногому он сделал ноги, чтобы приставить..." (I, 24, 8)

Варуна, или Венера, помогает солнцу всходить, что оно делает с помощью лучей, опираясь на них, как на ноги. Таким образом, в двух соседних строфах параллельно приводятся две метафоры относительно одного и того же денотата: лучи – это и ветви дерева, и ноги.

Если Митра, а также Варуна – это планета Венера, то реальная картина утреннего неба на востоке выглядит так: уходит луна, появляется Венера, посылающая лучи вниз, на землю. Затем поднимается солнце, которое в свою очередь направляет вниз свои лучи. Эта картина и представлена метафорически в образе дерева, вершину которого образует Венера, основание – солнце, а его лучи – ветви. Этой метафорой и отображена та связь между этими светилами, о которой говорят арийские мудрецы.

Эта же картина отображена с помощью другого, знаково отличного, но семантически тождественного метафорического образа:

"На выглядящий, как золото при воспламенении утренней зари,
Трон с бронзовой колонной на восходе солнца
Вы поднимаетесь, о Варуна и Митра..." (V, 62, 8).

Инвариантность денотатов разных образов позволяет с помощью одного образа истолковывать другой. Своеобразие каждого из образов состоит в том, что они представляют одну и ту же картину под различными углами зрения: один отображает свойственную этой картине динамику направленной вверх, другой – вниз. Но благодаря этому данные образы дополняют друг друга и вместе дают более полное изображение.

Может возникнуть возражение: Варуна был представлен нами как бог вечерней звезды. Но тогда почему он появляется в картине утреннего восхода солнца? Однако это возражение снимается, если иметь в виду гибкость мифологического мышления, в котором те или иные образы и представления не являются жесткими и неизменными, они не привязываются строго и однозначно к одним и тем же денотатам, а напротив, свободно ассоциируются то с одними, то с другими явлениями. Так и Варуна представляется то как бог вечерней звезды, то как бог всей Венеры. Это же имеет место и в отношении Митры. Вот еще одно подтверждение этого: "Вас двоих я призываю гимнами на восходе солнца: Митру и Варуну", – возглашает ведийский певец во время утренней молитвы (VII, 65, 1).

Сопоставим с реконструированной только что нами по гимнам РВ картиной наступления солнечного утра такую же картину, но взятую из древнегреческих мифов. В них изображаются одни и те же объекты и явления – Венера, заря, солнце. Это сопоставление позволяет еще раз подтвердить правильность нашего толкования Митры как бога утренней звезды: эта звезда вполне определенно представлена в древнегреческой картине, а следовательно, ее аналогичный по свойствам коррелят в ведической картине также является утренней звездой. Вот картина утра, составленная по эллинским мифам: "Все ближе утро. Богиня Луна уже давно спустилась с небосклона. Чуть посветлел восток. Ярко загорелся на востоке предвестник зари Эос – Форос – утренняя звезда. Подул легкий ветерок. Все ярче разгорается восток. Вот открыла розовоперстая богиня Заря-Эос ворота, из которых скоро выедет лучезарный бог Солнце-Гелиос. В ярко-шафранной одежде, на розовых крыльях взлетает богиня Заря на просветлевшее небо, залитое розовым светом... Лучезарный бог выезжает на небо с берегов Океана в золотой колеснице, которую выковал бог Гефест, запряженной четверкой крылатых коней"²¹.

Яркою и красноречивую метафору избрал поэт Васиштха для представления одной

²¹ Кун Н.А. Легенды и мифы Древней Греции. М., 1975. С. 71–72.

из особенностей поведения светила, олицетворяемого Варуной и Митрой. В одном из гимнов он говорит, что эти боги имеют много петель (РВ, VII, 5, 3). В другом же гимне эту особенность поэт отображает через другой образ: "Искусный царь Варуна сотворил себе на небе... золотые качели для блеска" (VII, 87, 5). Вместе с богом Васишхта поднимается на корабль, они выводят его на середину океана и раскачиваются на качелях (VII, 88, 3).

Поищем истолкование этих образов на избранном нами пути. На этом пути мы определили прототип Митры-Варуны. Им оказалась планета Венера. Но тогда в особенностях поведения этой планеты, ее кинематике мы должны найти такие реальные признаки, которые можно было бы принять за денотаты упомянутых знаков-образов. Нам здесь ничего не остается делать, как перебрать известные непосредственному восприятию особенности кинематики Венеры и отобрать такие, которые бы оказались аналогами содержащегося в этих образах признака – поступательно-возвратного движения. Перебор признаков указанной кинематики приводит нас к такой ее особенности, как прямое и попятное движение. Суть этой особенности состоит в том, что Венера, впрочем, как и другие планеты, двигаясь по своей орбите вокруг солнца, периодически отклоняется от этой орбиты сначала к востоку, удаляясь при этом от солнца, то есть совершает прямое движение, потом к западу (попятное движение). Вот как это движение описывается в современном труде по астрономии. При восточной элонгации (наибольшем отдалении от Солнца) планета видна на западе, в лучах вечерней зари, вскоре после захода Солнца, и заходит через некоторое время после него. Затем, двигаясь попятным движением (то есть с востока к западу), планета начинает приближаться к Солнцу и скрывается в его лучах. Спустя некоторое время планета становится снова видимой, но теперь уже на востоке, в лучах утренней зари, незадолго перед восходом Солнца. В это время она продолжает двигаться попятным движением, постепенно удаляясь от Солнца. Достигнув наибольшей западной элонгации, планета останавливается и меняет направление своего движения на прямое. Теперь она движется с запада на восток и, наконец, скрывается в утренних лучах Солнца. Спустя некоторое время она снова видна на западе в лучах вечерней зари. Достигнув предельного восточного удаления, планета останавливается, меняет направление своего движения на попятное, и все повторяется сначала. Авторы цитируемой книги заканчивают это описание следующими очень важными для нашего анализа словами: "Таким образом, нижние планеты совершают как бы "колебания" около Солнца, как маятник около своего среднего положения"²². Вследствие такой особенности движения планет видимая траектория этого движения приобретает петлеобразный характер.

Арии не знали маятника, но для отражения колебательного характера видимого движения планет они нашли не менее яркий образ – качели. Здесь поражает то, что эту особенность движения планет индийские мудрецы заметили более чем за 15 веков до нашей эры.

Во II в. нашей эры древнегреческий астроном Клавдий Птолемей придумал весьма наглядный способ описания этого движения планет. Прямые и попятные движения он представил в виде малых кругов, по которым движутся планеты. Эти же круги – петли или, по Птолемею, эпициклы – движутся по большим кругам – деферентам. Перемещающийся эпицикл образует в итоге на большой окружности целую последовательность кругов, напоминающих вереницу петель. Это и есть те петли, о которых говорил Васишхта.

Образ петель был использован ведийским риши для описания греховности человека. Грехи, как петли, опутывают его. Естественно, эти петли набрасывает на грешников Варуна.

А как избавиться от грехов? Конечно, с помощью того бога, который имеет дело с петлями, – Варуны. К нему за этим и обращались арии:

²² Бакулин П.И., Кононович Э.В., Мороз В.И. Курс общей астрономии. М., 1983. С. 72.

"Вверх – верхнюю петлю...
Вниз – нижнюю, посреди среднюю сними!
Тогда сможем мы, о Адитья, пребывать
В твоём завете безгрешные перед Несвязанностью!" (I, 24, 15).

От единичного объекта к классу объектов

Определение прототипа Митры и Варуны облегчает задачу поиска прототипов других Адитьев. Если прототип Митры-Варуны – планета Венера, то прототипами остальных Адитьев, родственных Митре и Варуне, естественно должны быть аналогичные объекты. При этом к этим объектам не следует относить одни лишь планеты. Древние люди объединяли в одно семейство и планеты, и солнце, и луну. Они заметили у всех этих тел одно общее свойство: как планеты, так и солнце, и луна для них были сходными небесными телами, поскольку те в отличие от звезд не сохраняют одно и то же положение в созвездиях, а перемещаются по ним, блуждают, почему эти тела и были названы планетами, то есть "блуждающими". С глубокой древности людям были известны семь таких тел: Солнце, Луна, Меркурий, Венера, Марс, Юпитер, Сатурн. Арии первоначально воспринимали Венеру как два самостоятельных светила, так что для них "блуждающих" тел было восемь. И сыновей у богини Адити также было восемь.

Следовательно, такие сыновья Адити, как Арьяман, Бхага, Дакша, Анша – это другие планеты, известные в древности. Кроме того, к сыновьям Адити относится одно из солярных божеств (или Савитар, или Вивасват, или Мартанда), а также Луна. И поскольку эти светила находятся на небе, то именно к ним и возможно было обратиться такой призыв:

"О Адитья, взгляните же на (нас) вниз,
Как дозорные с холма!" (VIII, 47, 11).

С какой конкретной планетой был связан тот или иной бог, с полной определенностью сказать относительно всех богов трудно, поскольку для этого нет достаточных сведений в ведийских сочинениях. Но с большей или меньшей определенностью можно, например, утверждать, что Арьяман был богом планеты Марс. Его, как правило, упоминают сразу же после Митры и Варуны. Эти же боги выдвинуты на первое место по признаку наибольшей яркости олицетворяемой ими планеты. Тогда следующий за ними бог должен быть связан с планетой, идущей по яркости вслед за Венерой. Такой планетой и является Марс. Дакшу в нескольких случаях называют отцом. Это наводит на предположение, что этот бог олицетворял еще одну отличающуюся особой яркостью планету. Такой планетой мог быть Юпитер. Он действительно обладает сильным блеском, уступающим только Венере и Марсу, когда находится в великом противостоянии, то есть максимально близко подходит к Земле. Видимо, по этой причине и древние римляне наделяли Юпитера – бога именно этой планеты, а не более ярких Венеру и Марса, высшим статусом, считая его верховным божеством. Именем верховного бога Ормазда названа эта планета и в зороастризме.

Менее последовательными были ведийские мифотворцы по отношению к Солнцу. Они то включали одну из его ипостасей – Мартанду – в группу "блуждающих" светил, то исключали его из нее.

"Восьмеро сыновей у Адити,
Которые рождены из ее тела.
С семерыми она присоединилась к богам,
Мартанду отбросила прочь" (X, 72, 8).

"С семерыми сыновьями Адити
Присоединилась к первому поколению.
К потомству, как и к смерти,
Она снова привела Мартанду" (X, 72, 9).

Причиной такого отношения могло быть или то, что Солнце в отличие от других светил появляется днем, тогда как все восходят на небо ночью, или то, что у него нет попятного движения, как у них. Однако важная роль Солнца как фактора, с которым связано умирание и возрождение природы, побуждало все же риши вновь возвращать его в семейство Адитьев.

Расширение класса прототипов

В истории с формированием образов Адитьев проявилась способность древних ариев видеть своеобразие тех или иных групп объектов в массе объектов более широкого класса (в данном случае в массе всех небесных светил) и специфическим способом включать их в свою мировоззренческую систему. Но если у них было это умение, то они не могли не увидеть, не удивиться и не восхититься еще одним своеобразным видом небесных тел, а именно комет. А увидев их, они не могли не включить в свою систему божественный образ этих необычайно впечатляющих объектов. Тогда есть смысл поискать в древнеиндийской мифологии такой образ. Он, безусловно, как и сами объекты, должен быть необычайного вида и обладать необычайными свойствами.

Давайте воспроизведем современные представления о наблюдаемых невооруженным глазом признаках комет, а затем посмотрим, в образе какого из богов нашли свое отображение (естественно, уже в мифологической форме) эти признаки.

Современная астрономия описывает кометы как тела солнечной системы, обычно со светлым сгустком – ядром – в центре и с хвостом. Интересна этимология этого слова. По-гречески оно означает "звезда с хвостом", "длинноволосая". Комета движется с периферии солнечной системы по направлению к Солнцу. Видимой она становится лишь тогда, когда приближается к Солнцу на расстояние, равное 4–5 расстояниям от Земли до Солнца. В это время большое ледяное ядро кометы прогревается лучами Солнца и из него начинают выделяться газы и пыль. Последние создают вокруг ядра туманную оболочку (атмосферу кометы), которая вместе с ядром составляет голову кометы. Атмосфера непрерывно рассеивается в пространство. Под действием светового давления и солнечного ветра газы и пыль уносятся прочь от ядра, образуя хвост кометы. У большинства комет в середине головы наблюдается яркое ядро, представляющее собой свечение центральной, наиболее плотной зоны газов²³.

Конечно, физических и химических процессов, протекающих в кометах, арии не знали, но зрительно воспринимаемые признаки они, безусловно, видели, и их-то риши со свойственным им поэтическим мастерством и, можно сказать, с необходимостью не могли не запечатлеть в своих песнопениях. При этом нужно обязательно иметь в виду, что эти мудрецы смотрели на все объекты, проявляющие большую активность, отличающиеся динамизмом и впечатляющим внешним видом, через особую призму. Этой призмой была антропная парадигма. Они не могли истолковать и объяснить подобное явление действительными физическими причинами и процессами. Единственным известным им фактором, который проявлял активность, мог совершать преднамеренные действия, порождать или создавать новые объекты, был человек. Если в окружающем мире риши наблюдали какие-то физические объекты и процессы с признаками активности, то они подходили к их объяснению с позиций этой парадигмы. Следовательно, таким же образом они должны были описать и истолковать кометы. Поэтому в мифологическом образе этих объектов с неизбежностью должны сочетаться физические и антропные характеристики. Результатом этого, в частности, будет метафорическое представление признаков комет.

²³ Описание признаков комет дается по книге: *Добровольский О.В.* Кометы. М., 1966. С. 7–23, 147–158, 169–198, 243–259.

Просмотр богов РВ приводит к мысли, что наиболее подходящим кандидатом на роль божества комет является Вишну. Именно в его образе мы находим черты, соответствующие признакам комет.

Черты Вишну по РВ

Соответствующие характеристики комет

- | | |
|---|---|
| 1. "Выезжает со своего места по вершинам неба (V, 87, 4); охраняет высшие пастбища (небо. – А.М.)" (III, 55, 10). | 1'. Кометы движутся в космическом пространстве. |
| 2. "Обладающий ярким блеском" (I, 156, 1); подобен Солнцу (I, 155, 5); он "блеск Солнца", "его глаз – Солнце днем, Луна – ночью" ("Харивамса"). | 2'. У большинства комет в голове имеется яркое звездообразное ядро, оно ярко светится днем и ночью. |
| 3. Быстро идущий (I, 156, 1); стремительный (VIII, 20, 3). | 3'. Кометы движутся с большой скоростью. |
| 4. Поддержал восточную вершину Земли (VII, 99, 2). | 4'. Кометы могут проходить, в частности и через восточную часть неба. |
| 5. У него свита многих женщин (III, 54, 14); в его пыльном следе все сосредоточено (I, 22, 17). | 5'. Кометы имеют длинный хвост. |
| 6. Растущий телом сверх меры (VII, 99, 1). | 6'. При приближении хвост комет сильно удлиняется. |
| 7. Далеко распространяющийся (I, 156, 1); высокотельный (I, 155, 5). | 7'. Комета вместе с хвостом имеет большую длину. |
| 8. Порождение, древний отпрыск вселенского закона (I, 156, 1). | 8'. Кометы в своем движении подчиняются определенным законам. |
| 9. "Три шага один, далеко движущийся, прошагал туда, где блаженствует боги (к Солнцу. – А.М.)" (VIII, 29, 7). | 9'. Кометы движутся по направлению к Солнцу. |

Эти сопоставления позволяют утверждать, что прототипом Вишну была комета. Из такого яркого объекта с длинным хвостом мифологическое воображение могло создать Солнце, и оно сделало это следующим образом: "Голова Вишну была отсечена и стала Солнцем" (Шатапатха-брахмана, XIV, 1, 1, 1).

Предлагаемая точка зрения делает понятной этимологию этого бога. По мнению индийских комментаторов, имя "Вишну" является дериватом от слова *vis*, которое означает "входить", "распространять", "охватывать", "наполнять собой", "проходить"²⁴. В значениях этих слов отражено свойство комет входить в область Солнца и ближайших к нему планет, распространяться по ней своим длинным хвостом, заполнять этим хвостом ее часть.

У Вишну есть до сих пор не совсем понятный эпитет "Шипивишта", который остается непереуслышанным в иноязычных изданиях Ригведы, однако автор соответствующего гимна Васишhta обращается к Вишну, называя его именно этим словом:

"Сегодня я прославляю это имя твое,
 О Шипивишта (имя) благородного господина – я, понимающий (тайные) знаки.
 Я, менее сильный, воспеваю тебя, такого сильного,
 Правящего далеко за пределами этого пространства" (VII, 100, 5).
 ...Ты провозгласил: "Я есмь Шипивишта" (VII, 100, 6).

²⁴ См.: *Machek V. Origin of the god Vishnu. – Archiv orientalny. 1960. 28/1. P. 107.*

Выдающийся индийский комментатор ведийских текстов Саяна, живший в XIV в., интерпретирует это имя как "пребывающий в солнечных лучах"²⁵. Если теперь это толкование соотнести с нашей трактовкой прототипа Вишну – с кометой, то смысл их станет вполне понятным: Вишну-комета действительно освещается лучами Солнца, а потому и видна.

Исходя из излагаемой трактовки и имея в виду характеристики комет, попытаемся теперь истолковать самую важную и до сих пор еще загадочную черту Вишну, заключающуюся в том, что он тремя шагами прошагал всю вселенную.

В древнеиндийской традиции три шага Вишну были в частности истолкованы как движение Солнца – или от восхода через зенит и закат, или через три мира – Землю, воздушное пространство, небо. Однако приписывание трех шагов Солнцу неоправданно, поскольку, во-первых, Вишну олицетворял собой не Солнце, а комету, а во-вторых, как это мы сейчас покажем, в текстах РВ с Солнцем связывается лишь один шаг. Шаги Вишну характеризуются в ведах как деяния. Эти деяния носят космический характер и представляются как его следы во вселенной. Ответ на то, чем были эти шаги-деяния, мы находим в следующих строках из РВ:

"Я хочу сейчас провозгласить героические деяния Вишну, – восклицает поэт Диргахатамас, – который измерил земные пространства, который укрепил верхнее обшце жилище (небо. – *А.М.*)..." (I, 154, 1). Из этих слов видно, что первый шаг был сделан Вишну к Земле, вторым он поднялся на вершину неба, а третьим шагом он "...прошагал туда, где блаженствуют боги" (VIII, 29, 7). Этим же местом является светлое пространство около Солнца или даже само Солнце. То, что "высший след" – это Солнце, видно из следующих строк:

"На этот высший след Вишну
Всегда глядят приносящие жертву,
Как на глаз, разверстый в небе" (I, 22, 20).

Эти определения в РВ относятся к Солнцу. На ярко сверкающее Солнце больно смотреть, и именно этот признак приводится в другом гимне, когда речь идет о третьем шаге:

"Видя только два шага того,
Кто выглядит, как солнце, мечется смертный.
На его третий никто не отважится (взглянуть),
Даже крылатые птицы в полете" (I, 155, 5).

Именно глядя вверх, на небо можно произнести и такие слова:

"Ведь именно отсюда мощно сверкает вниз
Высший след далеко идущего быка (Вишну. – *А.М.*)" (I, 154, 6).

Там по представлениям ариев находятся их предки, преданные богам, там их обитель и туда хотят попасть все смертные:

"Я хотел бы достигнуть этого милого убежища его,
Где опьяняются мужи, преданные богам:
В самом деле, ведь там родство широко шагающего.
В высшем следе Вишну – источник меда" (I, 154, 5).

Реконструированный нами маршрут Вишну достаточно точно отображает траекторию движения кометы: она движется из далекого космоса к Земле, пролетает мимо нее, продолжает путь по "небу" в сторону Солнца и, достигнув его окрестностей, постепенно перестает быть видимой, как бы совершив свой последний шаг.

Преодоление колоссальных расстояний, прохождение мимо множества других небесных тел поражало воображение древних людей и явилось причиной того, что этому богу было дано имя Вишну, что означает, кроме прочего: "проникающий во

²⁵ См.: *Brattacharji S. Op. cit. P. 298.*

все", "всеобъемлющий". Этим своим смелым подвигом Вишну заслужил то, что он был включен в семейство Адитьев, стал сыном богини Адити (Атхарваведа, 11, 6, 2). Более того, со временем его статус повышался, и он был провозглашен мужем этой богини (Гайттрия-самхита, 7, 5).

Бхаттачарджи, характеризуя образ Вишну, говорит, что этот бог не описан со стороны его физических, телесных свойств²⁶. Однако в действительности, как это мы только что пытались показать, в гимнах о Вишну указываются многие признаки, которые с большой степенью очевидности являются именно характеристиками его физических свойств. Именно они наводят на мысль о реальном природном объекте, являющемся его прототипом.

От партикулярного к тотальному

Объединение отдельных объектов или явлений в группы или классы было одной из тех мыслительных операций, которую раньше других освоили древние люди и широко применяли в своих интеллектуальных построениях. Но основания для интегрирования были обычно малозначимыми или даже фиктивными. Сама процедура объединения строилась на основе неадекватных парадигм. Характер отношений, связывающих объединяемые явления в ту или иную общность, был, как правило, гетероморфным. Эти отношения привносились в конструируемую целостность из другой сферы действительности. В случае планет это были отношения родства, характерные для отношений между людьми. Этого же рода отношения были использованы при формировании образа богини всех "блуждающих" небесных светил – Адити. Какое же реальное явление послужило прототипом для этой богини и каким образом были представлены действительные отношения этого прототипа с планетами в структуре, образованной семейством Адитьев?

Переход от отдельных объектов или явлений, от партикулярного к тотальному осуществлялся архаичным мышлением не путем поиска сущностного содержания в этом партикулярном, не путем выявления системных характеристик класса объектов и не посредством обнаружения факторов более глубокого уровня. Такой подход ориентирует на исследование каузальных, системных связей и отношений, на постижение специфических для данного класса объекта реальных свойств, качеств, механизмов. Безусловно, такую парадигму первобытное мышление не могло выработать. Решать же эти проблемы оно не отказывалось, однако действовало при этом на основе представлений, формировавшихся на базе ограниченных возможностей умственного восприятия и обыденного житейского опыта. В этом опыте была одна из структур, которая объединяла отдельные феномены в единую целостность. Ею была семья. В этой структуре отдельные элементы – дети – объединялись таким фактором, как родители. Структура строилась на отношениях порождения, родства, соответствующей субординации. Усвоенные из повседневной жизни черты этой структуры и образовали своеобразную парадигму архаичного мышления – фамильную. С помощью этой модели творцы древних мыслительных построений упорядочивали мир многообразных явлений, в том числе космических. Также поступали и ведийские мудрецы. Они объединили группу известных им "блуждающих" светил в семейство богов-братьев. Определение родителей этого семейства шло по двум направлениям. При этом они руководствовались еще и таким правилом: порождаемое подобно порождающему. У порожденных, какими считались названные светила, было два признака, по которым следовало искать "родителей". Одно из свойств – "блуждание" по созвездиям. По этому свойству первоначально не оказалось подходящих объектов вне самого семейства, и поэтому отцом был признан один из братьев – Дакша. Позднее эта роль была передана в определенном смысле постороннему объекту, но также блуждающему – комете. И отцом стал Вишну. Описываемый способ подбора

²⁶ См.: *Bhattacharji S. Op. cit. P. 284.*

"родителя" привел к парадоксу: отцами Адитьев становились их братья, сыновья их же матери. Но, вероятно, недавняя реальная жизнь с элементами инцеста допускала возможность такого парадокса. В мире богов инцест встречается спустя длительное время после его запрета в мире людей.

Формирование образа матери Адитьев шло по другому их признаку – святости. Именно этот признак отражен в эпитетах, характеризующих каждого из Адитьев: блестящий, золотой, многоглазый, далеко видящий, неморгающий, бессонный. Их свет, – говорит поэт Васиштха, – это "немеркнущий свет Адити" (VII, 82, 10). Как к Адитьям, так и к их матери молящиеся обращаются с просьбой о свете:

"Кто сегодня выбирает помощь богов?
Кто просит Адитьев, Адити о свете?" (IV, 25, 3).

И сияние высокой богини зари Ушас – это также свет Адити:

"Мать богов, лик Адити,
Знамя жертвы, высокая (богиня), – воссияй!
Зажгись, оказывая честь нашей молитве!" (I, 113, 19)

"Светоносная Адити" вобрала в себя и свет Солнца (I, 90, 3). Она светит всегда, и именно поэтому к ней обращаются с такой просьбой:

"Адити (пусть хранит) наш скот днем,
Адити недвоедушная – ночью" (VIII, 18, 6).

Будучи существом творящим, она по логике архаичного мудреца должна была по своим масштабам превосходить сотворенные ею светила. И действительно, в РВ утверждается, что она заполнила воздушное пространство, поддерживает землю и небо (X, 75, 1–2). Это "громадная богиня с громадной оградой" (VIII, 67, 12).

Что же за реалья избрана авторами вед в качестве прототипа этой всеобъемлющей богини? Ясно, что ни одно из небесных тел не может быть им. Все они ограничены в своих размерах, она же безгранична, как свидетельствует перевод ее имени. Каждое из них появляется на небе или только днем или только ночью, она же дарит людям свет постоянно. Она может быть сравнима только с небом, "чей блеск необъятен" (V, 54, 12). И тогда остается освободить ее от привязанности к любому из видимых человеку небесных источников света и представить прототип этой богини как несвязанный ни с чем свободный свет. Потому-то ее, по-видимому, и называют "Несвязанностью", как гласит другой перевод ее имени. Такой бесконечный свет может быть сопоставим только с небом. И, видимо, именно оно называется в процитированной выше строке "громадной оградой", ограничивающей видимый свет.

Реконструированный нами процесс формирования образа Адити и толкование ее как богини света помогает более ясно понять смысл многих гимнов, в которых говорится об этой богине и ее сыновьях. Но при этом выявляются новые особенности мифологического мышления. Для него свойственно переворачивание причинно-следственных и генетических связей. Свет как порождение небесных тел сам превращается в творца этих тел. Это происходит потому, что данное мышление руководствуется принципом: то, что чувственно воспринято и в чувствах более впечатляюще, то и является причиной. Повсеместно видимый свет, видимый днем и ночью, не мог не превосходить по своей роли и значимости отдельных светил, святящих локально и ограниченно во времени. Мифологическое мышление действовало в соответствии с правилом: на основе видимого, а, следовательно, внешнего, можно строить представление об определяющем, сущностном, фундаментальном. Психология определяла онтологию, вследствие чего реальность отражалась в перевернутом виде. Определяющим оказывалось внешнее, второстепенное, частное в явлениях. Причины природных событий перемещались в сферу божественного, то есть вымышленного. Формировалась онтология наизнанку. Помимо этого срабатывала еще одна процедура незрелого мышления: экстраполяция черт качественно одной сферы действительности на всю эту действительность. Это выразилось в применении к физическим

объектам фамильной парадигмы, о чем мы уже говорили, а также в переносе представлений о физиологическом процессе порождения новых феноменов на физический процесс. "Блуждающие" светила появились на свет таким же образом, каким появляются дети у людей. Они родились из чрева своей матери. В этом способе мышления проявляется одна из существенных черт мифологического творчества: использование для истолкования и объяснения явлений неадекватных парадигм. Надо сказать, что эту черту часто можно обнаружить и в научном мышлении.

Правда, следует подчеркнуть, что древние риши не были слишком ригидными в своих мыслительных построениях. Какие-то факты им говорили о том, что свет сам является порождением небесных тел. Потому они проявляли непоследовательность, колебания в представлениях о том, кто же является родителем, а кто его порождением, и считали, как уже говорилось, Адити то матерью Адитьев, то дочерью одного из них – Дакши или Вишну.

В этой непоследовательности, однако, реализуется весьма продуктивный прием мышления – поливариантность. Он заключается в том, что в условиях недостатка данных и их неточности мышление строит различные варианты объясняемого или истолковываемого. Возникающие при этом противоречия не должны заставлять отказываться от этих вариантов, поскольку любой из них может оказаться достоверным. При единственном же варианте мышление вполне может очутиться на ложном пути и попадет в тупик. Этот прием эффективно используется и в научном мышлении. Первобытному мышлению он также позволял с помощью разных вариантов образов богов давать ответы на те вопросы, на которые не отвечал какой-либо из вариантов. С прагматической точки зрения такой прием был оправдан и целесообразен. Обращение к нему естественно и необходимо в условиях эволюции знаний о мире.

Превращение частного в универсальное, определяющее

Особые свойства небольшой группы небесных тел – планет – явились причиной того, что риши выделили эту группу из огромной совокупности светил и придали ей исключительный статус. Светила этой группы, воспринимавшиеся ариями как боги, олицетворяли вселенский закон *rita*. Вглядываясь в небо, арии видели определенный порядок в движении звезд. Они обратили внимание на регулярность в движении солнца, луны, в появлении утренних зорь, в смене дня и ночи. Все это определялось ими как порядок, свойственный миру. Этот порядок и составлял суть вселенского закона. Но почему этот универсальный закон был отдан в ведение богам небольшой группы светил?

Одной из причин было то, что эти светила выделялись из сонма всех звезд своей впечатляющей яркостью. Эта непосредственно, чувственно воспринимаемая особенность с ее сильным эмоциональным воздействием наводила архаичных людей на мысль об особой роли ее носителей. Другой причиной было близкое нахождение данных светил к наблюдателям. Именно такое положение планет и делало их особенно доступными для восприятия и притом в чрезвычайно впечатляющем виде. Так формировалась такая гносеологическая позиция как обсервоцентризм, заключающаяся в абсолютизации центрального положения наблюдателя в воспринимаемой им области действительности.

Наконец, третья причина заключалась в той своеобразной призме, сквозь которую древние люди смотрели на явления природы. Такой призмой была доминальная парадигма (от лат.: *dominus* – господин, властелин). Согласно ей в природе, как и в мире людей, имеются субъекты, которые правят всем, что в ней существует, управляют всем происходящим там. Важным в этом воззрении было то, что такое управление осуществлялось не произвольно, а в соответствии со всеобщим законом. Адитьи и существовали для того, чтобы охранять этот закон и следить за тем, чтобы все подчинялось ему. В этом и состояла космическая и земная миссия данных богов.

Благодаря им мир организован и согласно устроен, в нем царит порядок. В таком мире может жить человек, в нем ему легче преодолевать трудности. И прежде всего эту роль выполняют Митра и Варуна:

"Ведь они двое достигли непререкаемой власти,
Полного асурского господства" (V, 66, 2).

"Благодаря закону вы царствуете во всей вселенной" (V, 63, 7).

"Митра удерживает небо и землю" (III, 59, 1).

"Ты (Варуна. – А.М.) царишь надо всем.

О мудрый: над небом и землей" (I, 25, 20).

Социализация природного

Из только что приведенных строк видно, что в мировосприятии ариев обожевленные светила выступали как субъекты, т.е. как существа, действующие сознательно и активно, умеющие ставить цели и достигать их. Причем эти субъекты в отличие от людей обладали намного большей силой и масштабностью присущих им способностей. Но если так, то они не могли не вмешиваться в жизнь людских сообществ, не могли не влиять на ее характер и ее течение. Хотелось бы только, чтобы это вмешательство и влияние были полезны и выгодны людям, приносили бы им благо. Одна из особенностей отношения арийских мудрецов к явлениям природы состояла в том, что они старались представить эти явления в виде положительных сил, доброжелательно настроенных к людям, оптимистически, эмоционально-позитивно воздействующих на них. Такой характер был придан ими и облику божеств небесных светил.

Эти божества выступали как устроители жизни людей, управлявшие ими разумно и в соответствии с их интересами. Через образы богов-Адитьев и прежде всего Митру и Варуну авторы РВ в те далекие времена пытались выразить и внедрить в жизнь исходные, основополагающие принципы и нормы социальной жизни, которые остаются таковыми и в наше время. Прежде всего мудрецы учили людей единению, пониманию необходимости жить в единстве. Этот принцип риши воплощали в жизнь с помощью Адитьев:

"Они достигли светоносной власти,
Двое Адитьев, повелителей дара.
Митра из них двоих, Варуна объединяет людей,
Арьяман объединяет людей" (I, 136, 3).

Митра и Варуна не только объединяют людей, они создают для них еще одно важнейшее условие благополучного существования:

"Благодаря завету (богов) вы даете (людям) прочный мир..." (V, 72, 2).

Такой мир возможен тогда, когда люди будут жить по закону. Образцом для людей являются Адитьи – хранители великого вселенского закона:

"Преданные закону, рожденные законом, усиливающиеся от закона,
Грозные, ненавидящие беззаконие... (VII, 66, 13).

Люди понимают, что добиться успеха можно, лишь живя в согласии с законом:

"Они, имеющие много петель, – это две преграды для беззакония,
Через которые трудно проникнуть обманщику–смертному.
О Митра-Варуна, (идя) путем закона, пусть благодаря вам
Мы пересечем трудности, словно воды, на лодке!" (VII, 65, 3).

Митра и Варуна прославляются поэтами за то, что те заставляют каждого человека жить по закону:

"Ведь они истинные, соприкасающиеся с законом,
Творящие закон в отношении каждого человека,
Добрые поводыри, добрые дарители,
Создающие широкий простор даже из узости" (V, 67, 4).

Древние люди нашли средство, с помощью которого можно налаживать отношения между племенами и народами, предотвращать и улаживать разногласия и конфликты. Этим средством был договор. Оно настолько важно и эффективно, что ведийские арии обожествили его. Богом договора у них был Митра, чье имя буквально означает "дружеский договор, дружба". Этот бог следил за тем, чтобы племена были верными заключенным между ними договорам, например, договорам относительно распределения пастбищ и водоемов. Митра становился на сторону тех, кто соблюдал соглашения, и безжалостно уничтожал вероломных нарушителей их. Эта функция Митры, которой он был наделен в древние времена единой индоиранской общности, сохранилась довольно долго и вновь приобрела большое значение у иранских ариев, когда они, став оседлыми земледельцами, нуждались в мире и добрых отношениях с соседними кочевыми племенами. Так, в авестийском "Михр-яште", относящемся к середине первого тысячелетия до нашей эры, мы находим строки, в которых описывается, как верховный бог уже новой религии – зороастризма – Ахура-Мазда наказывает тех, кто не соблюдает договор:

"Спаси нас от напасти,
Спаси от бед нас, Митра,
Которому не лгут.
Вот так ты устрашаешь
Противящихся Митре,
Не чтущих договор:
Рук отнимаешь силу
У них, когда ты грозен,
Ног отнимаешь стойкость,
Из глаз обоих зренья
И слух из двух ушей ("Яшт" 10.23).

Понимая огромное значение нравственных принципов и норм в социальной жизни, авторы РВ придали Митре и Варуне функцию образцов и блюстителей нравственности. Почему им? Олицетворяемое ими небесное светило отличается особой чистотой и яркостью света, постоянством своего блеска. И такая же чистота характерна для высоконравственных поступков людей и их лучших моральных качеств.

Адитья ассоциируются с безгрешностью, несвязанностью с виной. Такими же хотят быть и арии:

"Адитьями, не связанными (с виной), мы хотим быть, крепостью
Среди богов, о Васу, (и) среди смертных!
Добиваясь, о Митра-Варуна, мы хотим добиться!
Существовать, о Небо-и-Земля, мы хотим процветать!" (VII, 52, 1).

Митра и Варуна – это боги, лишенные обмана. Они укрепляют нравственный закон охраняемым ими вселенским законом:

"Закон законом пестуя,
Вы достигли стремительной силы действия.
Усиливаются два бога, лишенные обмана" (V, 68, 4).

Не терпящим лжи и предостерегающим от нее людей предстает Варуна:

"(Он тот), кого не стремятся обмануть ни любители обманов,
Ни вредители среди людей.
Ни злоумышленники, – (его,) бога..." (I, 25, 14).

Почитая богов нравственности, арии стремятся не совершать грехи:

"Да не совершим мы того, о Васу (боги. – *А.М.*), что вы караете!"
(VII, 52, 2).
"Если сегодня, о Сурья (бог Солнца. – *А.М.*), восходя,
Ты провозгласишь род человеческий невиновным,
(Провозглашая) истину Митре (и) Варуне,
Пусть будем мы (такими) перед богами, о Адити,
Приятными тебе, о Арьяман, когда мы воспеваем" (VII, 60, 1).

Адителям, как богам, олицетворяющим яркие светила, находящимся высоко на небе и оттуда освещающим всю землю и поэтому "все видящим", естественно было приписать функции наблюдателей за жизнью людей, за их поступками и функциями высших судей над людьми. Это и делают риши. При взгляде на созданные ими образы как на единство воображаемых сверхсубъектов и реальных физических объектов становятся более понятными стихи об этих богах, которым в метафорическом виде приписываются свойства светил.

"(Те) двое, которые с высокого неба
Наблюдают за (людьми), как за стадами" (VIII, 25, 7).
"(Они) со своим безошибочным зрением,
Даже моргая, они (все равно) наблюдают как наблюдатели" (VIII, 25, 9).
"Когда же мужа, воплощающего блеск власти,
Варуну, мы пробудим
К милосердию, (его,) далеко смотрящего?" (I, 25, 5).
"...Все сокрытое
Наблюдает внимательный,
Сотворенное и что будет сотворено" (I, 25, 11).

Итак, мы видим, какими важными социальными функциями были наделены Адити и прежде всего Митра и Варуна. Эти функции по существу представляли собой идейную основу этико-правовой сферы арийского социума. Посредством богов названные функции соединяются с одними из наиболее впечатляющих явлений природы – посылающими на землю свет планетами. Преображенное таким образом природное, став в представлениях тогдашних людей антропоморфным, включается в мир человеческой жизни, становится ее элементом, социализируется. Благодаря этому соединению социальные функции получают высшую санкцию, приобретают неоспоримый горный статус. "И подобно их (Митры-Варуны. – *А.М.*) заветам, человеческий (обет) помещен на небо для обозрения" (V, 66, 2). Связью с космическим законом, высшим порядком мироздания поднята и усилена роль социальных норм. Их значение и обязательность получили высший статус. Человек благоговеет перед картиной звездного неба, перед наиболее яркими светилами. Он чувствует их силу, непреложность, незыблемость, неуязвимость, чистоту. И эти качества переносятся на ассоциированные со светилами принципы социальной жизни.

Философская идентичность науки в постметафизической перспективе

Д. ГИНЕВ

Постметафизическая перспектива требует мыслить философскую идентичность науки, не стилизуя ее посредством оперативных в исследовательском процессе критериев эпистемологической и методологической рациональности, но и не обесмысливая, игнорируя когнитивную специфику науки посредством абсолютизации точки зрения социального конструктивизма и когнитивного релятивизма. Другими словами, необходимо определить когнитивную специфику науки, не предполагая какую-либо ее "эпистемологическую сущность" (кодекс научной рациональности, инвариантные нормы построения научной теории, абсолютные критерии демаркации между наукой и ненаукой). В то же время неотделимость структуры исследовательского процесса от употребления его результатов требует, чтобы философскую идентичность науки мыслили в рамках человеческого инструментально-практического (доэпистемологического) и предикатно-тематизирующего существования. Ввиду этих двух требований я попытаюсь показать, что герменевтическая феноменология есть тот философский дискурс, в котором можно ставить и решать задачу "постметафизического осмысления науки".

Изложение будет в четырех частях. В первой рассматривается один из аспектов темы науки в развитии мысли Хайдеггера. Вторая посвящена различиям между трансцендентальной и герменевтической феноменологией в интерпретации научной объективности. Третья предлагает расширенную версию "экзистенциальной концепции науки". Некоторые следствия из этой версии по отношению к проблематике, оставшейся нерешенной в оригинальном проекте герменевтической феноменологии, обсуждены в заключительной части.

I

На затейливо вьющейся и ведущей неизвестно куда полевой дороге гуляют, не удаляясь от исходного пункта, исследователь, гуманитарий и мудрец и ведут разговор, обреченный остаться незаконченным, в ходе которого постепенно раскрывается особенная мыслительная стратегия радикального проблематизирования вещей. Разумеется, автором подобного радикально-проблематизирующего, философски-абсурдного разговора на полевой дороге может быть лишь один – Мартин Хайдеггер. И тема разговора (как бы он ни вился и, казалось бы, отклонялся в "посторонние темы") может быть лишь одна – технологически-объективирующая сущность современности. В на первый взгляд частых переменах тем одно остается несомненным – неспособность науки мыслить. Исследователь и гуманитарный ученый все время демонстрируют (эпистемологическую) специфику своих точек зрения, но эта демон-

страция, скорее, имеет единственную стилистическую функцию – придать некоторую пластичность разговору. Различия между ними исчезают, как только в поле тем всплывает "существенное". Здесь обе точки зрения оказываются неспособными мыслить "мышление", но дидактически необходимыми (в негативном плане) для очерчивания рефлексивной позиции мудреца. А это и есть позиция *Gelassenheit*, которая после 1945 г. будет определять ракурс критики модерности Хайдеггера¹.

Хайдеггер пишет этот диалогический текст вместе с еще двумя тематически сходными и сюжетно не менее абсурдными разговорами зимой 1944/45 г. Произности в то время такой категоричный приговор научному объективизму означало чуть ли не взвалить всю вину за трагедию, порожденную Второй мировой войной, на "не мыслящее бытие", технологически фундированную (ввиду ее базисных исследовательских интересов) науку². Что может быть более удобно для критиков Хайдеггера, чем такая философски-политическая близорукость? Философ бытия, мудрец и мыслитель Хайдеггер оказывается неспособным мыслить актуальные исторические события и компенсирует эту свою неспособность гипертрофированными оценками неспособности науки мыслить. Те, кто посвятил свое время поиску "исконной нацистской природы" философствования Хайдеггера, опять улавливают нотки *Vodenideologie* в на первый взгляд близоруким приговоре научному объективизму как корню разыгрывающейся исторической трагедии. Тем же, кто не склонен принимать дешевые журналистско-критические комментарии философско-политической биографии Хайдеггера, остается задача контекстуализировать категоричный приговор научному объективизму как в рамках всего развития идей философа, так и в контексте актуальных философских дебатов о сущности научной рациональности. Первый контекст требует рефлексии над эволюцией концепции науки Хайдеггера – тема, которой после основополагающих работ Йозефа Коккельманса уже посвящено немало текстов и которая здесь не будет обсуждаться специально³. Мое внимание будет направлено целиком на второй контекст. Хотя рассуждения, которые я предложу, и относятся прямо к идеям Хайдеггера, тем не менее не имеют экзегетического характера. Скорее, их цель – дать выражение определенному амбивалентному отношению к предложенной Хайдеггером в конце 20-х годов герменевтико-феноменологической интерпретации науки, которая в большой степени определяет его более позднюю критику научного объективизма, развитую как аспект общей критики модерности⁴. Другими словами, следуя тезису, что негативное отношение "позднего Хайдеггера" к науке происходит из его ранней "экзистенциально-онтологической интерпретации теоретического способа существования", я попытаюсь показать, как философско-научная проблематика работы "Бытие и время" может быть переформулирована способом, избегающего радикального негативизма по отношению к научной рациональности.

Прав Уильям Ричардсон, говоря, что даже "в своем самом длинном дне" Хайдеггер не был ни на минуту философом науки, особенно если иметь в виду строго аналитическое, англо-саксонское понятие *philosophy of science*⁵. Нельзя, однако, не согласиться и с высказыванием Карла-Фридриха Гетмана, что во всем проекте "Бытия и времени", направленном на переосмысление гуссерлианской трансцендентальной феноменологии "жизни сознания", в герменевтической феноменологии "фактичности" тема науки является ведущей, так как именно посредством критики эпистемологических оснований научного объективирования можно поставить экзистенциально-онтологическую проблематику⁶. Разумеется, и позже, после знаменитого Kehre, Хайдеггер остается чуждым тому логико-эпистемологическому типу рефлексии, который характеризует институционализирующуюся в конце 30-х годов философию науки. Но философская критика науки (развернутая в плане *Seinsgeschichte* как основной момент критики модерной эпохи) сохраняет свою первостепенную роль до конца интеллектуального пути мыслителя. Здесь, однако, следует сделать важное уточнение. В "Бытии и времени" Хайдеггер занимается *критической герменевтикой науки* (или хотя бы чем-то, что может быть определено таким образом), в то время

как позже (особенно после лекционного курса, известного сегодня под заглавием *Die Frage nach dem Ding*) ударение переносится на то, что может быть определено как *философски-деструктивная критика проекта современной науки*. В одном пункте разница между двумя занятиями существенна. Не будучи "философом науки", в "Бытии и времени" Хайдеггер все еще интересуется когнитивной структурой науки, поскольку задача критической герменевтики "онтического опыта" – показать "экзистенциальный генезис" объективирующего тематизирования. Впоследствии этот интерес ослабевает, и о науке говорится (в том числе и о чем-то, что "нельзя мыслить") не в связи с характеристиками ее собственной структуры и динамики, а только в контексте "метафизической сущности" современной эпохи.

Амбивалентное отношение, которое я упомянул выше, может быть определено наиболее лаконично в следующих положениях. (1) Бесспорно, Хайдеггер прав, принимая, что "преодоление метафизики" не состоит в формулировании строгих критериев научной рациональности, посредством которых можно будет устранить бессмысленные суждения, ибо метафизика не есть результат неприемлемых в логическом и лингвистическом плане конструкций, а содержится в самом объективистском отношении к миру, при котором мир понимается как ансамбль тематических данностей, подлежащих инструментально-технологическому контролю и манипулированию. (2) Бесспорно, Хайдеггер ошибается, когда (ведомый идеей дистанцирования от неокантианских дискуссий о разграничении типов наук по эпистемологическим критериям) рассматривает науку *en bloc* как технологию объективирующего тематизирования. Выяснение этой амбивалентной оценки раскрывает принципиальную проблему формулирования "постметафизической идентичности науки" в герменевтико-феноменологических терминах.

II

В соответствии со сказанным до сих пор, следующий аргумент будет играть особенную роль в моих дальнейших рассуждениях. В герменевтико-феноменологической перспективе наука не может и не должна рассматриваться *en bloc*, а непременно как многообразие конституированных "научных миров". Я попытаюсь показать, что развертывание этого аргумента ведет не только к новому взгляду на "экзистенциальный генезис теоретического мышления", но и имеет существенные следствия для "судьбы" герменевтической феноменологии как постметафизического дискурса. В свете плюрализма научных миров очерчивается и необходимость расширенной версии экзистенциального взгляда на науку. Попытка преодолеть недостатки классической концепции Хайдеггера показывает, в каком смысле *критическая герменевтика науки* "раннего Хайдеггера" определяет направленность следующей за ней *философски-деструктивирующей критики проекта современной науки*. В то же время эта попытка раскрывает интересную связь между герменевтикой онтического многообразия современной науки и "герменевтической онтологией современности".

Экзистенциально-онтологическая интерпретация науки – не посторонняя тема в раннем проекте раскрытия смысла бытия у Хайдеггера, а, скорее, необходимый момент в трансформации трансцендентальной феноменологии в герменевтико-феноменологическую аналитику существующего. В рамках гуссерлианской программы "мир" естественной установки не отличается в принципе от тематического "мира" научного исследования. В обоих случаях познание мира осуществляется при допущении, что субъект забыт. Объективизм научного тематизирования оказывается, по удачному выражению Клауса Хельда, "естественной установкой второй степени"⁷. Критическое снятие забытости субъекта – привилегия единственно "трансцендентальной *Egologie*". В то же время это снятие открывает дорогу к феноменологической критике науки, призванной раскрыть то, что остается нетематизированным в научном исследовании. Таким образом, путь критика объективизма (как предельное основание современной научной рациональности) проходит через радикализирование современного

(картезиански-кантианского) философского субъективизма. Но не является ли этот субъективизм (и, в более общей форме, "гуманизм") лишь оборотной стороной критикуемого объективизма? Не является ли трансцендентально-эгологическая позиция лишь радикализированием тех метафизических посылок, которые в историческом плане сделали возможным научный объективизм, отчуждающийся от "жизненного мира"? Хайдеггер имел полные основания в своем ответе на поставленные Жаном Бофре вопросы определить философский субъективизм-гуманизм модерности как существенную часть современной метафизики, чья кульминация – технологический Gestell. Для "раннего Хайдеггера" этот способ преодоления иррациональности научного объективизма со своей стороны иррационален, так как он предполагает ту метафизику, которую стремится преодолеть. Чтобы выйти из орбиты этого иррационализма, необходимо поставить вопрос о бытии интенционального, который игнорирует трансцендентальная феноменология Гуссерля.

Ставя этот вопрос, Хайдеггер переформулирует феноменологическую программу способом, который требует сдвига противопоставления между объективистической (субъектно-забывающей) установкой и тематизирующей горизонт-сознание рефлексивной установкой на противопоставление между онтическим и онтологическим мышлением. При этом в перспективе новосозданной герменевтической феноменологии "мир естественной установки" Гуссерля оказывается онтической (а не онтологической) конструкцией. Осмысление "обыденной жизни" трансцендентальной феноменологией предполагает некоторую фундаментально-эпистемическую структуру, так как соответствующая обыденной жизни естественная установка уже осуществляет (элементарное) объективирование тематических предметов. В отличие от трансцендентальной феноменологии, герменевтически-феноменологическая аналитика существования исходит из посылки качественного различия между модусом обыденно-озабоченного поведения и модусом теоретико-объективирующего поведения. Так как обыденно-озабоченное поведение предвещает субъект-объектное раздвоение, поиск феноменологического фундирования научного опыта (понимаемого и как исследовательское поведение, и как познание со специфической когнитивной структурой) должен быть проведен вне каких-либо эпистемологических допущений. Качественное различие между эпистемически организованным модусом теоретико-объективирующего поведения и доэпистемическим экзистенциальным модусом обыденной озабоченности требует также принципиально нового способа Konstitutionsanalyse, который имеет также решающее значение для всей программы онтологической Daseinsanalytik. Включение "экзистенциального генезиса" научного опыта как необходимой темы в сценарий герменевтического переформулирования феноменологии радикально разрушает эпистемологическую парадигму критического обоснования науки. В этом сценарии трансцендентально-субъективное обоснование (натуралистической) теоретико-объективирующей установки сдвигается целиком с герменевтико-онтологического Konstitutionsanalyse к теоретико-объективирующему экзистенциальному модусу.

Экзистенциально-онтологическая интерпретация науки хотя и противопоставляется трансцендентальному субъективизму, тоже задумана как трансцендентальное исследование необходимых условий возможности принятия со стороны Dasein модуса бытия-в-мире посредством теоретико-объективирующей установки к миру. Необходимые условия упомянутой возможности есть не условия познавательного конституирования (эмпирических и теоретических) объектов науки, а те особенности Seinverfassung des Daseins, которые обуславливают "генезис" теоретико-объективирующего экзистенциального модуса. Остановлюсь теперь немного подробнее на самом понятии "экзистенциальный генезис" науки.

В перспективе герменевтической феноменологии (как метода экзистенциальной онтологии) теоретико-объективирующее поведение выводится как "вторичный экзистенциальный модус" из динамики первичного (усредненного, обыденного) модуса существования. Dasein принимает характер теоретического исследования тогда, когда

теряет свою "обыденную озабоченность", в которой все в мире дано Dasein как его подручность (Zuhandenheit). Этот странно звучащий, но основной для всей программы "Бытия и времени" тезис можно пояснить следующим образом. Обыденное существование "встроено" в мир как конфигурация из динамически взаимосвязанных контекстов использования инструментов (т.е. обыденно употребляемых вещей) для постижения определенных (контекстуально значимых) целей. Целостность этой конфигурации (или то, что Хайдеггер называет "мировостью мира" – der Weltlichkeit der Welt) представляет собой горизонт (в феноменологическом смысле) обыденно-озабоченного существования. Основная черта инструментально-обыденного бытия-в-мире (In-der-Welt-sein) – его дотематическая предикативность, т.е. языковое описание инструментально-подручных вещей только в рамках их контекстуальной функциональности. Выраженный предикат не есть объективируемая (в частности, количественно измеримая) характеристика, которую можно рассматривать (изучать, исследовать, анализировать) саму по себе, а, скорее, особый профиль самой подручной вещи, который выводит на передний план определенный ее функционально-утилитарный аспект, относимый к соответствующему контексту обыденной озабоченности⁸. Мировость мира как функционально-инструментальной тотальности обыденно-озабоченного существования тогда можно описать в отношении к способам "подручного артикулирования" контекстов и конфигураций из контекстов. В то же время это описание (являющееся важной частью всей программы Daseinsanalytik) позволяет специфицировать возможные дисфункциональности в обыденно-озабоченном бытии-в-мире.

Появление таких дисфункциональностей представляет собой в самом общем плане событие, когда определенная контекстуально-значимая вещь перестает быть инструментальной подручностью и превращается в безотносительную к обыденной озабоченности "наличность". У этой трансформации есть несколько существенных следствий. Во-первых, "выключение" определенной инструментальной подручности из тотальности обыденной озабоченности означает "деактивирование" определенного функционально-инструментального контекста (или конфигурации из контекстов), которое ведет к постепенному "демунданизированию", "размировлению-обезмириванию" (Entweltlichung) обыденного бытия-в-мире, т.е. к постепенному разрушению мировости мира как горизонта существования. Во-вторых, как компенсация возникшей дисфункциональности, Dasein превращает выключенную инструментальную подручность из "наличности" в тематическую данность, т.е. в нечто, которое можно и нужно изучать, исследовать и анализировать ввиду объективирования тех его свойств, которые сделали его дисфункциональным. В-третьих, компенсируя демунданизирование своей обыденности, само Dasein превращается из "инструментально-озабоченного агента" в рефлексивный субъект, что означает, что язык и "логика" дотематической предикативности постепенно подменяются определенной логико-лингвистической структурой "тематического отношения к миру" (мир здесь уже не горизонт, а тематическая реальность). В рамках этой структуры Dasein как рефлексивный субъект определяет свои эпистемические нормы и критерии объективирующего тематизирования. В-четвертых, упомянутый сценарий превращения Dasein в теоретико-рефлексивный субъект возможен, но не обязателен.

Вернемся к моменту констатации дисфункциональности в обыденной озабоченности. Посредством объективирующего тематизирования Dasein ищет преодоления невозможности быть инструментально-подручным-в-мире. Но Dasein может поставить и более общий вопрос: почему его существование имеет характер инструментально-подручной озабоченности, в которой могут возникнуть (или не возникнуть) дисфункциональности? Его внимание тогда будет направлено на то, как продолжить свое озабоченное существование, компенсируя объективирующими тематизациями процесс демунданизирования, а на факт, что озабоченное бытие-в-мире является непрерывным, практическим (в смысле противоположности теоретико-объективному) конструированием смыслов. Любой акт (сколь бы он ни был элементарен) подручного

использования вещи-инструмента артикулирует (т.е. "обогащает" новым смыслом) определенный функциональный контекст озабоченного поведения. Но что означает это? То, что инструментально-подручная озабоченность "изначально" положена в некую тотальность смыслов, которую она (озабоченность) в своей контекстуальной обыденности непрерывно артикулирует. Смысловое конституирование тогда имеет форму герменевтического круга – инструментальная озабоченность "проектирует" в каждом своем единичном акте тотальность смыслов (которая является мировостью мира как горизонта существования), причем артикулируются единичные смыслы, чья практическая взаимосвязанность "возвращает" обратно к тотальности смыслов.

Разумеется, это не статический герменевтический круг, а динамическая или процессуальная экзистенциальная структура, которая именно посредством своей смыслово-конституирующей процессуальности "генерирует" темпоральность бытия-в-мире. Так, в конце концов, Dasein, вместо того, чтобы осуществлять объективирующие тематизации возникающих "наличностей" в его обыденной озабоченности, будет стремиться тематизировать смыслово-темпорально-конституирующий герменевтический круг своего существования. Но эта тематизация оказывается невозможной в пределах как его обыденной озабоченности, так и в модусе существования как "теоретико-тематическое отношение к миру". Основная особенность тематизации определяется тем, что герменевтический круг смыслового конституирования является прежде (в генетически-конститутивном плане) любой антропологической определенности Dasein. Другими словами, когда Dasein определяет свою сущность в социально-психологических, интерпретативно-антропологических, институционально-ролевых, культурно-исторических, психоаналитических или в любых иных теоретико-тематических терминах, у него перед глазами уже есть смыслово-конституированная реальность, которая может быть трансформирована (в соответствии с определенными эпистемическими нормами и критериями) в подлежащую научному исследованию тематическую область.

Теперь возможно очертить два момента, имеющих исключительное значение для дальнейшего анализа. На первом месте альтернатива между тем, пойдет ли Dasein путем преодоления дисфункциональностей в его обыденной озабоченности посредством объективирующих тематизаций, или же будет тематизировать "радикально" (т.е. как доантропологическую структуру) герменевтический круг своего озабоченного бытия-в-мире, иллюстрирует идею "онтологической разницы". (Объективирующее тематизирование – онтический способ рефлексивного поведения, в то время как вопрошание о смыслово-темпоральном конституировании требует онтологической рефлексии над раскрывающимся в обыденной озабоченности бытии смысловости.) Как известно, эта онтологическая рефлексия требует тематизации посредством герменевтико-феноменологической аналитики озабоченного существования. В необходимости такой (герменевтико-онтологической) тематизации улавливается и второй из упомянутых моментов. Как я указал, герменевтический круг смыслового конституирования – "до" всякой "антропологической идентичности" Dasein. Но когда обыденная озабоченность Dasein нарушена, его намного "более естественная" реакция – занять теоретико-объективирующую позицию и посредством научного исследования восстановить "нормальность" своего существования, вместо того чтобы искать постановок и решений герменевтико-онтологических проблем. "Более естественная", однако, не значит "более надежная". Наоборот, можно думать (притом с хорошими аргументами, какие предлагает ранний Хайдеггер), что теоретико-объективирующее преодоление дисфункциональностей ежедневной озабоченности ведет к специфическому "забыванию" проблематики бытия смысловости существования, которое (забывание) является корнем патологий модерности. Тогда возникает следующая задача. Будучи в теоретико-объективирующей позиции, Dasein является эпистемическим субъектом, т.е. неизбежно имеет "антропологическую идентичность". Так как, однако, постановка герменевтико-онтологической проблематики требует выхода за пределы этой идентичности, вся герменевтико-онтологическая аналитика существ-

ования зависит решающим образом (по отношению к возможности ее проведения) от исследования того, как Dasein занимает теоретико-объективирующую позицию (или теоретический модус существования). Это исследование, которое тоже нужно осуществить в герменевтико-онтологических терминах, Хайдеггер определяет как концепцию "экзистенциального генезиса науки". Это и есть аргумент в пользу взгляда, что экзистенциально-онтологическая интерпретация – не посторонняя тема, а обязательный момент в ранней философской программе Хайдеггера.

III

Перейду теперь к представлению расширенной версии концепции экзистенциального генезиса науки. Излагая основные положения этой версии, я попытаюсь показать, как преодолеть слабости классической концепции Хайдеггера.

(1) Формирование единичных "тематических суждений" относительно отдельных "наличностей". В основе этих субъектно-предикатных суждений – логическая структура, которую Хайдеггер называет *hermeneutische Als-Struktur*. Обособление такой логико-лингвистической структуры из герменевтико-практической тотальности дотематического опыта (в чьей основе – названная Хайдеггером *hermeneutische Als-Struktur*) – свидетельство "эмансипации" первичного эпистемического (субъект-объектного) отношения.

(2) Развертывание первичного эпистемического отношения в соответствии с определенным базисным познавательным интересом. В модусе обыденной озабоченности единственный интерес Dasein – сохранение контекстуальной функциональности всего того, что включается как инструментальная подручность в его практический опыт. Появление дисфункциональностей в обыденной озабоченности ведет и к появлению нового интереса к устранению "смущений" в дотематическом опыте практического бытия-в-мире. Новый интерес может быть удовлетворен не посредством отдельных тематических суждений о свойствах "выключенных" из контекстов озабоченности инструментальных подручностей, а посредством отграничивания некоего "мира" тематических объектов (точнее: "мира" потенциально количественно неограниченных объективирующих тематизаций, ведущих к конституированию тематических объектов). В таком "мире" можно не только *ad hoc* изучать свойства наличностей в отношении устранения локальных дисфункциональностей при работе с определенным инструментом, но и систематически исследовать целые реальности (физическую природу, органическую материю, биосферу, институционализированные социальные взаимоотношения, культурный опыт как коллективную память, языковую реальность и т.д.) ввиду их "стратегического инструментализирования", т.е. объективирования и манипулятивного контролирования по ту сторону горизонта обыденной озабоченности. Так новый (теоретико-познавательный) интерес ведет к ряду существенных в экзистенциально-онтологическом плане манипуляций. Прежде всего, интерес к отграничиванию "мира" теоретико-тематических объектов возникает на месте разрушающегося темпорального горизонта обыденной озабоченности. Экзистенциально-первичный интерес к сохранению контекстуальной функциональности неотделим от мировости мира как горизонта. Вытеснение этого интереса теоретико-познавательным интересом означает, грубо говоря, превращение мира как горизонта в мир как тему. Но это превращение, как и последующие за ним объективирующие тематизации в отграниченном посредством базисного познавательного интереса "мире", не освобождено от горизонта. Иными словами, установление нового интереса ведет к формированию нового горизонта, который теперь – горизонт не обыденной озабоченности, а конструирования (эмпирических и теоретических) исследовательских объектов посредством объективирующего тематизирования. Поэтому существование в таком горизонте представляет собой теоретический модус бытия-в-"мире", где "мир" – не только тема, но и горизонт развертывания базисного познавательного интереса. Это еще не означает, что переход к теоретико-тематизирующей позиции

и модусу существования не есть переход к абстрактно-объяснительному отношению к "миру", т.е. отношению между познающим субъектом, который единственно способен "репрезентировать" мир в концептуальных структурах, и "миром" как "ансамблем из личностей". Именно потому, что теоретико-тематизирующая позиция является модусом бытия-в-"мире", развертывающаяся в горизонте определенного базисного познавательного интереса, также является и созданием "мира" в рамках определенной "теоретико-практической обыденной озабоченности второго порядка".

Очевидна созвучность этого тезиса с постулатами конструктивистских программ в философии и социологии науки. В этих программах наука рассматривается с точки зрения конструирования "научных миров" в рамках определенных типов "исследовательских обыденностей". Но стремление к строгому эмпиризму и натурализму в конструктивистской социологии научного познания исключает возможность исследовать собственную герменевтико-онтологическую структуру исследовательской обыденности. Этот подход и связанные с ним программы упускают тот факт, что любое конструирование исследовательских объектов и теоретического знания в условиях лабораторной или любой другой исследовательской практики становится возможным после того, как будет проецирована определенная целость из новых смыслов, или новый "мир". В рамках исследовательской практики этот "мир" конструктивно артикулируется в отдельных исследовательских объектах и конфигурациях из таких объектов. Другими словами, конструктивистские программы игнорируют тот факт, что любая исследовательская практика и "научная обыденность", конструирующие свои объекты исследования научной общности, возможны только в определенном горизонте (проецированном "мире"). Но если "вычесть" данный факт, это привело бы к серьезным изменениям в конструктивистском подходе. Прежде всего, эмпирическое исследование конструирования научного знания нужно будет основать на герменевтико-феноменологическом исследовании того, как научные общности конституируют характерное бытие-в-"мире". Это в свою очередь заставит принять во внимание определенную, старательно избегаемую конструктивистскими программами проблематику – как становится возможным проецирование "миров", которые определяют качественно новые обыденные озабоченности, т.е. таких, которые не сводимы к дотематизирующей обыденной озабоченности. Для осмысления этой проблематики, однако, необходимо "интегрировать" в конструктивистские программы нечто вроде *Daseinsanalytik* донаучной обыденности и, в конце концов, концепцию "экзистенциального генезиса" науки.

(3) Формирование эпистемических типов научного исследования первичной теоретико-тематизирующей позицией. Проведенная параллель с конструктивистскими программами дает основание важному разграничению. Как правило, конструктивистская социология научного познания интересуется исследовательской практикой дисциплинарных и субдисциплинарных научных общностей (например, общности физиков твердого тела, специалистов в области физики высоких энергий, молекулярных биологов, специалистов в области энзимной кинетики и т.п.) или еще меньших научных коллективов и исследовательских групп (например, института или лаборатории). В такой перспективе (в большей степени созвучной с перспективой, в которой Кун говорит о "мыслительных мирах" *scientific communities*) можно говорить о контингентных модусах теоретического бытия-в-"мире" и, соответственно, о локальных научных "мирах". Но если экзистенциальный генезис науки рассматривать в макроперспективе формирования "миров" в горизонтах, определенных базисными познавательными интересами, то тогда этим базисным модусам теоретического бытия-в-"мире" будут соответствовать не единичные исследовательские программы (связанные с деятельностью конкурентных научных сообществ, коллективов и групп), а целостные эпистемические типы научного исследования. Для иллюстрации отмечу, что все "системы объектов", описываемые посредством систем линейных дифференциальных уравнений, при котором каждый количественный параметр динамики системы может быть измерен с произвольной точностью, независимо от измерений

остальных параметров, составляют "мир" динамико-детерминистского эпистемического типа научного исследования. В этот "мир" включаются не только системы, изучаемые классической физикой, но и исследуемые феноменалистской термодинамикой, теорией кинетики химических реакций, некоторыми биофизическими теориями, некоторыми теориями динамики популяций, некоторыми теориями в макроэкономике и другими. Разработка всех следствий из проведенного разграничения между контингентными теоретическими модусами бытия-в-"мире" и теоретическими модусами, соответствующими основным типам научного исследования и конституируванными ими "научными мирами" приводит к более общему разграничению между микро- и макрогерменевтикой науки, эту проблематику я рассмотрел в другой работе⁹.

(4) Формирование когнитивной структуры в рамках определенного эпистемического типа научного исследования. Герменевтико-феноменологическая характеристика науки как "теоретического модуса существования" с собственной "обыденной озабоченностью второго порядка" определяет взгляд на научное исследование, который противопоставляется двум тенденциям в сегодняшней философии науки. С одной стороны, это берущая свое начало в антиредукционизме Бутру и конвенционализме Пуанкаре и Дюгема тенденция к рассмотрению науки как "теоретического холизма" (т.е. как автономные концептуально-математические структуры, имеющие собственную, не детерминированную "извне" историческую динамику и конституирующие сами свои эмпирические области исследования – тезис о "теоретической нагруженности эмпирических фактов" – и соответственно определяющие релевантные исследовательские практики). В англо-саксонской философии науки эта тенденция находит развитие в постпозитивизме как продолжение идей "позднего Витгенштейна", Поппера, Куайна и Полани. Другая тенденция – понимание науки как "практического холизма" (т.е. как сети переплетенных практик экспериментально-инструментальной, теоретической, коммуникативной, институционально-административной и прочих деятельностей, охватывающей все "содержание" науки, так что речь о "когнитивной автономии" науки – о существовании когнитивного содержания, не сводимого к упомянутым практикам – становится бессмысленной). Бесспорно, тенденция к практическому холизму имеет генетическую связь с рядом номиналистских, операционалистских и эмпирицистских традиций в философии, но ее современное состояние определено прежде всего попытками осмыслить идеи Фуко о властных функциях "дискурсивных практик" в философско-научном контексте¹⁰. Тенденция к интерпретации науки в духе "теоретического холизма" неизбежно гипостазировала когнитивную структуру науки (классический пример в этом отношении – понятие "третьего мира" у Поппера). Постулирование "логики научного исследования", парадигм, "концептуальных популяций", теоретических картин мира и т.д. как первичных когнитивных сущностей по отношению к любой исследовательской практике (и в этом смысле как априорные по отношению ко всей практике научного исследования) исключает возможность философского рассмотрения генезиса когнитивной структуры науки. (С позиции "теоретического холизма" все вопросы, относящиеся к этому генезису, определяются как нефилософские и отсылаются к контексту исследования, т.е. к эмпирическому рассмотрению научного познания.) И наоборот, позиция "практического холизма" ведет к уничтожению когнитивной автономии науки, сводя последнюю к особой практике и, в конце концов, к форме политической деятельности. Альтернатива, которую экзистенциальная концепция науки предлагает по отношению к "теоретическому холизму", находится в возможности осмыслить философски (в герменевтико-феноменологических терминах) переход от донаучного обыденно-практического опыта к когнитивной структуре научного опыта и таким образом избежать постулированный ригоризм и гипостазирование когнитивных сущностей. Предлагаемая "практическому холизму" альтернатива – в обосновании когнитивной автономии научного исследования. Наконец, экзистенциальная концепция науки является альтернативой обоим тенденциям (и позициям)

тем, что она предлагает картину научного исследования как "теоретической практики", которая избегает дихотомизма между двумя типами холизма¹¹.

Разработка конститутивно-генетического анализа формирования науки как модуса бытия-в-"мире" из многообразия инструментальных практик донаучной обыденности приближает в одном важном отношении экзистенциальную концепцию к концепции науки "позднего Гуссерля" времен "Кризиса". В обоих случаях когнитивная специфика науки объясняется генетическим разрушением дотеоретического горизонта существования. У Гуссерля, однако, горизонт обыденного опыта (т.е. "жизненный мир" как горизонт) ограничивает конечное поле возможных "очевидных данностей", в котором реализуется определенный "обыденной установкой" практический опыт обыденного человека. Переход к научному исследованию и познанию означает не переход к опыту, осуществляющемуся в новом горизонте, а уход по ту сторону любого горизонта. (Посредством трансцендирования ограниченности горизонтом становится возможна "Галилеева наука". Теоретическая идеализация и математическая формализация как основания научного опыта определяют тематическую неограниченность, что для Гуссерля является критерием освобождения от горизонта.) С точки зрения экзистенциальной концепции науки, "мировость мира" как горизонт экзистенциально первичного модуса бытия-в-мире не придает конечности (т.е. актуальной или потенциальной ограниченности) обыденной озабоченности. В то же время переход к научному исследованию как вторичному модусу бытия-в-"мире" является переходом к горизонту, в котором формируется когнитивная специфика определенного эпистемического типа научного исследования. В этом горизонте (развернутом как возможное тематическое поле базисного познавательного интереса) не существует никаких ограничений процесса осуществления объективирующих тематизаций. Другими словами, в рамках определенного эпистемического типа научного исследования существует неограниченная возможность объективирующего тематизирования новых "систем объектов". Независимо от этого, однако, тематический опыт любого эпистемического типа ограничен видом "систем объектов", которые могут быть объективированы в его (эпистемического типа) горизонт. Данный выше пример с динамико-детерминистским эпистемическим типом иллюстрирует сказанное. Не существует никаких ограничений в различных предметных областях познавательному конструированию "систем объектов" по модели систем, чья динамика изучается в классической механике. Но когда теоретическая модель определенной "системы объектов" не может быть редуцирована к слишком строгим в своих исходных эпистемических допущениях теоретическим моделям динамико-детерминистского типа (например, потому что независимое исследование отдельного параметра системы невозможно и приходится формулировать принцип дополнительности), тогда данная "система объектов" должна быть тематически конституирована и объективирована в исследовательской практике иного эпистемического типа. Это означает, что с герменевтико-феноменологической точки зрения любой эпистемический тип тематически бесконечен, но ограничен в виде своих "объективаций". Или, если выразить это другим образом, "естественные виды" существуют, но они существуют лишь в горизонтах базисных эпистемических типов научного исследования. Расхождения между концепцией науки у "позднего Гуссерля" и экзистенциальной концепцией (или ее расширенной версией) можно обобщить в следующей схеме:

	концепция Гуссерля	экзистенциальная концепция
первичный горизонт обыденного опыта	конечен	бесконечен
определенность научного опыта	вне горизонта	определенный горизонтом
тематические границы научного исследования	тематически ограниченный вид объективаций	потенциально бесконечен

Из проведенных в пункте (4) рассуждений можно получить два важных следствия.

Во-первых, согласно концепции экзистенциального генезиса, научное исследование приобретает когнитивную самостоятельность, когда в результате "перешагивания" за горизонт обыденной озабоченности формируется (развертывающееся в собственном горизонте "теоретической практики") эпистемическое отношение, чье когнитивное структурирование определяется соответствующим базисным познавательным интересом. Следовательно, в экзистенциальном генезисе эпистемического отношения есть своеобразный "порог", преодоление которого ведет к когнитивной самостоятельности научного исследования. Эта самостоятельность означает прежде всего когнитивное самоструктурирование или когнитивный аутопозэйсис. Как правило, базисный познавательный интерес остается скрытым в актуальной практике научного исследования, т.е. он не получает выражения на языках исследовательских программ определенного эпистемического типа. Но базисный интерес "присутствует" в этой практике посредством заданных им когнитивных целей и ценностей научного исследования. С артикулированием этих целей и ценностей (например, достижение максимальной концептуальной простоты, построение универсально приложимой объяснительной модели, достижение оптимальной инструментально-математической эффективности и т.д.) начинается когнитивный аутопозэйсис. Один из аспектов последнего необходимо отметить особо. То, что научное исследование осуществляется в собственном горизонте "теоретической практики", имплицитно холлистский характер его самоструктурирования. Этот характер относится в первую очередь к факту, что исследовательский процесс в рамках определенной научной программы всегда осуществляется в определенном, уже проецированном "мире" – в "мире" проецированного горизонта соответствующего эпистемического типа. Во-вторых, холлистична та методологическая сеть ценностей, норм, стандартов, критериев и правил, в которой осуществляется когнитивный аутопозэйсис. [Это утверждение представляет взгляд, альтернативный всем попыткам проверки значимости отдельных, взятых без связи с целостной сетью, методологических норм или стандартов. Типичный пример такой попытки – "нормативный натурализм" Ларри Лодана.] В-третьих, холлистичны познавательные конституированные объекты исследования. Когда Хайдеггер излагает свое понятие экзистенциального генезиса науки в "Бытии и времени", он решительно противопоставляет его "логической теории науки", т.е. взгляду, что наука представляет собой отдельные утверждения, которые установлены в дедуктивном (в частности, аксиоматическом) порядке. Хайдеггер обращает внимание на конституирование "регионов" исследования, т.е. таких целостностей, которые могут быть описаны не отдельными, эмпирически значимыми суждениями, а только семантически полными теоретическими моделями. Иными словами, в классической концепции Хайдеггера есть предпосылки (но, разумеется, не обсуждаемые явно) семантико-холлистского взгляда на науку, близкие современным версиям non-statement view. Рассуждая в герменевтико-феноменологической перспективе, можно сказать, что объективирующая тематизация в научном исследовании является конституированием семантической модели (например, модель динамики взаимодействий материальных частиц, термодинамическая модель открытой системы, или модель популяционно-миграционных процессов некоей урбанистической системы) в рамках уже проецированного "мира".

Во-вторых, концепция экзистенциального генезиса научного исследования – антипод любой формы эпистемологического фундаментализма. Более того, посредством раскрытия вторичности эпистемологического отношения формулируется решающий аргумент против любого философского дискурса, основанного на картезианском дуализме. Но экзистенциально-генетическую деконструкцию эпистемологического фундаментализма нельзя понимать как "выбрасывание за борт" эпистемологии вообще. Напротив, проведенные выше рассуждения о "когнитивном аутопозэйсисе" и методологическом и семантическом холлизме научного исследования дают достаточное основание тезису, что концепция экзистенциального генезиса нуждается во взаимодействии с двумя видами эпистемологического дискурса – дискурса о самоорга-

низации научного познания и дискурс о семантической структуре научных теорий. Этот тезис можно обобщить как взгляд о необходимости комплементарности между герменевтической феноменологией (и онтологией) и нерепрезентационалистской и нефундационалистской эпистемологией. Именно на этом взгляде, как я попытаюсь показать ниже, основывается возможность сформулировать постметафизическую идентичность науки.

IV

Нетрудно заметить, что предлагаемая расширенная версия концепции экзистенциального генезиса существенно отличается в трех пунктах от классической концепции Хайдеггера: (I) взгляд на науку как на "теоретическую практику", которая отличается собственной "обыденной озабоченностью"; (II) необходимость дополнения герменевтико-феноменологического анализа определенными эпистемологическими дискурсами; (III) рассмотрение науки не как *en bloc* – "экзистенциальный модус объективирующего тематизирования мира", а по отношению к плюрализму эпистемических типов, которые в герменевтико-феноменологической перспективе раскрываются как модусы теоретического бытия-в-"мире". Скажу несколько слов о каждом из этих трех пунктов.

К (I): В разделе 69b "Бытия и времени", где экзистенциальная концепция науки излагается в систематическом виде, Хайдеггер недвусмысленно отмечает (иллюстрируя примерами из различных дисциплин), что переход к теоретико-объективирующему модусу существования не является исключением практического отношения к миру, ибо каждая научная дисциплина характеризуется своей собственной исследовательской практикой. Однако в целостном сценарии экзистенциального генезиса это утверждение остается как бы незаконченным, потому что Хайдеггер не учитывает те положения, которые с необходимостью следуют из него. Если всякое теоретико-объективирующее отношение к миру характеризуется собственной исследовательской практикой, то тогда любой тип научного исследования имеет свой собственный "горизонт практического конституирования эмпирических и теоретических объектов". Чтобы избежать такого вывода, Хайдеггер (отчасти платонистским, отчасти кантианским способом) ограничивает конституирование исследовательских объектов его теоретическим измерением, ставя ударение целиком на том, что всякое конституирование "региона" (например, региона объектов математической физики) протекает в рамках "математического проекта" мира. (Позже, после *Die Frage nach dem Ding*, этот момент становится основным в критике науки в контексте метафизической природы модерности.) Очевидно, для того чтобы быть последовательным по отношению к собственным постулатам (в частности, к постулату, что у науки есть своя собственная практика), концепция Хайдеггера должна быть дополнена своего рода "теорией типов практического конституирования исследовательских объектов". На первый взгляд, это выглядит как несущественное техническое дополнение, которое можно безболезненно приклеить к сценарию раздела 69b "Бытия и времени". Но именно попытка такого безболезненного имплантирования ставит очень существенные проблемы. Вот что я имею в виду. В разделе 69 обсуждаются важные вопросы "экстатической темпоральности" *Dasein*. (Осмысление экзистенциального генезиса временных модусов – прошлое, настоящее и будущее – из первичной темпоральности дотематизирующей обыденной озабоченности, т.е. формирование "экстатично-темпоральных схем", имеет принципиальное значение для той третьей части "Бытия и времени", которая остается ненаписанной и в которой, по идее, проблематика *Zeitlichkeit des Faktizitaet* должна быть углублена и расширена по направлению к постановке проблематики *Temporalitaet des Seins*.) Основание Хайдеггера (хотя и не объявленное им в самом тексте) "вписать" рассмотрение экзистенциального генезиса науки в круг вопросов "экстатической темпоральности" в том, что переход к теоретико-объективирующей позиции – своеобразное выключение "внутримировой

временности" (innerweltliche Zeitlichkeit), в которой прошлое, настоящее и будущее существуют в единстве, и ее замещение атемпоральностью объективирующего тематизирования, для которого все тематизированное является освобожденной от временности обыденной озабоченности "наличностью". Следуя этой линии рассуждения, Хайдеггер в состоянии сделать вывод, что в теоретико-объективирующей позиции "внемировая временность" подменяется каким-нибудь видом объективированного времени (математическим временем, временем как траекторией достижения состояния равновесия, эволюционным временем, временем как хронология и т.д.).

Против этого вывода невозможно выдвинуть возражений. Но как будет обстоять дело, если принять во внимание то, что Хайдеггер искусственным образом исключает из сценария экзистенциального генезиса горизонты практического конституирования исследовательских объектов? Очевидно, каждый такой горизонт является и специфической "экстатической темпоральностью", характеризующей соответствующий модус теоретического бытия-в-"мире". Иными словами, любой базисный эпистемический тип придется рассматривать в герменевтико-феноменологических терминах с точки зрения темпоральности практико-исследовательского конституирования эмпирических и теоретических объектов. (Эта темпоральность – нечто совершенно отличное от тематического объективирования времени, осуществляемого в теоретических модулях соответствующего эпистемического типа. В первом случае это – "внутреннее время" мира как практического горизонта, тогда как во втором – время как параметр тематически конструированной модели в рамках определенного "мира".) Сомнительно предположение, что Хайдеггер "не заметил" проблематику собственной темпоральности научного исследования. Скорее, следует принять, что у него были "хорошие основания" исключить из своего поля зрения эту проблематику – просто потому, что ее включение поставило бы под сомнение способ аргументирования исходного для всего проекта "Бытия и времени" "онтологического различия". Если, грубо говоря, "онтологический способ вопрошания" успеваеет проблематизировать темпоральность смыслового конституирования (и с тем поставить проблему смысла бытия), а "онтический способ вопрошания" исходит из тематического объективирования конституированного, не будучи в состоянии рефлексировать над смысловой динамикой конституирования, то в компетенции какого способа вопрошания будет то "раскрытие бытия", которое предлагается модусами теоретического бытия-в-"мире"? Ответ на этот вопрос ведет не только к расширению сценария экзистенциального генезиса научного исследования, но и изменению в исходных постановках проекта экзистенциальной онтологии посредством Daseinsanalytik.

К (II). Дополнение герменевтико-феноменологического анализа эпистемологическими дискурсами также не следует рассматривать как "техническое улучшение" классической концепции Хайдеггера. Так как значение экзистенциальной концепции научного исследования – дать постметафизическую (т.е. по ту сторону парадигмы эпистемологического фундаментализма) идентичность науке, особая задача в построении этой концепции – определить, какой должна была бы быть релевантная новой идентичности эпистемология. Другими словами, задача – не просто найти подходящие для анализа экзистенциального генезиса эпистемологические дискурсы, а разработать "постметафизическую эпистемологию". Именно эта задача, однако, отсутствует в классической концепции Хайдеггера, построение которой диктовалось верой, что герменевтическая феноменология вытеснит без остатка любой тип эпистемологии.

К (III). Это самое важное изменение концепции Хайдеггера. Сценарий из "Бытия и времени" разработан в большой степени как альтернатива неокантианским интерпретациям "факта науки". Онтологическое осмысление научного исследования как противоположность его эпистемологического рассмотрения (в духе анализа трансцендентально-конститутивных функций сознания) приводит к негативному отношению не только к эпистемологии, но и ко всей неокантианской проблематике и прежде всего к проблеме типологии научного познания. Рассматривая всю науку как подчиненную

единственно стандартам объективирующего тематизирования, концепция "раннего Хайдеггера" оказывается в удивительной близости к логико-позитивистской концепции unified science. Но более важно другое. Монистический взгляд "раннего Хайдеггера" на теоретический модус бытия-в-мире предопределяет негативизм "позднего Хайдеггера" по отношению к науке. То, что "ранний Хайдеггер" (все еще скорее нейтральным, чем негативистским способом) описывает как "демунданизированный" регион, являющийся математически гомогенным с точки зрения тематически объективированного, для "позднего Хайдеггера" это тот научный объективизм, посредством которого реализуется технологически-манипулятивная сущность современной метафизики (т.е. реализуется "эпохальная сущность бытия" во времена модерности). Общий момент обоих – конституирование тематически объективированного региона и фундирующего экспансию технологической манипулятивности (и в то же время фундированного ей) объективизма – это "математический проект мира". Но если в экзистенциальной концепции науки в "Бытии и времени" понятие математического проекта имеет очень ограниченное (по существу, лишь техническое) значение, то после 1935 г. Хайдеггер склонен видеть в "математическом" глобальный горизонт, в котором модерность получает свои исторические контуры и таким образом превращается в специфическую "эпоху бытия". Можно было бы сказать, что для "позднего Хайдеггера" единственный "проект модерности" (здесь: в смысле Хабермаса) – это "математический проект мира". Именно эта единственность (исключительность) предопределяется ранней концепцией экзистенциального генезиса науки. Ибо еще в этой концепции Хайдеггер недооценивает эпистемический плюрализм (а с тем и собственный критический потенциал) науки, сводя ее к технологии объективирующего тематизирования. (Ясно, что такая технология не могла бы мыслить).

Осмысление истории современной науки в контексте культурно-исторической динамики показывает, что еще в самом своем зарождении новоевропейская "теоретическая практика" и академический этос связаны с альтернативными проектами и стратегиями тематизирующего бытия-в-мире". Хайдеггер прав в своем диагнозе, что "математический проект" тематически объективирующей науки определяет не только специфический академический этос, но и "этос модерности". Но этот диагноз нужно расширить и обобщить следующим образом. Проект, о котором говорит Хайдеггер и который бесспорно связан с экспансией инструментально-технологической рациональности новоевропейской культуры, – лишь один из "этосов модерности". Познавательные интересы и стремления тематизировать "мир" не посредством динамико-детерминистских моделей, а посредством моделей структурно взаимосвязанных функциональных систем, или посредством моделей эволюционно-необратимых процессов, или весь "мир" тематизировать диалогически как интерпретативный универсум – это иллюстрации не "отклонений" от стандартов объективирующего тематизирования, а альтернативных "тематизирующих проектов", в чьих Weltbilder модерность осознает себя и определяет свои исторические задачи. Эти альтернативные проекты начинают играть особенно важную роль в период, когда доминантный (математически объективирующий) проект современной науки (который имеет в виду Хайдеггер) начинает не только терять свою действенную силу, но и оказывается "иррациональным" в смысле, что сохранение его стандартов рациональности исторически ведет к патологиям и катастрофам, которые ставят под сомнение "проект модерности" (здесь опять в смысле Хабермаса). В активировании альтернативных тематизирующих проектов, ведущем не только к децентрации доминантного проекта, но и к активированию альтернативных "этосов модерности", можно увидеть "критический потенциал" современной науки. Здесь уже начинается тематика, которая принципиально отличается от рассматриваемой до сих пор и рассмотрение которой требует перехода из герменевтической феноменологии науки к "онтологической теории модерности". Остановившись перед этим переходом, я позволю себе несколько заключительных слов о том, что должно понимать, после всего сказанного, под "постметафизической идентичностью науки".

Я упомянул выше, что пренебрегая эпистемическим плюрализмом, понятие науки Хайдеггера очень близко к логико-позитивистскому понятию "единой науки"¹². Но близость можно углубить. Хайдеггер и Карнап единомышленны в восприятии науки как "объективного познания чистых фактов". Это означает, что оба принимают по существу одну и ту же метафизическую рамку (ту, чьи характеристики – эпистемологический фундаментализм, репрезентационизм, картезианский дуализм и пр.) для формулирования философской идентичности современной науки (разумеется, Карнап не согласился бы вообще с такой постановкой, которая предполагает существование "скрытой метафизики" в его методологических критериях объективности науки). Речь о "постметафизической идентичности" современной науки тогда следует понимать как поиск рамки, в которой наука "осознала бы себя" (посредством критической реконструкции философских оснований своих исследовательских программ) вне орбиты указанных характеристик. В настоящей работе я попытался показать, что такой рамкой может быть расширенная версия экзистенциальной концепции научного исследования. Поиск постметафизической идентичности науки не является (философско-научным) вариантом постмодернизма. Прежде всего он таким не является потому, что требует поиска "новых оснований", а не радикальной деконструкции всяких оснований. Во-вторых, это не постмодернистское начинание, потому что предлагаемая постметафизическая идентичность в то же время такая философская критика науки, которая имеет целью активирование "скрытых ресурсов" модерности. Постигание этой идентичности – часть задачи реализовавшейся в модерности метафизики.

Примечания

¹ Ингрид Шусслер, составитель тома с тремя "разговорами на полевой дорожке" (см. *Gesamtausgabe*, Bd. 77. Frankfurt/Main: Vittorio Klostermann, 1995) отмечает, что именно в этом диалогическом тексте Хайдеггер начинает употреблять слово *Gelassenheit* в значении, которое отличается от его обычного значения в современном немецком языке (спокойствие, недвижность, безмятежность) и приближается к значению, приданному ему Мейстером Экхартом – *Ablassen vom Wollen und damit das Sich-einlassen und Zulassen*. См. также интересную интерпретацию *Gelassenheit* как *In-die-Nahe-hinein-sich-einlassen*, предложенную Friedrich-Wilhelm von Herrmann, «"Gelassenheit" bei Heidegger und Meister Eckhart», in *B.E. Babich* (ed.), *From Phenomenology to Thought, Errancy, and Desire* (Dordrecht: Kluwer, 1995), pp. 115–127.

² Тезис, что не техника (технология) – прикладная наука, а наоборот, что ведомое интересом к "чистому объективизму" научное исследование является своеобразным математико-концептуально-экспериментальным проявлением технологической природы современной эпохи, поддерживается по существу Хайдеггером в ряде работ 30-х годов и особенно в *Die Zeit des Weltbildes*. Можно сказать, что для Хайдеггера тематическое объективирование в процессе экспериментально-математического исследования природы – одно из проявлений технологического *Gestell*, поскольку тематически объективированное экспериментально-математическими средствами "ставится" не только как теоретико-концептуально структурированный эмпирический материал, подлежащий дальнейшему исследованию, но и как нечто, являющееся контролируемым и манипулируемым. Здесь сразу нужно сделать важное уточнение. Формирование институционально-когнитивного этоса новоевропейской науки не диктуется конкретными инструментально-технологическими интересами и ценностями. Первоначальный "чистый академический интерес" в прочтении "книги природы" посредством проведения экспериментов и математического "описания феноменов" не финализирован в практико-прикладных целях. Независимо от этого, однако, тезис Хайдеггера о технологической детерминированности научного объективизма верен, так как в самом объективистском этосе научного исследования (т.е. в ценностях и нормах постижения "объективной, научной истины") уже заложена идея "объективной реальности" как *Gestell*.

³ См. в частности: *Kockelmans, J., Heidegger and Science* (Washington: University Press of America, 1985); *idem. Ideas for a Hermeneutic Philosophy of the Natural Sciences* (Dordrecht: Kluwer, 1993).

⁴ Поэтому любая попытка реконструкции "Хайдеггеровой философии науки", пренебрегающая ранней концепцией "экзистенциального генезиса науки" и сосредотачивающаяся исключительно на идеях, развитых после *Die Frage nach dem Ding*, неизбежно обречена быть односторонней. (Пример такой, собственно, очень оригинальной попытки – *Babich B. Heidegger's Philosophy of Science: Calculation, Thought, and Gelassenheit*, in: *B.E. Babich* (ed.). *From Phenomenology to Thought, Errancy, and Desire* (Dordrecht: Kluwer, 1995), pp. 589–599.)

⁵ Оригинальный тезис Ричардсона критически направлен скорее на взгляды Хайдеггера, чем на стандартную (аналитическую) философию науки. По его мнению, Хайдеггер никогда не интересовался проблематикой структуры и динамики научного познания, а ограничивался лишь рефлексиями над "сциентифицированием современной эпохи". (См. *William J. Richardson. Heidegger's Critique of Science // New Scholasticism. Vol. VII (1968), pp. 511–536.*) Тезис Ричардсона спорен и может быть подвергнут критике с помощью аргумента, что отказ от занятий эпистемологией науки не означает непременно и отказа от исследования структуры и динамики когнитивного содержания науки. В этом отношении стоит упомянуть две интересные критические реакции на тезис Ричардсона. Первая – *Hans Siegfried. Heidegger's Longest Day: Being and Time and the Sciences // Philosophy Today. Vol. 22(1978), pp. 319–331.* Точка прицела критики здесь – пренебрежение Ричардсоном экзистенциальной концепцией науки в "Бытии и времени". Вторая реакция – Патрика Хилана, который соглашается с оценкой Ричардсона об огрубленном отношении Хайдеггера к современной науке. Хилан указывает, что не все "парадигмы" современных естественных наук можно рассматривать как подвластные объективистской метафизике. В частности, неклассическая физика целиком чужда того объективизма, который находит выражение в философских интерпретациях классической механики от Галилея до Канта. Независимо от этого, однако, критика Хайдеггером современной науки является также и философией науки, которая релевантна также и для "неметафизических" парадигм естественно-научного познания. (См. *Patrick A. Heelan. Heidegger's Longest Day: Twenty-Five Years Later, in: B.E. Babich (ed.). From Phenomenology to Thought, Errancy, and Desire (Dordrecht: Kluwer, 1995), pp. 579–87.*)

⁶ См. *Carl-Friedrich Gethmann. Der existenziale Begriff der Wissenschaft, in: C.-F. Gethmann (ed.). Lebenswelt und Wissenschaft (Bonn: Bouvier, 1991), pp. 171–304.*

⁷ См. *Klaus Held. Husserls neue Einfuehrung in die Philosophie: der Begriff der Lebenswelt, in C.F. Gethmann (Hrsg.). Lebenswelt und Wissenschaftstheorie. Bonn: Bouvier, 1991.*

⁸ Интересные возможности для изучения лингвистических аспектов дотематической предикативности предлагает "прагматическая теория языка" Роберта Брандома, исходный пункт которой – не фиксированное семантическое значение языковых единиц, а дискурсивная практика. В духе "позднего Витгенштейна" значения языковых выражений рассматриваются в терминах их контекстуальных употреблений. То, что делает теорию Брандома интересной для герменевтико-феноменологического исследования дотематизирующей обыденной озабоченности, это "контекстуально-ролевой способ" преодоления разрыва между семантикой и прагматикой. Стратегия, которой следует прагматическая теория языка, определяется прежде всего постулатом, что контекстуальные дискурсивные практики (т.е. дотематизирующие практики языкового употребления) с характерным для них "ролевым нормативизмом" основываются не на репрезентациях "положений вещей" (т.е. не на структурах наподобие того, что Карнап называет *state description*), а (по выражению Брандома) *inferential articulation*. (См. *Robert B. Brandom. Making It Explicit (Reasoning, Representing, and Discursive Commitment) (Cambridge, Mass. and London: Harvard University Press, 1994).*)

⁹ См. *Dimitri Ginev. Micro and Macrohermeneutics of Science, in: D. Ginev and R. Cohen. Issues and Images in the Philosophy of Science (Boston Studies in the Philosophy of Science, vol. 192) (Dordrecht: Kluwer, 1997), pp. 87–93.*

¹⁰ См. в частности: *Joseph Rouse. Knowledge and Power (Toward a Political Philosophy of Science). Ithaca and London: Cornell Univ. Press, 1986.*

¹¹ Этот тезис требует специального обоснования, которое выходит за рамки настоящей работы. Понятие науки по ту сторону дихотомии между практическим и теоретическим холизмом – основная проблема в моих книгах: *A Passage to the Hermeneutic Philosophy of Science (Amsterdam, Atlanta: Rodopi, 1997); Essays in Hermeneutics of Science (Aldershot, Brookfield, Hong Kong, Singapore, Sydney: Avebury, 1997).*

¹² Среди более важных исследований проблематики эпистемически-типологического *disunity of science* я упомянул бы следующие: *A.C. Crombie. Styles of Scientific Thinking in the European Tradition. 3 vols. (London: Duckworth, 1994); Ian Hacking. Language, Truth, and Reason, in: M. Hollis and S. Lukes (eds.). Rationality and Relativism (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1982), pp. 48–66; P. Galison and D. Stump. The Disunity of Science (Boundaries, Contexts, and Power) (Stanford: Stanford University Press, 1996).*

Виллард Куайн: портрет аналитического философа XX века

Е.Г. ВИНОГРАДОВ

25 декабря 2000 г. умер Виллард Вэн Орман Куайн, наиболее значительный представитель аналитической философии второй половины XX в. и, пожалуй, наиболее значительный американский философ после Джона Дьюи. Пришедшее в последние дни ушедшего столетия известие о его смерти оказалось некой символической чертой, подводящей итог истории аналитической философии в прошлом веке.

Восприятие аналитической философии

Что такое аналитическая философия – исследовательская традиция, программа, парадигма, идеология, школа, движение – пожалуй, весь спектр возможных определений был представлен участниками "круглого стола" по проблемам аналитической философии, проведенного в 1988 г. журналом "Вопросы философии" [Аналитическая философия в XX в., 1988]. За прошедшие годы на русском языке, кроме отдельных журнальных публикаций, появилось также несколько сборников переводов классических и современных работ философов-аналитиков, а разделы, посвященные аналитической философии, все чаще появляются на страницах различных учебных пособий. Ни в коей мере не подвергая сомнению ценность этих публикаций, ценных особенно оттого, что они первыми пробивают стену непонимания, необходимо отметить, что восприятие аналитической философии в постсоветских странах происходит с заметными трудностями. Исторические причины этих трудностей тесно переплетены с идеологическими. Ростки неокантианства на отечественной почве были уничтожены либо вывезены двумя печально известными "философскими пароходами". А осуждение позитивизма, инициированное идеологическими соображениями, удивительно хорошо сочеталось с исторически сложившимся неприятием эмпиризма, идущим, по крайней мере, от Григория Сковороды и, конечно, Памфила Юркевича. Однако кроме упомянутых причин сложностей с восприятием эмпирической философии вообще, имеет смысл выделить еще две, касающихся непосредственно аналитической философии.

Длительное время в отечественной философии развитие, скажем осторожно, научно-ориентированной западной философии воспринималось сквозь призму позитивистского движения. В его начале размещали Конта, Спенсера, Маха, после чего недобрым словом вспоминали Венский кружок, Рассела, лишь формально различали "раннего" и "позднего" Витгенштейна, и далее – от Мура, Айера, Остина до Куна, Фейерабенда и Поппера включительно, продолжая говорить об эволюции позитивистской программы до ее почти полного самоотрицания в постпозитивизме. Сегодня

нам становится понятным, что постпозитивизм, как и неопозитивизм, были ответвлениями аналитического движения, но никогда не представляли собой *всей* философии анализа в целом. Вероятно, для специалистов в области современной западной философии это никогда не было секретом. Но в сознании широкой философской общественности аналитическая философия и неопозитивизм были понятиями практически тождественными. Поэтому есть смысл обратить внимание на два свидетельства исторической близорукости, которые существенно затрудняют наше восприятие аналитической философии. Во-первых, в отличие от тех из нас, кто отождествлял ее с неопозитивизмом, западные философы-аналитики вели свою родословную от Б. Больцано, Ф. Brentano и Г. Фреге. Тем самым задавались совсем другие приоритеты и цели научных исследований. Второй исторический аспект менее очевиден, причем не только для отечественной философии.

Одна из наиболее мощных европейских аналитических школ, Львовско-Варшавская, прекратила свое существование в 1939 г., одновременно с фашистской оккупацией Польши. Это можно считать историческим парадоксом, но именно немецкие батальоны превратили аналитическую философию в исключительно англо-американское предприятие. Вместе с разрушением Варшавы был разрушен культурный, но отнюдь не идейный источник (европейской) аналитической философии. Все хорошо помнят, что Г. Райхенбах, К. Гемпель, Р. Карнап, К. Гедель, Я. Лукасевич, А. Тарский, Л. Витгенштейн эмигрировали в Великобританию или США и дали новый толчок развитию аналитической мысли в англо-американской культуре. Однако мало кто обращает внимание на тот факт, что немецкий язык на многие десятилетия оказался вычеркнут из аналитической традиции. Послевоенная немецкая философия стала целиком и полностью восприниматься как философия М. Хайдеггера или Ю. Хабермаса, вследствие чего континентальное происхождение аналитической философии почти полностью игнорировалось в отечественной философии. Напротив, восприятие Brentano в качестве учителя как Э. Гуссерля, основателя феноменологической школы, так и К. Твардовского, основавшего Львовско-Варшавскую школу, позволило западным философам-аналитикам не терять феноменологов из виду и плодотворно использовать, например, идею интенциональности в качестве одного из основных понятий философии сознания, или же мерелеологию Гуссерля наряду с мерелеогией Ст. Лесневского для обсуждения онтологических проблем. Аспект этот приобрел решающее значение и для самих западных философов лишь около двадцати лет назад, и потому нет ничего удивительного в том, что его не замечали и мы; однако аналитическая философия становится все более интерпарадигмальной. И хотя для большинства аналитиков основным предметом исследования остается анализ соотношения языка и мышления, средства этого анализа, так же, как и его цели, все более диверсифицируются. Своим новым образом, сформировавшимся в результате этой эволюции, аналитическая философия обязана в первую очередь Куайну.

"Вэн"

Уиллард Вэн Орман Куайн, или же "Вэн", как его называли друзья, родился 25 июня 1908 г. в Экроне, Огайо, в районе Великих Озер. Он был вторым сыном учительницы Гарриет Куайн и Клойда Роберта Куайна, механика и успешного бизнесмена, основавшего "Akron Equipment Company". Имя "Уиллард" Куайн получил в честь своего дяди по материнской линии, математика.

Это "номинальное" сходство, кажется, сработало весьма успешно. Начало академической карьеры Куайна связано с исследованиями в области математической логики, и, в частности, с вопросами комбинирования логических классов. Его взгляды формировались под влиянием "Principia Mathematica" Бертрانا Рассела и Алфреда Норта Уайтхеда; по признанию самого Куайна, больше всего его тогда привлекала не философская, а именно математическая сторона проблемы, поскольку она в меньшей степени является вопросом личного мнения. Прояснять, а не отстаивать; основываться на доказательствах – вот задача и цель математики. Наиболее значительной

работой Куайна в этом направлении была книга "Система логистики" (1934), представлявшая собой переработанную версию его докторской диссертации, которую он защитил в Гарвардском университете в 1932 г.

Однако вскоре после защиты диссертации Куайн существенно переменял свои взгляды относительно философии. Причиной этого послужило его длительное пребывание в Европе в 1932–33 гг., где он познакомился с членами Венского кружка Филиппом Франком, Морицем Шликом, Куртом Геделем и Альфредом Тарским, представителем аналитической Львовско-Варшавской школы. Наиболее важным, впрочем, оказалось его знакомство с Рудольфом Карнапом, от которого Куайн, по его собственным словам, приобрел больше, чем от любого другого философа. По возвращении в Гарвард он постоянно обращается к книге Карнапа "Логическая структура мира" [Carnap, 1928] в ходе своей преподавательской деятельности и отзываясь о ней как о выдающемся произведении. Это, однако, не мешало ему критически оценивать ряд выводов, сделанных Карнапом. Куайну был крайне симпатичен методологический пафос, если так можно выразиться, философии логического позитивизма; однако эмпиризм, провозглашаемый его сторонниками, он считал непоследовательным и недостаточным.

С методологической точки зрения философию Куайна в целом можно было бы определить как проект радикализации эмпиризма, заложенного в исследовательской программе логических позитивистов. Инструментами такой радикализации послужили две характерно американские теории – прагматизм и бихевиоризм.

После смерти Вильяма Джеймса в 1910 г. лидером прагматистской школы фактически становится Джон Дьюи. Куайн слушал Дьюи в Гарварде в 1931 г., когда тот читал первую серию лекций имени Вильяма Джеймса. Более тридцати лет спустя сам Куайн читал первые лекции имени Джона Дьюи в Университете Колумбия. Тогда он сказал, что обязан Дьюи натурализмом, доминировавшим в его философии в последние три десятилетия жизни вплоть до его смерти в 1952 г.: "Вместе с Дьюи я считаю, что знание, сознание и значение являются частью того же самого мира, с которым они имеют дело, и что они должны изучаться в том же эмпирическом духе, который оживляет естественные науки. Здесь нет места для первой философии (т.е. метафизики. – *Е. В.*)" [Quine, 1969b. P. 26]. Нет сомнений в том, что Дьюи существенно "облагородил" разрабатывавшийся Джеймсом прагматизм. Прагматизм для европейских философов был недостаточно погружен в современную философскую проблематику. Благодаря Дьюи прагматизм (в сфере фундаментальных философских дисциплин) принял более утонченную форму скорее философской методологии, нежели готового ответа на любые вопросы. Этому же способствовало и почти трехлетнее пребывание Дьюи в Японии и Китае (с января 1919 по август 1921), существенно повлиявшее, в частности, на его логические воззрения.

Что же касается бихевиоризма, то здесь немаловажную роль сыграло сотрудничество Куайна с Берресом Фредериком Скиннером (1904–1990), в то время таким же молодым гарвардским ученым, как и сам Куайн.

Было бы, впрочем, совершенно неправильно представлять деятельность Куайна как простую адаптацию идей Карнапа и логического эмпиризма вообще к американской прагматической традиции. Если бы это было так, то процесс адаптации не занял бы так много времени: от первых критических замечаний в адрес неопозитивизма до вполне целостной концепции, предложенной Куайном на рубеже 1940–1950-х гг., прошло около пятнадцати лет.

Связано это с тем, что Куайн, как ни странно это может показаться на первый взгляд, был одним из немногих систематических философов XX в. В своих работах он затрагивал основы фундаментальной философии – онтологию и эпистемологию. Он прекрасно понимал, что теории познания человеком мира теснейшим образом связаны с теориями мира, или же бытия, или же онтологиями. Структура мира определяет структуру человеческого знания о нем, и, наоборот, совокупность нашего знания (в самом широком смысле этого слова) формирует тот образ мира, с которым

мы будем соотносить дальнейшие познавательные усилия. Два "полюса", человек и мир, оказываются не просто взаимозависимыми; они становятся атрибутами, являясь существенными характеристиками друг друга. Поэтому толкнув один камень в этой системе, надо было перестраивать все здание. В результате этой перестройки возник совершенно новый образ аналитической философии, определявший ее развитие на протяжении пятидесяти лет.

Трансформации

В отечественной философии общеизвестной истиной считается та, что неопозитивистская программа потерпела крах; ошибочность ее основоположений считается доказанной и общепризнанной. До недавнего времени такое же мнение господствовало и в самой аналитической философии (здесь нет нужды возвращаться к упомянутому выше различию между неопозитивизмом и аналитической философией). Общепринятым считается то, что наибольший удар по логическому позитивизму был нанесен Куайном в его адресе Американской философской ассоциации (1950), который затем был опубликован под названием "Две догмы эмпиризма" в журнале "Philosophical Review" (1951). Главным объектом критики для Куайна стал Карнап, влияние которого на Куайна, тем не менее, трудно переоценить [см. подробнее: O'Grady, 1999. P. 1017–1018]. В связи с этой критикой для нескольких поколений философов-аналитиков именно Карнап стал олицетворением всех тех ошибок, в которых Куайн обвинял не только логический эмпиризм, но и значительную часть философов прошлого.

Однако в последние несколько лет все чаще появляются работы, в которых указывается на многочисленные ошибочные интерпретации, имевшие место при оценке философии логического эмпиризма. Эта переоценка стала возможной не в последнюю очередь благодаря Ричарду Криту, редактору внушительного тома "Дорогой Карнап, Дорогой Вэн" [Creath, 1991], содержащего переписку Карнапа и Куайна. Важно понять, что критические работы Куайна и Селларса возникли из тесного взаимодействия с логическим эмпиризмом, и во многом именно благодаря логическим эмпиристам недостатки классической эпистемологической программы стали очевидными. Но, к сожалению, впоследствии именно неопозитивизм стал восприниматься как наиболее типичный образец собрания ошибок классической эпистемологии.

Следует ясно понимать, что в 1930–1950 гг. логический эмпиризм был ведущей философией науки. И Куайн, и Селларс находились под его огромным влиянием; поэтому несмотря на произведенную ими критику, влияние логического эмпиризма сохраняется и сегодня, в основном, правда, в виде специфического способа практикования философии и того огромного внимания, которое уделяется анализу науки и научной мысли. Однако важность этой направленности не ставили под сомнение ни Куайн, ни Селларс, ни большинство других философов-аналитиков. Поэтому осуществление обоснованной критики философии логического эмпиризма требовало от исследователей не только интеллектуального мужества и высокого профессионализма, но и способности предложить приемлемую программу последующих действий. Такая программа и была предложена Куайном в его знаменитой книге "С логической точки зрения" [Quine, 1953a].

Догмы эмпиризма

"Две догмы эмпиризма" (так называется наиболее известная статья этого сборника), по мнению Куайна, в значительной мере сформировали облик современного эмпиризма. Согласно одной из них, существует фундаментальная пропасть между истинами аналитическими, основывающимися на значениях, независимых от фактического положения дел, и истинами синтетическими, целиком основывающимися на фактах. Вторая догма носит название редукционизма и заключается в уверенности, что каждое осмысленное высказывание "эквивалентно некоторому логическому

построению из терминов, которые отсылают к непосредственному опыту" [Quine, 1953с. Р. 20]. Критика и последующий отказ от обеих догм, с точки зрения Куайна, приводит к "стиранию предполагаемой границы между спекулятивной метафизикой и естественными науками", а также к смещению в сторону прагматизма [Quine, 1953с. Р. 20]. Кратко суммировать основные положения статьи можно следующим образом.

На первый взгляд, аналитичность казалась наиболее легко объяснимой при помощи области значений. После некоторого прояснения, однако, оказалось, что и сами значения требуют обращения к синонимии или дефиниции (определению). Но и определение, по выражению Куайна, оказалось "блуждающим огоньком", а природа синонимии оказалась наиболее доступной пониманию через обращение к понятию самой аналитичности. Круг замкнулся: с аналитики мы начали, к аналитике и вернулись.

Зачастую трудность в отделении аналитических высказываний от синтетических относится к неясности обыденного языка; кажется, что такую дистинкцию легче провести тогда, когда мы имеем точный искусственный язык с развернутыми "семантическими правилами". Тем не менее, как показывает Куайн, и это является заблуждением [см. подробнее: Quine, 1953с. Р. 32–37]. Вместо обращения к непроясненному слову "аналитический" мы теперь обращаемся к такой же необъясненной фразе "семантическое правило" [Quine, 1953с. Р. 34]. И, следовательно, понятие семантического правила становится релятивным к определенному исследовательскому предпрятию.

Очевидно, говорит Куайн, что вообще истина зависит как от языка, так и от экстралингвистических фактов. Поэтому существует искушение сказать, что в аналитических высказываниях актуальная компонента должна быть нулевой [Quine, 1953с. Р. 36]. Однако несмотря на всю свою априорную разумность, граница между аналитическими и синтетическими высказываниями так и не была проведена. "То, что такая дистинкция может быть проведена вообще, является неэмпирической догмой эмпиристов, метафизическим символом веры" [Quine, 1953с. Р. 37].

Последним инструментом, с помощью которого эмпиристы все же надеются выделить аналитические высказывания, является уже упомянутый выше принцип верификации. Исходя из него, аналитические высказывания – это тот ограниченный класс высказываний, которые подтверждаются всегда и во что бы то ни стало. Однако какова природа отношения между высказыванием и опытами, которые способствуют или препятствуют его подтверждению? [Quine, 1953с. Р. 38]. Куайн теперь возвращается к первому виду аналитических высказываний, которые избегают огня критики на протяжении всех предыдущих страниц "Догм" – высказываниям, определяемым им в качестве "логических истин".

Согласно наиболее утонченной формулировке редукционизма, которая до сих пор продолжает оказывать влияние на эмпирическую философию, "с каждым высказыванием, или же с каждым синтетическим высказыванием, ассоциируется уникальный ряд возможных чувственных событий, такой, что появление любого из них будет говорить в пользу истинности высказывания... Конечно, – добывает Куайн, – такое представление имплицитно присутствует в верификационистской теории значения" [Quine, 1953с. Р. 40–41].

Куайн придерживается прямо противоположного подхода, возникшего, по его собственным словам, из книги Карнапа "Логическая структура мира", а именно, что "наши высказывания о внешнем мире предстают перед трибуналом чувственного опыта не индивидуально, а лишь как совокупное целое" [Quine, 1953с. Р. 41].

Теперь Куайн, наконец, может изложить собственную концепцию знания: "Совокупность нашего так называемого знания или мнений, от наиболее случайных вопросов географии и истории до глубочайших законов атомной физики или даже чистой математики и логики, является созданным руками человека изделием, которое сталкивается с опытом только по краям" [Quine, 1953с. Р. 42]. Иными словами, говорит Куайн, "вся наука представляет собой нечто похожее на силовое поле, чьими предельными состояниями является опыт" [Quine, 1953с. Р. 42]. Конфликт с опытом

на периферии вызывает реорганизации внутри поля таким образом, что переоценка одних высказываний влечет переоценку других в силу их логической взаимосвязанности. Сами же логические законы являются просто более дальними элементами поля, а вовсе не некими супранатуральными "данностями" или, тем более, сущностями. Тем не менее, взаимосвязанность элементов поля не является жестко детерминированной (опытом), так что всегда остается "достаточно широкий выбор относительно того, какие высказывания следует переоценить в свете единичного противоположного опыта" [Quine, 1953c. P. 42].

Таким образом, Куайн решительно утверждает то, против чего так же решительно восставал Шлик в своей критике когеренционизма: "Ни один частный опыт не связан с какими-либо частными высказываниями внутри поля, кроме как непрямои связи через соображения равновесия, влияющих на поле в целом" [Quine, 1953c. P. 43]. "Бунтующий" опыт (скажем, спор о кентаврах) может быть аккомодирован при помощи любой из разнообразных альтернативных переоценок, в любой части системы; однако, отмечает Куайн, "наша естественная склонность – беспокоить всю систему как можно меньше" [Quine, 1953c. P. 44] приведет нас к тому, чтобы сосредоточить свои усилия именно на той ее части, в которой мы и ведем разговоры о кентаврах. В этом отношении Куайн оказывается уже весьма близок к Шлику, который также в вопросе о поиске базисных предложений говорил о своего рода принципе экономии, а именно, что "мы выбираем в качестве базисных предложений те, сохранение которых требует минимума изменений во всей системе предложений в целом, необходимых для того, чтобы избавить ее от противоречий" [Шлик, 1993. С. 41].

Если точка зрения холизма правильно, было бы ошибочным говорить об эмпирическом содержании индивидуального высказывания, особенно если оно скольконибудь значительно отдалено от опытной периферии поля. Невозможным также оказывается отыскать границу между синтетическими и аналитическими высказываниями, так как любое высказывание может считаться аналитическим, если мы предпримем достаточно решительные преобразования где-либо в системе. "...Ни одно высказывание не имеет иммунитета к пересмотру. Пересмотр даже логического закона исключенного третьего, – отмечает Куайн, – был предложен как средство упрощения квантовой механики; и какое различие существует в принципе между таким сдвигом и сдвигом, в котором Кеплер сменил Птолемея, или Эйнштейн Ньютона, или же Дарвин Аристотеля?" [Quine, 1953c. P. 43].

Концептуальная схема науки оказывается не более, чем инструментом "для предсказания будущего опыта в свете прошлого опыта" [Quine, 1953c. P. 44]. Физические объекты (как, впрочем, и любые другие объекты) являются лишь мифом, набором удобных посредников для осуществления этой деятельности и в этом смысле ничем не отличаются от любых других типов объектов, например, богов Гомера. Различие между ними лишь в том, что "миф физических объектов эпистемологически более всеобъемлющ в том, что он оказался более эффективным, чем другие мифы, механизмом для внедрения управляемой структуры в поток опыта" [Quine, 1953c. P. 44]. Выбор между различными концептуальными схемами в таком случае обусловлен лишь чисто прагматическими соображениями.

О том, что есть, и о том, чего нет

Эпистемологическая концепция холизма влечет важные последствия для онтологической теории. Вопрос, который Куайн поднимает в статье "О том, что есть" (впервые опубликована в журнале "The Review of Metaphysics" в 1948), открывающей сборник "С точки зрения логики", предельно прост и предельно сложен, предельно общ и предельно конкретен одновременно: "что существует?" Предельно простым ответом на этот вопрос будет: "все". На английском языке это приобретает уже немножко другой акцент – "Everything". Тем не менее, это все равно, что сказать, "есть то, что есть" [Quine, 1953b. P. 1], то есть практически ничего не сказать.

Попробуем взять для примера Пегаса. Пегас должен в некотором смысле быть, иначе нам было бы не о чем говорить, употребляя слово "Пегас". Конечно, мы не склонны считать, что где-то в какой-то точке пространства и времени могут находиться летающие кони из плоти и крови. Скорее, речь идет о некоей идее Пегаса в человеческих головах. Поэтому мы можем сказать, что существует такая сущность, как идея Пегаса; но эта ментальная сущность – совсем не то, о чем говорят люди, когда отрицают существование Пегаса. Мы снова оказываемся в замкнутом круге: (1) Пегас не существует физически, (2) но существует как идея, поэтому (3) люди, говоря о существовании Пегаса, имеют в виду идею Пегаса, (4) а отрицая существование Пегаса, говорят совсем о другом Пегасе, (5) который, однако, не существует.

Для выхода из этого круга Куайн предлагает обратиться к теории единичных дескрипций Рассела. Предметами анализа Рассела выступают сложные дескриптивные имена, такие, как «автор "Уэверли"», «нынешний Король Франции» или «круглые квадратные купола на Беркли-колледж». Рассел анализирует их как фрагменты более полных предложений. Например, высказывание «Автор "Уэверли" был поэтом» истолковывается как целое, означающее «Некто (лучше: нечто) написал "Уэверли", и был поэтом, и ничто другое не написало "Уэверли"». Аналогично высказывание «Круглые квадратные купола на Беркли-колледж розовые» истолковывается следующим образом: «Нечто является круглым и квадратным и куполом на Беркли-колледж» [Quine, 1953b. P. 6].

В результате анализа не предлагается никакого объединяющего выражения, но в контексте более общего высказывания неполный символ получает всю меру значения независимо от того, является ли оно истинным или ложным. Груз объективной референции, который возлагался до сего времени на дескриптивное предложение, переносится на местоимения "некоторый", "никакой", "каждый", которые логики называют связанными переменными. Осмысленность этих кванторов, по крайней мере в контексте, сомнению не подлежит, считает Куайн. Однако они вовсе не предполагают наличия автора "Уэверли" или же круглых квадратных куполов на Беркли-колледж. Фраза «Автора "Уэверли" нет», например, может интерпретироваться как «Или ни одна вещь не является автором "Уэверли", или же "Уэверли" написали две или более вещи». Даже если мы плохо знакомы с античной мифологией и ничего не знаем о Пегасе, мы можем обратиться к неанализируемому, нередуцируемому атрибуту "бывания Пегасом", используя для этих целей глагол "пегасировать". Тогда мы можем считать существительное "Пегас" деривативом по отношению к дескрипции "вещь, которая пегасирует" [Quine, 1953b. P. 7–8].

Таким образом, нет необходимости считать, что осмысленность утверждения, содержащего единичный термин, предполагает сущность, поименованную этим термином. Нет нужды также считать, что цветовые свойства предмета предполагают наличие каких-либо сущностей типа "красность", "поскольку мы видели, что быть именем чего-либо – гораздо более специальная черта, чем быть значимым" [Quine, 1953b. P. 11].

Куайн фиксирует удивительный принцип "онтологического иммунитета", позволяющий говорить о принятии той или иной онтологии *только* в связи с использованием связанных переменных. Имена не могут использоваться как критерий онтологического статуса, поскольку, как показывает пример со словами "Пегас" и "пегасировать", они могут быть преобразованы в дескрипции, а Рассел показал, что дескрипции могут быть элиминированы [см.: Quine, 1953b. P. 12]. Поэтому считать что-либо сущностью означает попросту рассматривать что-либо в качестве значения переменной. Поскольку же, как считает Куайн, область применения переменных квантирования, таких, как "некоторый", "ничто", "каждый" "распространяется на всю нашу онтологию" [Quine, 1953b. P. 13], предложенная им модель формальной онтологии исчерпывающим образом описывает наш мир.

С точки зрения Куайна, принятие определенной онтологии в принципе схоже с принятием определенной научной теории, например, системы физики: "Мы прини-

маем, по крайней мере постольку, поскольку мы рациональны, *простейшую* концептуальную схему, к которой разрозненные элементы грубого опыта могут быть подогнаны и приспособлены (курсив наш. – *Е.В.*)" [Quine, 1953b. P. 16]. "Наша онтология определена, раз мы остановили свой выбор на некой всеобщей концептуальной схеме, которая должна согласовать науку в самом широком смысле" [Quine, 1953b. P. 16–17].

В то же время нельзя не согласиться с Куайном в том, что простота как "руководящий принцип в построении концептуальных схем не является четкой и недвусмысленной идеей" [Quine, 1953b. P. 17], и она вполне может предлагать двойной или даже множественный стандарт. Имея, например, феноменалистское и физикалистское описание мира, какое из них нам следует предпочесть? Каждое из них, отмечает Куайн, может быть названо простым, удобным или более фундаментальным, и каждое при этом – в своем смысле. Одно из них более фундаментально эпистемологически, другое – физически. Физическая концептуальная схема упрощает нашу жизнь тем, что сводит воедино мириады разрозненных чувственных событий в нечто, что может в конце концов быть названо так называемыми единичными объектами; одновременно, осторожно замечает Куайн, скорее всего далеко не каждое высказывание о физических объектах может быть транслировано в феноменалистский язык, даже путем очень сложных трансформаций [Quine, 1953b. P. 17–18]. С точки зрения концептуальной схемы элементарной математики исключительно рациональных чисел введение иррациональных чисел является удобным мифом, более простым, нежели буквальная истина (то есть арифметика рациональных) и, тем не менее, "содержащим буквальную истину как рассеянную часть" [Quine, 1953b. P. 18]. Точно так же, с точки зрения феноменалистского языка описания, концептуальная схема физических объектов является удобным мифом, облегчающим описание, проще, чем точная истина, и тем не менее содержащей эту точную истину в рассеянном виде. Этот подход может быть успешно применен также и в отношении классов или атрибутов физических объектов. Для физикалистской концептуальной схемы эта платоновская онтология будет таким же мифом, каким для феноменализма является физикализм. Этот последний миф достаточно хорош и удобен для упрощения нашей физической картины. В свою очередь, поскольку математика – составляющая часть этого мифа, полезность математического мифа для физической науки достаточно очевидна. Подобный формалистский подход, считает Куайн, может быть легко применен по отношению к физической концептуальной схеме с равным успехом как чистым эстетом, так и феноменалистом.

Вопрос о том, какую онтологию следует принять, остается открытым. Очевидным советом, говорит Куайн, здесь являются толерантность и дух экспериментаторства [Quine, 1953b. P. 19]. "Среди множества различных концептуальных схем, наиболее пригодных к этим различным целям, одна – феноменалистская – претендует на эпистемологический приоритет. Рассматриваемые феноменалистской концептуальной схемой онтологии физических и математических объектов являются мифами. Качество мифа, однако, релятивно; релятивно в данном случае к эпистемологической точке зрения. Эта точка зрения – одна из многих, соответствующих одному из многих интересов и целей" [Quine, 1953b. P. 19].

Референция и неопределимость перевода

Концептуальный релятивизм, который был предложен Куайном, может показаться деструктивным лишь на первый взгляд. Отказ от эпистемологического монизма в виде идеи превосходства научной картины мира оказался действительно "освобождающим". Патнэм, в частности, считает, что физикализм является одной из главных причин неудач в построении теории референции. Начиная с XVII в. в нашей культуре существует тенденция "принимать физику в качестве нашей метафизики", а физическую возможность – как пробный камень вообще всего, что может или могло

происходить [Putnam, 1982. P. 15]. Сам Куайн всегда открыто декларировал свою приверженность физикалистской концептуальной схеме, однако лишь потому, что, как уже отмечалось выше, "миф физических объектов... оказался более эффективным, чем другие мифы, механизмом для внедрения управляемой структуры в поток опыта" [Quine, 1953c. P. 44]. Отказ, а возможно, даже *лишение* науки претензий на владение абсолютной истиной есть не проявление иррационализма, подрывающего основы западной цивилизации, а шаг на пути к признанию равноправия различных форм опыта. А потому надежда на то, что какой-либо единственный "образ", "картина" мира или "концептуальный каркас" могут представить нам мир, "как он есть", постепенно исчезает в прошлом, как исчезает в прошлом аналогия пещеры Платона.

«Язык, – писал Куайн во вступлении к книге "Слово и объект", – это социальное искусство. Когда мы учимся языку, мы вынуждены пользоваться исключительно интерсубъективно доступными указаниями, которые подсказывают нам, что и когда следует сказать. Поэтому никоим образом не удастся обосновать сравнения языковых значений, кроме как в терминах человеческих диспозиций к отчетливым реакциям на общественно наблюдаемые стимулы. Когда мы признаем это ограничение, мы заметим, что предприятие перевода отягощено некой систематической неопределимостью» [Quine, 1999. S. 9].

Языковая теория копирования как основная установка классической теории познания ответственна за формирование того, что Куайн называет "некритической семантикой". Понять смысл этого термина помогает образ музея. Экспонаты, которые в нем выставляются – это значения, а слова – это вывески на витринах. Слова и значения совершенно независимы друг от друга. Поэтому, чтобы переменить язык, достаточно просто сменить вывески [см.: Quine, 1969b. P. 27]. Куайн, следуя в этом за Дьюи, отрицает этот "пагубный ментализм", считая, что семантика человека не может быть детерминирована чем-то "внутри" его сознания, что не находило бы проявления в его поведении. Познание слова состоит из двух элементов. Во-первых, из понимания и способности воспроизвести его фонетическую часть, что, конечно, имеет огромное значение для того, чтобы мы могли общаться с другими людьми. Однако недостаточно научиться повторять звуки. Нужно еще и понимать семантику собеседника, понимать, что речь идет об *этом* предмете: «Когда... мы признаем вместе с Дьюи, что "значение... это, прежде всего, свойство поведения", мы признаем, что не существует ни значений, ни их схожести или различий за теми, что имплицитны в предрасположенностях людей к открытому поведению» [Quine, 1969b. P. 29].

Обращаясь к опыту изучения иностранного языка, легко заметить, что до тех пор, пока мы стремимся переводить каждое единичное понятие своего родного языка в понятие изучаемого, мы вряд ли можем претендовать на *владение* этим языком. Этот лингвистический вариант редукционизма, о котором говорил Куайн в "Двух догмах", к сожалению, распространен у нас и сегодня. Куайн совершенно прав в своей критике метафизического истолкования значения. Язык обращается не к значениям, а к опыту. Поэтому, чтобы овладеть иностранным языком, нужно принять его референциальную сеть, а не подставлять под его грамматические структуры референциальную сеть своего родного языка.

Если мы слышим выражение "гавагаи" из уст индейца в то время, как он указывает на пробегающего вдали кролика, мы сталкиваемся с неразрешимой проблемой перевода этого слова. "Гавгаи" можно перевести то ли как "кролик", то ли как "(некая) неотделимая часть кролика", или же как "состояние кролика", или же вообще как целое предложение – например, "кролик, бегущий вдали". Нам никогда не удастся разрешить проблему с помощью простой остенсии – т.е. постоянно повторяя выражение "гавагаи" с вопросительной интонацией всякий раз, когда в наше поле зрения попадает кролик. "Непостижимость референции, – считает Куайн, – вращается вокруг неопределимости перевода идентичности и прочего индивидуационного аппарата" [Quine, 1969b. P. 45]. Однако непостижимость референции сказывается не только

в случаях попыток перевода с отдаленного языка на наш родной. Куайн убежден в том, что вся человеческая коммуникация строится на "гомофоническом правиле". Иными словами, наше восприятие слов основывается на звуковой идентификации; передается не смысл, а звучание слова. Значение слова создается слушающим на основании общественно принятых правил пользования языком, преломленных сквозь личный опыт общения. Весь наш словарь, эта "сеть терминов, предикатов и вспомогательных элементов является... нашей системой отсчета, или координатной системой. В отношении к ней мы можем говорить и говорим осмысленно и определенно о кроликах и частях, числах и формулах... Референция является бессмыслицей, если только она не релятивна определенной координатной системе. В этом принципе релятивности лежит разрешение нашего затруднения (курсив мой – Е.В.)" [Quine, 1969b. P. 48].

Бессмысленно спрашивать, относятся ли наши понятия "кролик" или "часть кролика" в действительности к кролику или части кролика. "Мы можем осмысленно спрашивать об этом только относительно некоего фонового или исходного языка" [Quine, 1969b. P. 48]. Однако вопрос о референции этого фонового языка неминуемо вовлечет нас в регресс оснований.

Конечно, на практике мы заканчиваем этот регресс систем отсчета достаточно быстро и к тому же добровольно, как правило, обращаясь к нашему родному языку и принимая его значения за "чистую монету" [Quine, 1969b. P. 49]. Соответственно, корректный и осмысленный вопрос об объектах, описываемых теорией, будет состоять не в обращении к некой "абсолютной точке зрения", а в описании того, как одна теория объектов интерпретируется или реинтерпретируется в другой [Quine, 1969b. P. 50].

Онтология Карнапа предусматривала выделение "внутренних" вопросов, в которых рассматривается существование определенного рода сущностей *внутри* каркаса, и "внешних" вопросов, в которых рассматривается существование всей системы сущностей как *целого*, на основании чего можно оценивать относительные достоинства теорий [Cartar, 1952]. Для Куайна такое разделение не имеет смысла, поскольку, снова, мы не можем спрашивать "извне" любой теории – это было бы равносильно принятию *de facto* той самой "абсолютной точки зрения", существование которой Куайн столь последовательно отрицает. Вопрос о ценности той или иной теории рассматривается нами не из пустого места, а с позиции уже имеющихся подходов или теорий. Точно так же, какие у нас есть основания считать "внутренние" вопросы действительно относящимися к самим "фактам" *внутри* теории, если, перефразируя Блейка, каждый вопрос открывает бесконечность?

Поэтому, считает Куайн, "онтологические вопросы, взятые абсолютно, делают бессмысленными не универсальность, а циркулярность" [Quine, 1969b. P. 53]. Весьма близок к такой точке зрения и Нелсон Гудмен: "Термин выбирается в качестве элементарного не потому, что он является неопределяемым; скорее, он является неопределяемым в силу того, что он был выбран как элементарный... Вообще термины, принятые в качестве элементарных в одной системе, вполне могут поддаваться определению в какой-либо другой системе. Не существует ни абсолютных элементарных терминов, ни такого их выбора, который был бы единственно правильным" [Goodman, 1951. P. 57].

Впрочем, Гудмен делает уже следующий шаг, которого никогда не совершал Куайн. От онтологического релятивизма он переходит к онтологическому плюрализму. Здесь уместно вспомнить известный пример Фреге "вечерней/утренней звезды". Эти различные имена указывают на один физический объект, вследствие чего мы можем считать их имеющими одинаковое значение. Так считает Куайн, отрицая плодотворность использования семантики возможных миров. С другой точки зрения, если объект имеет различные имена, он может выполнять различные функции в (возможно) различных дискурсах. Логическим следствием этого будет в таком случае *de jure* признание того, что мы *de facto* имеем дело уже с различными

объектами. Однако такой подход потребовал бы от Куайна отказа от реалистической установки, которую он последовательно разрабатывал на протяжении всей своей жизни.

Проект натурализации эпистемологии

Образ дескриптивно-эмпирицистской эпистемологии, предложенный Куайном, разительно отличается от классических эпистемологий. Согласно классическому подходу, теория познания является чем-то вроде теории "исправления заблуждений". Главным звеном такой теории являются четкие требования того, как *следует* познать мир. Только сформировав такие требования, мы можем рассчитывать на достижение достоверного знания. Эпистемология в таком случае логически предшествует науке и является ее надежным фундаментом.

На рубеже XIX–XX веков, однако, приоритеты изменились радикально. Стремительное развитие новых физических картин мира и проекты логизации математики (отвлекаясь от вопроса об их успешности) привели к тому, что уже не философы определяли мировоззрение науки, а, наоборот, наука поставляла философии материал для размышлений о мире и способах его познания, причем в таком объеме, что освоение хотя бы концептуальных основ этого материала продолжается еще до сих пор. Куайн видел здесь две альтернативы. Программа первой из них, представленная *Principia Mathematica*, предлагает философам просто следовать за наукой, занимаясь технической работой – уточнением понятий и логическим контролем. Самостоятельное значение философии при этом, естественно, сводится к нулю. Однако Куайн все же видел возможность сохранения основной функции философии – формирование некой обобщенной рациональной модели мира. В центре внимания этого альтернативного подхода находится вопрос о том, "каким образом мы, физические обитатели физического мира, оказываемся в состоянии конструировать научную теорию этого мира на основании наших бедных с ним контактов: отражения лучей и частиц на поверхности наших тел и нескольких других наблюдений, таких, как усталость при восхождении на гору" [Quine, 1998. S. 28]. Впервые этот подход, названный Куайном *натурализмом*, был изложен в его приветственном выступлении на XIV Всемирном философском конгрессе в Вене в 1968 г. и опубликован в виде статьи "Натурализованная эпистемология" в сборнике "Онтологическая релятивность и другие эссе" [Quine, 1969с].

Предложение, открывающее эту статью – "Эпистемология занимается основами науки" [Quine, 1969а. P. 69] – зачастую трактуется в отечественной философии как указание на отличие между гносеологией или же теорией познания и эпистемологией как теорией научного знания. Вследствие этого эпистемология практически отождествляется с философией науки, и собственно познавательные проблемы, исследующиеся в аналитической философии, исчезают в тени методологии или социологии науки. Идея же Куайна заключалась в том, чтобы показать целесообразность интерпретации и, главным образом, *практикования* эпистемологии как составной части естественных наук точно так же, как и психология, разделом которой, по мнению Куайна, является эпистемология, представляет собой один том из библиотеки науки как целого.

Замечательная особенность такого подхода состоит в возможности оставить претензии эпистемологии на некое "высшее постижение" мира, превосходящее понимание науки: "Мы осознали науку как институт или процесс в мире, и не считаем, что наше понимание должно быть лучше, чем наука, являющаяся его объектом" [Quine, 1969а. P. 84]. Благодаря этому мы можем оправданно использовать достижения науки для объяснения самой же науки, не опасаясь более этого псевдологического порочного круга обоснований. Справедливости ради следует все же отметить, как это делает сам Куайн, что такое предложение впервые внес еще Отто Нейрат в своей знаменитой метафоре моряка, который вынужден перестраивать свой корабль, не прерывая плавания.

Обойдя таким образом скептический аргумент о невозможности обоснования науки средствами самой науки (читай: невозможности обоснования знания средствами самого знания), мы сталкиваемся с еще одной проблемой, уже упомянутой выше. Если эпистемологию следует развивать в дескриптивистском духе естествознания, то каким образом можно сохранить нормативную функцию эпистемологии, нервным центром которой является проблема истины? Непрерывающиеся дискуссии по этому поводу [Kornblith, 1985; Putnam, 1983] подтолкнули Куайна в который раз высказаться на эту тему в его последней книге "От стимула к науке": "Вопреки распространенному мнению, нормативная часть эпистемологии не погибает в результате натуралистической конверсии: ее сферой является искусство достижения гипотез" [Quine, 1998. S. 76]. Основными требованиями, или же нормами, научной деятельности, по Куайну, являются консерватизм, т.е. принцип минимального вмешательства в систему знания (о чем Куайн, как мы помним, говорил еще в "Двух догмах"), и принцип простоты, существующий в онтологических теориях в виде "бритвы Оккама". Однако, как отмечает Куайн далее, "мы не располагаем общей мерой ни консерватизма, ни простоты, ни, тем более, какой-либо шкалой, позволяющей сравнивать оба этих аспекта. Уже по этому только поводу – а это не единственный повод – нельзя надеяться на то, чтобы найти механическую процедуру оптимизации достижения гипотез. Выдвижение хороших гипотез – это не наука, а искусство воображения. Это искусство науки" [Quine, 1998. S. 76].

Более тридцати лет спустя после публикации "Натурализованной эпистемологии" у нас есть все основания сказать, что направление было выбрано более чем удачно. Приобщение эпистемологии к ресурсам естественных наук, союз с психологией и лингвистикой позволили философам-аналитикам в 80–90-х гг. XX в. на равных участвовать в исследованиях по искусственному интеллекту и когнитивным наукам. Вчера эти области еще могли быть представлены в качестве независимых дисциплин. Сегодня попытки построения целостной теории познания приводят к осознанию необходимости их интеграции. Значит ли это, что скоро можно будет прочитать свежую порцию заявлений о смерти эпистемологии? Наверняка. Означает ли это окончание некоего этапа развития эпистемологии? Несомненно. Переоценка эпистемологических ценностей осуществлялась в XX в. неоднократно: в программе Венского кружка в 20-х гг., в аналитической философии в целом – на рубеже сначала 40–50-х, а позднее – 70–80-х гг. Поэтому Сьюзен Хаак была совершенно права, назвав свою статью "Очередные похороны эпистемологии" [Хаак, 1995]. С большим, чем когда-либо основанием мы можем повторить сегодня слова Куайна: "... пожалуй, было бы более правильно сказать, что эпистемология идет вперед, хотя и в новой постановке и с проясненным статусом" [Quine, 1969a. P. 82].

Post scriptum

Но что же дальше? Как будет выглядеть философия после Куайна? Эти вопросы неизбежны, так как сегодня нет практически ни одной книги в области аналитической философии, где в списке цитируемых имен не был бы упомянут Куайн. С его идеями спорят и соглашаются, их критикуют и развивают в работах по онтологии, философии языка, общей и феминистической эпистемологиям, философии сознания и философии науки. В мощнейшей на сегодня и действительно международной исследовательской традиции аналитической философии работы Куайна, наряду с работами Фреге, Рассела и Витгенштейна, стали ее краеугольным камнем. Сегодня Куайна читают не только в Соединенных Штатах, Великобритании, Австралии и Новой Зеландии – традиционном оплоте аналитической философии, но и в не менее традиционно "не-аналитических" странах. Медленно, но необратимо Куайн становится необходимым элементом философского образования и в "пост-советском пространстве". Наверно, именно в силу этой несамостоятельной ситуации "пост-...", здесь особенно популярны заявления о "смерти" философии анализа и возникновении "пост-аналитической философии". Те, кто берет на себя труд познакомиться с идеями

современной аналитической философии из первых рук или сделают это в будущем, с полным основанием смогут сказать, что слухи о кончине аналитической философии, как и перманентные заявления о смерти философии вообще, несколько преувеличены. Приобщаясь к исследовательской традиции аналитической философии, они приобретут не только респектабельную родословную, но и методологическую культуру, недостаток которой сегодня так болезненно отзывается в каждом нашем интеллектуальном движении. Приобретут не только сумму знаний, но и уважение к миру, столь многообразному и неповторимому в каждом из нас, и все же общему для нас всех.

Примечания

Аналитическая философия в XX в. (1988) (Материалы "круглого стола") // Вопросы философии. 1988. № 8. С. 48–94.

Хаак С. (1995) Очередные похороны эпистемологии / Пер. с англ. З.В. Кагановой // Вопросы философии. 1995. № 7. С. 106–123.

Шлик М. (1993) О фундаменте познания // Аналитическая философия: Избранные тексты / Сост., вступ. ст. и коммент. А.Ф. Грязнова. М., С. 33–50.

Саймонс П. (1994) Австрийская традиция в немецкоязычной философии и ее значение для Центральной и Восточной Европы // Вопросы философии. 1994. № 5. С. 64–74.

Carnap R. (1928) *Der logische Aufbau der Welt* (Berlin-Schlachtensee: Weltkreis-Verlag, 1928), xi + 290 p. Англ. пер.: Carnap R. *The Logical Structure of the World. Pseudoproblems in Philosophy*. Transl. by R. George. 2nd ed. (London, Routledge K. Paul, 1967).

Carnap R. (1952) *Empiricism, Semantics and Ontology*, in L. Linsky (ed.). *Semantics and the Philosophy of Language* (Urbana: University of Illinois Press, 1952).

Creath R., ed. (1991) *Dear Carnap, Dear Van: The Quine-Carnap Correspondence and Related Work* (Berkeley: University of California Press, 1991).

Goodman N. (1951). *The Structure of Appearance* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1951).

Kornblith H., ed. (1985). *Naturalizing Epistemology* (Cambridge, Massachusetts; London, England: A Bradford Book, The MIT Press, 1985).

Krajewski W. (1998). *The Lvov-Warsaw-School – The First School of Non-positivist Scientific and Analytic Philosophy*; in K. Kijania-Placek and J. Woleński (Eds.). *The Lvov-Warsaw-School and Contemporary Philosophy*. (Dordrecht / Boston / London: Kluwer Academic Publishers, 1998).

O'Grady P. (1999). Carnap and Two Dogmas of Empiricism // *Philosophy and Phenomenological Research*. Vol. LIX, 1999, № 4.

Putnam H. (1982) *Brains in a Vat*; in Putnam H. *Reason, Truth and History*. (Cambridge: Cambridge University Press, 1982).

Putnam H. (1983) *Why reason can't be naturalized*; in Putnam H. *Realism and Reason: Philosophical Papers*, Volume 3 (Cambridge: Cambridge University Press, 1983).

Quine W.V.O. (1953a). *From a Logical Point of View: 9 Logico-Philosophical Essays* (Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1953).

Quine W.V.O. (1953b) *On What There Is*, in: Quine W.V.O. *From a Logical Point of View: 9 Logico-Philosophical Essays* (Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1953) (русский перевод в книге: У.В.О. Куайн. Слово и объект. М., 2000).

Quine W.V.O. (1953c) *Two Dogmas of Empiricism*, in: Quine W.V.O. *From a Logical Point of View: 9 Logico-Philosophical Essays*.

Quine W.V.O. (1960). *Word and Object*. Cambridge: Technology Press of the Massachusetts Institute of Technology, 1960, 294 p. Русский перевод: У.В.О. Куайн. Слово и объект.

Quine W.V.O. (1969a) *Epistemology Naturalized*; in: Quine W.V.O. *Ontological Relativity and Other Essays* (New York, London: Columbia University Press, 1969).

Quine W.V.O. (1969b) *Ontological Relativity*, in: Quine W.V.O. *Ontological Relativity and Other Essays*.

Quine W.V.O. (1969c). *Ontological Relativity and Other Essays* (New York, London: Columbia University Press, 1969).

Quine W.V.O. (1995). *From Stimulus to Science* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1995), vi + 114 p. Цит. по польск. пер.: [Quine, 1998].

Quine W.V.O. (1998). *Od bodźca do nauki*. Przeł. B. Stanosz (Warszawa: Fundacja Aletheia, 1998).

Quine W.V.O. (1999). *Słowo i przedmiot*. Przeł. C. Cieśliński (Warszawa: Fundacja Aletheia, 1999).

Woleński J. (1998). *The Reception of the Lvov-Warsaw School*, in: K. Kijania-Placek and J. Woleński (Eds.). *The Lvov-Warsaw-School and Contemporary Philosophy*. (Dordrecht / Boston / London: Kluwer Academic Publishers, 1998).

От редакции. Мы публикуем в данном номере три статьи наших коллег из Казахстана. Публикуемые тексты, по нашему мнению, дают представление о тех проблемах, которые разрабатывают сегодня философы этой республики и которые, на наш взгляд, интересны и для читателей нашего журнала.

Когда-то у "Вопросов философии" были тесные связи с казахстанскими философами. Мы надеемся возобновить на новой основе наши творческие контакты с нашими коллегами как из Казахстана, так и из других республик СНГ.

Средневековый арабоязычный перипатетизм и исламская религиозная традиция

А.Н. НЫСАНБАЕВ

Парадигма марксистско-ленинской философии, бывшая некогда обязательной в СССР, придавала значительную некорректность освещению столь важных тем, как этическая, историко-культурная, историко-религиозная и тому подобные, поскольку требовала проследивать в этих темах, с одной стороны, цель антинаучных заблуждений, а с другой – ростки будущего "научного атеизма". Однако серьезные и компетентные исследователи уже тогда не могли закрывать глаза на то колоссальное влияние, которое оказывали самые разные религиозные воззрения – от первобытного анимизма до утонченного неоплатонизма – на самого человека и на весь ход культурной, экономической и политической истории, включая и современность. Сознывая это, они много делали для того, чтобы смягчить историко-философский "экстремизм", вследствие которого некоторые авторы, вопреки очевидности, стремились вообще отрицать какое-либо позитивное содержание в религии и религиозной философии, а если это сделать было невозможно, то утверждалось, что религиозная фразеология была лишь маскировкой атеистических убеждений того или иного мыслителя.

Более адекватная точка зрения не отрицала связь средневековой восточной философии с религиозным мировоззрением, но и она отводила главенствующую роль рациональному познанию, оставляя за религией значение несущественного общего фона, не имеющего определяющего влияния на теоретическое мышление. Восстановление идеологической независимости и свободного исследования создали возможность плодотворного продолжения работы по историко-культурной реконструкции адекватного соотношения между религиозными верованиями и философской рациональностью в восточном перипатетизме.

В системе мировоззрения аль-Фараби формы логической рациональности, естественные, точные и гуманитарные науки и, наконец, божественная наука – метафизика представлены как ступени восхождения к разумному и, следовательно, истинному пониманию Первосущего, которое служит наиболее прочным основанием веры. С другой стороны, оценивая историческую роль ислама, он обосновывал эту мировую религию как такое учение, в свете которого раскрывается подлинный смысл и предназначение философии, которое способствует ее развитию и расцвету, будучи изначально толерантным и демократичным.

Иногда в склонных к европоцентризму исследованиях и публикациях роль средневековой исламской философии усматривают в передаче античного теоретического наследия европейской культуре. На мой взгляд, это не так, хотя такое осмысление, усвоение и передача уже сами по себе суть выдающиеся явления исламской цивилизации. В действительности философия Восточного Ренессанса ставила задачу осмысления собственной эпохи, той духовной новой реальности, которая возвестила себя речью Пророка, стремилась определить место человека и цель его земной жизни. Органом такого исследования Восточный Ренессанс видел философию, представляя ее как путеводитель по просвещению и образованию во всем комплексе существующих наук, энциклопедически всеобъемлющее знание, постижение которого является задачей всех, кто стремится к мудрости и достижению настоящего счастья, которое в нем предстает как знающая сущность бытия одухотворенность, душа, которая все меньше связана с телом и меньше зависит от него, пока не отделится совсем ради обретения полного совершенства перед лицом Всевышнего.

Однако такой путь личного совершенствования в учении аль-Фараби не означал, что человек должен отрешиться от всех земных дел, оставив их на произвол случая. По его мнению, в подлунном мире люди должны по мере возможности достигать добродетельного образа жизни в своем сообществе, выстроить Добродетельный город, основанный на началах Разума, Добра, Справедливости и других исламских и общечеловеческих ценностей.

Отличительная черта восточного перипатетизма состояла в том, что он не выдвигал дуалистического противопоставления философии и религии, не ставил одну из них выше или ниже другой, а считал равноценными и обладающими равными правами на существование в обществе, где каждая решает свои задачи и взаимно дополняет одна другую. Различия между ними могли выражаться лишь в том, что философия арабомусульманских мыслителей предстала тем языком, на котором мудрость ислама разговаривала с образованными и просвещенными слоями верующих, тогда как религия излагала те же самые истины и откровения на языке образов, доступном и понятном основному малообразованному контингенту правоверных: истин о Боге, мире, человеке и об отношениях между ними.

Для восточных перипатетиков единство мира, его порядок и гармония определялись их божественным сотворением Первопричиной. Гармонизирующим принципом становится мировая иерархия господства одних вещей и подчинения других, причем структура иерархии, мера ценности и доминирования той или иной вещи обуславливается степенью ее приближенности к Первому Сущему или удаленности от его благодати Единого. Онтологический порядок бытия должен быть воспроизведен в социально-политических структурах, в которых иерархическая гармония определяется возглавляющим ее идеальным правителем, достигшим совершенства в необходимых ему добродетелях: искусстве управления, морально-нравственном авторитете, справедливости оценок и судебных решений, познании и мудрости. Являясь заместителем Необходимо Сущего на земле, правитель несет ответственность перед ним за духовное и физическое благополучие подданных, руководствуясь в своей деятельности священными религиозными текстами ислама и достижениями человеческой мудрости, выраженной в философии.

Исламская религиозность придавала новый смысл гносеологии восточных перипатетиков, заключавшийся в том, что философия и наука должны были познавать

окружающий мир не просто сам по себе, но и в качестве божественного творения, выражения мысли и воли Всемогущего Аллаха. Тем самым наука и познание становились не просто определенным родом занятий человека, но скорее сакральной его обязанностью, приобщающей к божественному совершенству души. В теории познания аль-Фараби приобретает особую ценность тот принцип, согласно которому возможно объединение различных и противоположных мнений и знаний людей о том или ином предмете.

По данному принципу существенный признак достоверности какого-либо знания заключается в том, что люди разных воззрений, мнений и интересов способны в процессе споров, дискуссий и обсуждений вырабатывать общее понимание той или иной проблемы. Такое объединенное понимание он считал наиболее близким к истине. Данные его взгляды, выраженные со всей полнотой в трактате "О тождестве взглядов двух философов, божественного Платона и Аристотеля", далеко превосходят столь важные современные способы достоверного понимания в науке, политике, культуре, правовых отношениях, как дискуссии и обсуждения, указывая на их высокую познавательную продуктивность. В особенности это касается метафизических умопостигаемых предметов, и если в естествознании незаменимо опытное, эмпирическое знание, то в метафизике спор-диалог, выдвигание содержательных суждений и теорий, их анализ посредством логики, сопоставление с иными мнениями, защита одних и опровержение других теорий приобретают первостепенное значение для достижения достоверного знания, существенным признаком которого со времени Аристотеля считались согласующиеся общие воззрения, общепринятые взгляды.

Таким образом, теория умозрительного познания аль-Фараби убедительно показывает, что уже в эпоху Арабского халифата и восточного перипатетизма аль-Фараби высказал справедливую и продуктивную идею о роли и задачах диалогического обмена мнениями и выработки общей точки зрения в процессе обсуждений и дискуссий. Вот почему вполне естественно, что в наше время, когда возрастает значение общественных обсуждений и дискуссий в различных областях политики, науки, религии и культуры, направленных на достижение согласия и общего решения той или иной проблемы, вклад средневекового восточного перипатетика в философскую теорию диалога обретает самое актуальное звучание.

Единство человеческого рода, его происхождение от общего для всех людей "прародителя" – это тезис, с которым согласны и научные теории и различные религиозные учения. Это значит, что данная общность образует ту основу, на которой в принципе представляется возможным диалог самых различных народов, культур, традиций, мировоззрений, религиозных течений, этносов и социальных групп, в том числе и диалог фундаментальных цивилизационных формаций, обозначаемых, как Восток и Запад, Север и Юг.

В одной статье невозможно охватить всю полноту многообразной проблемы культурного диалога Востока и Запада, поэтому в рамках рассматриваемой темы следует сосредоточиться на ее историко-философском аспекте, развитии от античной древности к арабо-мусульманскому средневековью. Основная проблема, которая при этом возникает, – это проблема того, как возможен такого рода культурный диалог, в чем смысл такой коммуникации, что именно выступает связующим звеном для таких разных социально-исторических формаций, помимо уже упоминавшегося единства человеческого рода. В связи с этим прежде всего возникают образы науки и философии.

Арабоязычную исламскую цивилизацию времени восточных перипатетиков отделяет от греческой древности более чем тысячелетний период истории, в которой происходили активные изменения в экономических отношениях и торговых связях, развивался прогресс в естественных и гуманитарных науках, происходила смена социально-политических систем и религиозных верований, когда преодолевалось языческое многобожие и формировался авторитет непререкаемой монотеистической религии. Именно масштаб социальных, экономических, политических и духовных

противоречий наводит на мысль, что по меньшей мере роль одного из связующих звеньев играет философская традиция.

Тот аспект культурного диалога, который стал предметом данного исследования, следующим образом конкретизирует поставленную проблему: почему некоторый вид мировоззрения, сформировавшийся в определенных культурно-исторических условиях, сумел сохраниться при всех последующих изменениях и внедриться в сферу иных цивилизационных формаций и радикально отличную религиозную среду, став звеном связи весьма непохожих одно на другое исторических сообществ?

Аль-Фараби внес самый весомый вклад в решение задачи понимания, обоснования и осуществления культурного диалога между античной древностью и арабоязычным средневековьем. Он обладал талантом органически совмещать противоречивые культурные традиции и разработал метод, посредством которого можно было включать эти традиции в совместный конструктивный диалог. Это был метод комментирования, понимаемый Вторым Учителем в качестве диалектического способа познания.

В его трактовке комментирование не являлось простым изложением оригинала своими словами и с собственными замечаниями, оно было способом установления диалогических отношений между противоположными культурно-историческими системами, инструментом их сближения и нахождения пунктов общности, тем самым способом приращения нового философского знания. И этот опыт вполне удался, древняя мудрость платонизма и аристотелизма ожила и заговорила, помогая находить ответы на вопросы нового времени, как об этом авторитетно свидетельствует "Автобиография", написанная другим выдающимся перипатетиком и последователем Ибн Синоу.

Самое главное заключается в том, что аль-Фараби давал своему учению о комментировании концептуальное обоснование, отраженное в его теории диалектики как процесса опровержений и доказательств в ходе дискуссий, когда различные суждения и мнения обсуждаются и вследствие изучения способны сближаться и достигать согласия. "Ведь достоверно известно, – писал он, – что нет более веских, полезных и сильных доводов, чем свидетельства различных знаний об одной и той же вещи и объединение многих мнений в одном, ибо интеллект у всех служит для доказательства" [1]. При этом он справедливо считает, что простое тождество мнений не может свидетельствовать об их достоверности, истинности их содержания: "Многие люди могут придерживаться неверных взглядов, ибо группу людей, следующих тому же мнению и ссылающихся на тот же авторитет, ведущий их за собой, с мнением которого все согласны, можно рассматривать как один разум, а один разум может заблуждаться... Когда же различные умы сойдутся после размышлений, самопроверки, споров... рассмотрения с противоположных сторон, то тогда не будет ничего вернее того убеждения, к которому они придут, доказав его единодушно, согласившись с ним" [2]. Однако неверно думать, что аль-Фараби ограничивался пониманием ценности результатов только такого непосредственного синхронизированного обсуждения; он распространяет данный метод умопостижения на такую дискуссию, которая происходит в историческом измерении и осознает себя самого ее активным участником в качестве наследника классической философии: "Противоречия и возражения, – утверждает он, – философы передавали поочередно друг другу, посредством этого время спора растягивалось, удлинялось, а они медленно исследовали предмет спора и приближались к отделению истинного от ложного" [3].

Философии восточного перипатетизма присуща внутренняя неоднозначность, которая выделяла его из той среды исламской религиозной духовности, к которой он вместе с тем полностью принадлежал. Противоречивость данной философской системы проистекала из того обстоятельства, что она должна была совмещать направление классической философии рациональности с религиозной фидеистической идеологией. Поэтому ее проблема заключалась в том, чтобы найти и обозначить ту существенную позицию этих различных мировоззрений, которая определенным образом

могла быть местом их совмещения. И таким соединительным звеном выступила классическая греческая метафизика и особенно ее некоторые теологические элементы в сочетании с исламским монотеизмом.

Греческая философская онтология выделялось в контексте общего мифологического мировоззрения тем, что само ее возникновение было неразрывно связано с формулированием тезиса о едином космическом универсальном первоначале, архэ, из которого происходят все вещи и отношения, начале объективным, независимом от чьей бы то ни было воли, тогда как в общепринятой мифологии действовало множество божеств, определяющих ход событий по своему желанию, но мифологию сменили мировые монотеистические религии, а тезис о едином первоначале всего бытия в целом и всякого отдельного существования прошел через многократно изменяемые системы мировоззрений и сохраняется в наше время. Такая устойчивая идея единства мира, будь то греческое понятие архэ или понятие Первопричины в исламской философии, была объединительным основанием, позволившим восточным перипатетикам внедрить классическую мысль в контекст мусульманской религиозности и достаточно тесно сблизить греческую онтологию и теологию ислама как учение о Боге.

Вот почему в учении аль-Фараби приобретает особое значение высший отдел онтологии, метафизика, называемая и определяемая им как "божественная наука", которая исследует надприродный умопостигаемый предмет; она есть "учение о первоначалах бытия" [4], изучает абсолютное бытие, всеобщее как единое. Но она отчасти связана и со вторичным, производным бытием, т.е. затрагивает и область частного знания в той или иной степени, в которой они ведут к метафизике и ее предмету. Название божественной науки, даваемое аль-Фараби метафизике, отнюдь не следует истолковывать как эпитет, это не что иное, как термин, точно выражающий его представление о предметном содержании метафизики: она есть "божественная наука, каковая есть наука о познании Бога" [5] и признании его Творцом субстанции, о Свершенном Едином Первоначале [6], всезнающем Первом Интеллекте [7].

Столь подробные и недвусмысленные определения предмета метафизики однозначно свидетельствуют о ясных теологических притязаниях восточных перипатетиков, которые полагали свою рационалистическую концепцию наиболее истинным учением о Боге. Такие представления не могли не осложнять отношения философии с ортодоксальным исламским богословием. Что же оставляется на долю религиозной догматики? В трактате "О целях книги Аристотеля – Метафизики" аль-Фараби пишет, что, согласно Стагириту, "богословная наука... относится к науке (метафизике), иначе выражаясь, она в определенном отношении сама является синонимом этой науки. Так, она рассматривает сущность, о которой говорят, что она существует и является сущностью по своей сути, а не по случайному признаку [8]. Поскольку и одна, и другая являются знанием о Боге, постольку они действительно во многом совпадают, однако отличие философского подхода от теологического заключается в том, чему отдается приоритет: либо вере, либо знанию в понимании общего предмета постижения. Свободомыслящий исламский перипатетик, каким был аль-Фараби, мог признавать совпадение богословия с метафизикой в той мере, в которой первое отступало от принципа фидеистического решения своей основной проблемы и приближалось к методам рационального познания. И наоборот, философ стремился отстранить богословие от метафизики в той мере, в какой первое опиралось на веру и религиозный догмат, а не на его самостоятельное осмысление.

Однако между метафизикой и теологией имеет место еще одно существенное различие, которое устанавливает аль-Фараби. Он полагает, что при передаче людям божественного знания о Первом Сущем следует делать коррекцию с учетом того, каково состояние просвещенности и образованности того или иного человека, воспринимающего это знание. Второй Учитель был теоретиком и практиком средневекового арабо-мусульманского Просвещения Восточного Ренессанса и в качестве

его основателя не мог не видеть основного недостатка всякой метафизической концепции, включая и религиозную метафизику неоплатоников: она чрезвычайно трудна для усвоения кем бы то ни было, требует длительной подготовки, незаурядного интеллекта от обучаемого. Вот почему метафизическая религиозная просвещенность во все времена была доступна лишь довольно узкому кругу интеллектуалов. В классической традиции вырабатывалось даже такое мнение, что философ может иметь свое знание высших истин бытия только для самого себя, независимо от того, понимают ли и разделяют ли его знание другие люди.

Но занимаемое исламом положение мировой религии, нацеленной на активное обращение в свою веру все новых приверженцев и на полное распространение среди всех групп и слоев населения, требовало от него общедоступности, ясности для понимания любого человека, независимо от степени образованности или полного отсутствия таковой. Тем самым оказывается, что религия как религия, по определению, не может существовать только лишь в форме утонченных логико-рационалистических доказательств, и только ортодоксальное догматическое богословие является адекватной религиозной формой и предназначается для массового религиозного просвещения и воспитания жителей "Добродетельного города". Таким образом, для аль-Фараби истинная фундаментальная теология совпадает с метафизикой. Традиционному же богословию, играющему незаменимую роль в массовом сознании, в системе наук он отводит скромное место как части гражданской науки, цели и задачи которой к тому же весьма ограничены: экзотерическое разъяснение широким слоям населения уже найденного знания "божественной науки", его этическое воспитание в духе ислама; кроме этого, оно должно служить основой калама, мусульманского права.

Фарабиевское понимание соотношения философии и метафизики на первый взгляд представляется недостаточно последовательным. Его определение предмета метафизики кажется чрезмерно расширенным толкованием, поскольку, по его мнению, она начинается с того, что изучает мир физических предметов, природу, а завершается тем, что исследует сверхприродные метафизические области и восходит к Первой Причине. С другой стороны, определение этой науки в качестве именно знания о божественном не оставляет сомнений, в чем состоит ее предназначение. В действительности аль-Фараби полагает, что науки о природе и другие специальные виды знания необходимы метафизике только в той степени, в которой они способны выступать в качестве предварительной подготовки к усвоению универсального знания и в качестве некоторого подобия метафизического предмета в физической реальности.

Так как для Второго Учителя понятия метафизики и философии во многом совпадают, то, сопоставляя расширенное и узкое толкование им метафизики, можно с большой степенью достоверности предположить, что метафизикой он называет преимущественно рациональное знание об умопостигаемой Первой Причине, тогда как философия у него предстает как такое же знание, но взятое в широком смысле, в контексте специальных наук. Говоря обобщенно, условия анализируемой проблемы следующие: либо метафизика, либо философия рассматривается в концепции науки как знание обо всей существующей реальности. Но поскольку метафизика по преимуществу определяется в качестве рационалистического учения о Боге в восточном перипатетизме, постольку на долю философии выпадает роль "знания обо всем", и в том числе науки об образовании и просвещении, показывающей, в какой последовательности необходимо овладеть всем комплексом знаний о человеческих, природных и метафизических предметах [9]. Аргументом в пользу данного утверждения может служить тот текстуальный факт, что в той классификации наук и систематизации научного знания, которую детально разрабатывает аль-Фараби, философия не включается как отдельная наука в число прочих и не упоминается в научной классификации. Это, вероятно, означает, что она сама и есть эта систематизация ради указания того пути, на котором следует постигать науки.

Из всех известных трудов аль-Фараби следует обратить особое внимание на трактат "О взглядах жителей Добродетельного города". Нам представляется, что в этой

работе наиболее последовательно и полно выражается его как теоретическая, так и практическая философия, вся его картина мира в системе. Он начинается с той части, в которой излагается учение о Боге, поскольку Он выступает онтологически Абсолютным Первоначалом и Первопричиной всякого бытия, предметом метафизики как теологии. Данную область восточные перипатетики называют "первой по природе", стремясь таким определением показать, что онтологическая последовательность творения Богом всего остального мира развивается от общего к единичному, тогда как та последовательность, в которой человек в свою очередь наделен способностью познавать это творение, имеет обратную направленность, от сотворенного мира к его Творцу, от явления к сущности, от единичного и частного к универсальному. Вот почему путь индивидуального познания начинается с логики как всеобщего инструмента разумного понимания вещей, с опыта, эмпирического знания и специальных (частных) наук о природе и человеке. В отличие от "первого по природе", такая последовательность определяется как "первое для нас", т.е. для человеческого познания. Следовательно, по мнению аль-Фараби, если метафизика показывает мироздание таким, каково оно есть само по себе, то философия демонстрирует его таким, как оно раскрывается для человеческой субъективности в гносеологии. Однако этим роль метафизики не ограничивается. Дело в том, что философия, постигнув в трансцендентальной онтологии сущность как Первую Причину, должна совершить обратное движение, обращаясь снова к конкретным наукам, для того чтобы с вершины достигнутого знания они предстали для умозерцания теперь уже не разобобщенным множеством теорий об отдельных предметах, а единством многообразного, объединенным пониманием конечной цели, предназначения и смысла своего существования как восхождения человека к Богу.

Своей жизнеспособностью и актуальностью ислам во многом обязан изначально заложенной в нем терпимостью, способностью к диалогу с античной культурной традицией, с бурно развивающейся медициной, математикой и естествознанием средневековой арабоязычной цивилизации, с философией восточного перипатетизма. Это диалогическое сотрудничество в диалоге получило продолжение в трудах мыслителя и врача Абу Али Ибн Сины, верного последователя аль-Фараби, открывающего научные истины на базе исламского мировоззрения.

В европейской истории естествознания, медицины и философии еще с XIX в. считается общепризнанным, что своим первым знакомством с наукой и философией, трудами Платона, Аристотеля, неоплатоников Европа обязана восточному перипатетизму и в особенности трудам выдающегося центральноазиатского философа, врача и естествоиспытателя Ибн Сины. Во многих исследованиях он считался самым крупным и едва ли не единственным восточным мыслителем, представившим европейцам систематизированную версию аристотелизма.

Однако в наше время уже далеко не все разделяют эту точку зрения на европейскую и арабоязычную культурную историю, замечая, что европейская известность Авиценны уже в XI в. еще не означает, что он играл определяющую роль в культурной, философской и научной преемственности между античной, арабо-мусульманской и европейской цивилизациями. Например, известный французский историк науки и философии А. Койре считает, что эта заслуга принадлежит аль-Фараби, который был "наименее изученным, но, быть может, самым крупным исламским философом" [10]. Возможно, в своем утверждении он исходит из мнения самого Ибн Сины, который в своей "Автобиографии" пишет, что, будучи человеком достаточно образованным, он все же не мог понять аристотелевскую "Метафизику" до тех пор, пока не прочитал сочинение аль-Фараби, поясняющее этот труд основоположника перипатетизма [11].

Жизнеописание великого врача и ученого вводит исследователя в культурный контекст эпохи, иногда называемой Восточным Ренессансом и имевшей то сходство с европейским Возрождением, что она характеризуется особенным тяготением и интересом к разнообразному наследию классической древности. Действительно, интерес

к науке и философии на арабо-персоязычном Востоке был необыкновенно велик среди образованных слоев населения, чему соответствовало широкое распространение трудов античных мыслителей и ученых, в частности, Платона, Аристотеля, неоплатоников, их переводов, пересказов, изложений и комментариев. Однако их освоение сталкивалось с определенными затруднениями, вызванными тем, что классический и постклассический аристотелизм должен был приживаться и развиваться в условиях, качественно отличных от тех, в которых он формировался. В особенности проблемным было для него нахождение точек соприкосновения с фидеистическими установками такой монотеистической религии, как ислам, поскольку сам аристотелизм формировался в духовной среде языческого политеизма, полисной демократии и господства логико-рационалистических принципов в гносеологии. Совершенно очевидно, что сами по себе перевод, пересказ или простое комментирование античных источников без их творческого, содержательного и адаптированного переосмысления в новых условиях не позволили бы им столь естественно укорениться в арабо-мусульманской культуре.

Однако надо подчеркнуть, что процесс адаптации античной традиции в исламской культуре не был односторонним. Религия ислама, в особенности на начальных этапах своего становления, содержала в себе большой потенциал терпимости к различным влияниям иных духовно-культурных образований. Сама она испытывала влияние иудаизма и христианства, естественнонаучных воззрений Индии, Китая и Греции, эллинистической традиции, локальных этнокультурных форм. Как и в любой другой религии, система религиозных постулатов ислама понималась и интерпретировалась людьми, богословами, философами, суфиями со всеми различиями их подходов и особенностей мышления и психологии, будь то предрасположенности к чистой вере или научному размышлению, мистическому или рациональному пониманию. С другой стороны, человеческое познание неизбежно оказывалось ограниченным в силу его предельности, относительности его гносеологических, моральных и оценочных возможностей. Исламская мысль хорошо это понимала, поскольку в ее утверждении о том, что полным совершенством во всех отношениях может обладать только Первый Сущий, Аллах, содержалось и признание того, что человеческие возможности познания и деятельности ограничены и относительны и, следовательно, не могут выражать полную истину, оставаясь в какой-то степени противоречащими друг другу. Знание этого обстоятельства делало ислам терпимым к различным способам толкования основного смысла его вероучения, а это в свою очередь открывало достаточные возможности для творческого диалога, взаимного сближения и частичного совпадения религиозного и философского мировоззрений [12].

Перед тем как в VII–VIII вв. Центральная Азия подверглась арабскому завоеванию, она как и многие другие завоеванные арабами регионы, была областью распространения и процветания древних цивилизаций, которые вследствие этого отчасти утратили прежние традиции, но вместе с тем получили новые импульсы для развития.

Однако арабо-исламское объединение наследия древнейших цивилизаций имело и важную положительную сторону. Ислам как мировая религия не признавал этнокультурных разграничений, а потому стал мощным стимулом синтеза весьма многообразных традиций. Общее религиозное мировоззрение и единый арабский язык стали важными условиями быстрого цивилизационного подъема в области их распространения. Другим же, не менее существенным его условием был высокий уровень развития доисламских культур.

Исламизация для неарабских народов не могла быть единовременным актом, и каждый из них в течение определенного исторического периода неизбежно сохранял элементы традиционных верований и духовных ценностей. Все это в рамках самого ислама оставляло определенное пространство для выбора той или иной особенности мировоззрения в контексте общеобязательной религиозной системы.

Несмотря на то что Ибн Сина признавал роль аль-Фараби как наставника в своем философском образовании, он, разумеется, был слишком крупным и самостоятельным

мыслителем и ученым, чтобы его воззрения во всем следовали взглядам его предшественника. В данном отношении его позиция обусловлена двумя обстоятельствами. Одно из них, внешнее, связано с тем, что платоновско-аристотелевская философия в ее неоплатоновской интерпретации была им первоначально воспринята в осмыслении аль-Фараби и его комментариями, в которых осуществлялся принципиальный опыт сочетания античной мысли с арабоязычной традицией и главным образом с принципами исламского религиозного мировоззрения.

Другой и более глубокой причиной было преобладание такого ставшего общим понимания философского процесса, основание которого восходило к Аристотелю и сохранялось в эллинистических и восточно-перипатетических учениях. Оно заключалось в том, что в основание многообразия историко-философского процесса ставился принцип единства и поэтому сосредоточивало свой интерес более на том, что объединяет философские системы, чем на том, что их разъединяет. При таком подходе философия представляется в виде единого знания, которое становится все более ясным и постепенно возрастает при передаче от одного поколения мыслителей к другому.

В таком истолковании она предстает не в виде множества взаимно противоречащих систем воззрений, а в виде, по существу, одной и той же системы, которая постоянно совершенствуется от учителя к ученику и так далее. Аль-Фараби внес значительный вклад в развитие такого понимания философии. Что же касается Ибн Сины, то гносеологический императив данной парадигмы требовал от него считать свое учение прежде всего исследованием и продолжением аристотелевской и фарабиевской философии, несмотря на значительное различие между предшествовавшими и его собственными воззрениями.

В действительности его метафизические, и в особенности гносеологические взгляды, представляют собой достаточно заметное отступление как от классической формы аристотелизма, так и от неоплатонизма, вызванное активным развитием естественнонаучного знания в арабо-мусульманском обществе, и тем, что занятия естественнознанием и сосредоточенности на изучении медицинской теории и практики наложили определенный отпечаток на содержание и образ мысли Ибн Сины.

Культурно-историческая ситуация эпохи Восточного Ренессанса обусловила такое состояние его мировоззрения, когда оно переживало коллизию двух разнонаправленных тенденций. Очевидно, развитие естественных наук, исследования в области медицины ориентировали его интерес в сторону природной реальности и научной методологии, основанной на опыте, наблюдении и эмпиризме, свойственной медицинской науке с самого ее возникновения. Но с другой стороны, всеобщее признание философии высшей наукой и ее теоретическое значение в сочетании с неотторжимым от человеческой любознательности интересом к умопостигаемым, сверхчувственным предметам и аподиктично-дедуктивной достоверности достаточно прочно удерживали его в метафизической области и рационалистической методологии. Внутренняя противоречивость этого этапа истории науки состояла в том, что последующее отделение естествознания от философии еще не наступило, однако уже драматическим образом обозначилось в теоретическом сознании восточного врача и философа.

Для Ибн Сины философия есть не только высшее метафизическое знание. Она имеет и религиозно-нравственный смысл, состоящий в идее совершенствования души. Последнее достигается образованием и просвещением, т.е. приобретением знания, позволяющего восходить к метафизике и ее конечной цели – познанию божественной Первопричины. Согласно восточному перипатетизму, это знание должно проверяться разумом и логикой, предназначенной определять соответствие истине всякого теоретического высказывания на основе формального критерия [13]. Поэтому метафизика сближается с логико-рационалистической теологией, или же теологическая концепция восточного перипатетизма рассматривается по существу как метафизическая. Вот почему можно сказать, что исламско-религиозные мотивы совершенствования души как смысла земной жизни способствовали тому, что при всех эмпирических и даже

сенсуалистических тенденциях в философии Ибн Сины еще сохраняется приоритет рациональной метафизики.

Мировоззрение Ибн Сины убедительно показывает, что восточный перипатетизм был адаптирован и востребован в арабо-мусульманском средневековье не в последнюю очередь благодаря тому, что позволял занять наиболее уравновешенную и реалистическую позицию по проблеме сочетания принципов исламской религии и обоснования научного знания, опираясь на физические и метафизические исследования классической философии и неоплатонизма. В нем осуществляется синтез трансцендентного бытия и имманентной реальности, осмысливалась та связь между ними, которая позволяла рассматривать в качестве выражения разумной Первопричины весь сотворенный эмпирический мир.

Сближение философских и религиозных воззрений при наличии большого интереса арабоязычной цивилизации к эмпирическому естествознанию приводило к тому, что Ибн Сина и другие энциклопедисты осуществили, возможно, первый в истории опыт соединения философской традиции с мировоззрением мировой монотеистической религии: ислама. Однако при этом он должен был дать такую интерпретацию исламской идеологии, которая, не порывая с ортодоксальными взглядами, вместе с тем вносила бы в них определенные коррективы: это были принципы приоритета разума над верой и метафизики над богословием, акцент на мудрость, высшую разумность и всезнание Бога-Творца.

С другой стороны, соединение восточного перипатетизма с исламским теизмом, хотя и не ведущее к их отождествлению, означало для первого, что аристотелевское понятие формы форм или платоновское понятие единого не может сохраняться и должно быть заменено понятием Бога-Творца. Такая замена устанавливала весьма существенное, принципиальное различие, поскольку классической философии не было присуще учение о креационизме как об абсолютном сотворении Богом мира из ничего. Понятие творящей Первопричины, в свою очередь, в контексте религиозных смысло-жизненных ценностей положительно повлияло на развитие естествознания и специальных наук. Изучение частными науками чувственно-конкретных предметов и осмысление полученного знания во взаимосвязи с метафизикой представлялось непосредственным исследованием результатов творческой божественной деятельности, но тем самым и опосредствованным познанием Первого Сущего. Если для обычного истолкования такие понятия, как образование или просвещение обозначают обычные отношения между людьми, которые, с одной стороны, выступают обучающими, а с другой – учащимися, то есть отношениями секуляризованными, не имеющими никакого сакрального смысла, то для средневековых ученых приверженцев ислама просвещение, равно как и научное исследование, представляется в качестве универсального онтологического отношения, связывающего собой всю структуру бытия, в которой Бог-Творец выступает абсолютным учителем для человека – ученика, идет ли последний по пути мистического постижения, либо рационального умозрительного познания, либо исследования предметов природы.

В системах аль-Фараби и Ибн Сины философия явственно приобретает признаки науки о науках, которую можно назвать наукоучением, теорией приобретения упорядоченного, иерархически структурированного и целенаправленного концептуального знания, энциклопедически охватывающего все существующие предметы. Оно приобретает в двустороннем процессе, компонентами которого являются самостоятельные научные исследования и обучение учеников у учителя. Однако этими двумя моментами данного процесса проблема еще не исчерпывается. Во всяком случае в нем можно усмотреть и выделить еще и третий момент, частично совпадающий с двумя первыми и потому конституируемый лишь под определенным углом зрения. Речь идет об историко-временном аспекте перипатетического наукоучения. В его представлении вся предшествующая наука, и в том числе философия, зафиксированная текстуально, выступает как особая предметная область для самостоятельного исследования, так в равной степени и обучающим субъектом, имеющим конкретное олицетворение.

Такое наукоучение служит не только образованию и решению науками их конкретных задач. Оно устремлено и к своей главной цели, к разумному постижению Первого Сущего и, следовательно, совершенствованию человека и его главной части – души – путем рационально достигаемого ее приобщения к единому божественному источнику мудрости, блага и гармонии.

Примечания

- [1] *Аль-Фараби*. Философские трактаты. Алма-Ата, 1970. С. 44.
- [2] Там же. С. 45.
- [3] *Аль-Фараби*. Историко-философские трактаты. Алма-Ата, 1985. С. 392.
- [4] *Аль-Фараби*. Избранные трактаты. Алматы, 1994. С. 131.
- [5] Там же. С. 77.
- [6] *Аль-Фараби*. Философские трактаты. Алма-Аты, 1970. С. 173.
- [7] Там же. С. 211, 219.
- [8] *Аль-Фараби*. Избранные трактаты. Алматы, 1994. С. 133.
- [9] См. подробнее: *Кенисарин А.М.* Аль-Фараби: философия и проблемы просвещения // Известия МН-АН РК. 1998. Т. 4. С. 3–14.
- [10] *Койре А.* Очерки истории философской мысли. М., 1985. С. 58.
- [11] *Абу Али Ибн Сина*. Избранные произведения. Душанбе, 1980. Т. 1. С. 58.
- [12] *Бурабиев М.С., Кенисарин А.М., Курмангалиева Г.К.* Проблема бытия и познания в философии аль-Фараби. Алма-Ата, 1988. С. 112–113.
- [13] *Абу Али Ибн Сина*. Избранные произведения. Душанбе, 1980. Т. 1. С. 69–70.

Философия Востока и философия Запада: к определению мировоззренческой валидности

А.А. ХАМИДОВ

В свое время К. Маркс писал: "Отношение философской системы к миру есть отношение рефлексии"¹. Философия по своей сущности есть универсальная критическая рефлексия над мировоззренческо-мироотношенческим измерением бытия человека в Мире. В общем виде она может быть определена как рефлектирующее, мыслящее мировоззрение. Она актуализирует, тематизирует и проблематизирует мировоззренческо-мироотношенческие сюжеты, центральные среди которых – *Мир, Человек* и их *взаимоотношение*. Как отмечено С.Л. Рубинштейном, "стоит вопрос не только о человеке во взаимоотношении с миром, но и о мире в соотношении с человеком как объективном отношении"².

Это значит, что основополагающими разделами философии как системы являются учение о Мире (определяемое в западной традиции как *онтология*) и учение о Человеке (антропология). Все другие ее разделы – философия истории, социальная философия, учение о познании и др. – основываются (*должны* основываться) на этих двух – онтологии и антропологии. При этом соотношение онтологии и антропологии таково. Обе они, конечно, постигают и выражают свой предмет на уровне всеобщности. Однако если онтология стремится изобразить Мир таким, каков он есть сам по себе, как таковой, то философская антропология не ограничивается, подобно положительной науке, картиной Человека, каков он есть. Она еще и изображает Человека, каким он *должен быть*. Не удовлетворяясь общей *сущностью* Человека, его наличным бытием, она вырабатывает некий *идеал*, эталон Человека, своеобразную модель Совершенного Человека. Тем самым философия выполняет не только просветительскую, но и воспитательную, человекообразующую функцию. Стало быть, философия своим учением о Мире и о Человеке в Мире, об отношении Мира к Человеку и Человека к Миру призвана задавать наличному, эмпирическому человеку предельно общие бытийственные, мировоззренческо-мироотношенческие ориентиры и императивы, тем самым прямо или косвенно участвуя в его совершенствовании. С.Л. Рубинштейн писал: "Правильное отношение к бытию, к Вселенной – это то, что формирует человека большого плана, образует возвышенное, героическое начало в жизни человека"³. Стало быть, правильная (подлинная) философия лишь та, которая стимулирует правильное отношение Человека к Миру, а тем самым – к другим людям и к самому себе.

Но спрашивается: существовала ли или существует ли на нашей планете такая философия? Речь при этом, конечно, идет – если воспользоваться характеристиками И. Канта – не о философии "по *школьному* понятию", а о философии "по *мировому* понятию"⁴, т.е. о философии, соответствующей собственному понятию и назначению. И уже беглый взгляд на всемирную философию и ее историю *не позволяет* дать однозначно утвердительный ответ. Прежде всего бросается в глаза то, что со времени своего возникновения философия изначально была *лишена* "всякого единства, представляясь в виде множества отдельных систем, не признающих друг друга..."⁵. В большей степени это, конечно, относится не столько к восточной, сколько к западной философии, в которой, начиная с досократиков, существовало столько философских учений, сколько философов. Но дело, конечно, не в самом по себе многообразии. Дело в том, *стоит* или же *не стоит* за всем этим пестрым многообразием философских систем некое – пусть и не жесткое – единое глубинное *основание*, в качестве которого является *образ мира как целого*, исходя из которого (явно или неявно) конкретная философия возводит все этажи своего здания. Ведь, как уже сказано, именно от понимания мира зависит и понимание Человека, его онтологического статуса, сущности, должного способа бытия в Мире, смысла жизни, назначения и т.д. Взгляд на мировую философию позволяет сделать вывод, что более или менее единого понимания сущности Мира в философских учениях не существует.

Все многообразные философские (и отчасти религиозно-философские) учения о мире можно первоначально свести к двум большим типам – *восточному* и *западному*. При этом в данном случае речь идет не вообще обо всей мировой философии всех времен, а лишь о *первых шагах* философии. Исторически же возникновение философии произошло почти одновременно (К. Ясперс, как известно, именует данный период "осевым временем") в трех регионах планеты: на Востоке – в Древней Индии и в Древнем Китае, на Западе – в Древней Греции. И именно здесь *с самого начала* сложилось два (а ниже будет выяснено, что три) основных типа учения о Мире (и на их основе – и учения о Человеке), которые стали своеобразными *сверхпарадигмами* для всех последующих философских учений Востока и Запада. При всем многообразии этих последних, при всех их взаимных заимствованиях, синтезах, конкретизациях, развитии и т.д., все они в принципе укладываются в изначально заданные параметры философско-мировоззренческих сверхпарадигм и потому в большей или меньшей степени тяготеют к той или иной из них.

Итак, первоначально мы выделяем философию Востока и философию Запада, без дальнейшей конкретизации. Но прежде чем перейти к рассмотрению этих философий в аспекте их учения о Мире, позволим себе заметить, что довольно трудно удержаться от соблазна упасть в иллюзию, будто некто свыше намеренно поставил своеобразный философско-мировоззренческий эксперимент, изначально задав каждой из этих (трех, как будет ниже отмечено) возникших философий набор *разных* мировоззренческих параметров, предоставив каждой из них до поры до времени идти своим путем.

* * *

Э. Жильсону принадлежат слова: "Если две философские доктрины по-разному понимают бытие, то это значит, что между ними нет ничего общего"⁶. Однако *более* фундаментальным для сопоставления и различения философских доктрин является понимание ими *небытия* и его *соотношения* с Бытием. Именно по этому основанию с самого своего возникновения *принципиально* различаются философия Востока и философия Запада.

Согласно восточной философии (а это прежде всего: в Древней Индии – философия Упанишад, а также философские школы *астика*; в Древнем Китае – даосская,

неоконфуцианская философия и философия школы *иньян*), Мир (Космос, Универсум, Вселенная) имеет два уровня и два способа существования – обобщенно говоря – *Небытие* и *Бытие*. На языке современной теософии они именуются соответственно *непроявленным* и *проявленным* уровнями. При этом непроявленный мир считается исконно и сущностно первичным и вечным; проявленный же определяется как вторичный, производный от непроявленного, он конечен в пространстве и времени. Мир первоначально существует как Небытие, потом проявляется как Бытие и затем вновь возвращается в Небытие, в непроявленное состояние.

В Древней Индии в ведический период Бытие и Небытие именовались соответственно *sat* и *a-sat*. В "Ригведе" состояние Мира до акта проявления характеризуется такими словами: "Не было не-сущего, и не было сущего тогда"⁷. То есть, согласно данному тексту, сам предикат Небытия соответствующий (первичный) уровень Мира приобретает лишь после акта проявления, т.е. вместе с появлением Бытия. Здесь действует та же логика, в соответствии с которой сын рождает отца. В "Упанишадах" Небытие именуется *Брахманом*. Так, в "Брихадараньяка упанишаде" сказано, что "существует два образа Брахмана: воплощенный и невоплощенный, смертный и бессмертный, неподвижный и двигающийся, существующий и истинный"⁸. "Поистине, – говорится там же, – в начале это было Брахманом"⁹.

В древнекитайской философии непроявленный Мир именуется различно: Хаосом, Великой пустотой, Беспредельным, Сокровенным, Отсутствием и, наконец, Небытием. Чжуан-цзы говорит: "В начале начал было Отсутствие, и не было у него ни свойств, ни имени. Из него появилось Единое"¹⁰. Единое – это Великий предел (*тай цзи*)¹¹. Еще раньше Лао-цзы разъяснял: "В мире все вещи рождаются в бытии, а бытие рождается в небытии"¹². Или, например, Гуань-цзы утверждает, что "пустота есть начало всех вещей"¹³.

Таким образом, Бытие, мир Бытия согласно философии Востока, есть порождение Небытия. Следовательно, согласно этой философии, Небытие (Хаос) обладает *креативной* мощью, а потому оно глубоко *положительно*. Поэтому известная западная философема "Ex nihilo nihil fit" ("Из Ничто ничто не возникает") для восточной философии *нерелевантна*. Ей релевантна как раз противоположная философема "Ex nihilo totum fit" ("Из Ничто возникает всё"). Стало быть небытие, согласно философии Востока, вовсе не есть отрицание бытия; напротив, оно есть его утверждение.

Западная же философия (а речь пока идет о древнегреческой философии) изначально исходит из презумпции онтологической единственности и *самодостаточности* Бытия, обязанного-де своим существованием лишь *самому себе*. Так, Гераклит Эфесский утверждает: "Этот космос, один и тот же для всех, не создал никто из богов, никто из людей..."¹⁴. Конечно, Космос полумифологическим философским сознанием досократиков признается произошедшим из Хаоса (стало быть, можно сказать, что признается происхождение Бытия из Небытия). Однако космогенезис толкуется этим сознанием по архаически-мифологической модели *космизации Хаоса*, т.е. по логике *вытеснения и поглощения* Хаоса Космосом, своеобразного превращения его в свой "строительный материал". Для философского сознания досократиков Космос, по словам А.Ф. Лосева, "был творцом самого себя и не имел никакого творца еще над собой"¹⁵. Следовательно, для философии Запада Хаос, Небытие *не обладает* никакими креативными, а значит, никакими, положительными атрибутами. Напротив, Хаос для нее изначально *деструктивен и негативен*¹⁶ (в западной культуре и цивилизации вообще *пугают хаосом*). Небытие в западной философии понимается как *отрицание* Бытия; поэтому оно в ней чаще всего отождествляется с *Ничто*. Для восточной же философии Небытие вовсе *не тождественно* Ничто. Более того, данная категория иррелевантна для нее, а потому и иррелевантен сартровский вопрос: "*откуда происходит Ничто?*"¹⁷.

Таким образом, если для восточной философии Мир представляется двухуровневым, то для западной философии он принципиально одноуровнев: он весь без остатка сводится к уровню Бытия. Речь, разумеется, идет не о том, что западная философия изображала-де мир Бытия как одноуровневый, хотя имелись и такого рода учения (например, материализм XVII–XVIII вв.). Западная философия дала варианты многоуровневых моделей Бытия (достаточно назвать учение неоплатоников об иерархии Бытия, положение Ф. Энгельса о формах движения материи, учение о "слоях Бытия" в "критической онтологии" Н. Гартмана, идею многоуровневости Мира и Человека, артикулированную в поздних работах Г.С. Батищева). Речь идет о том, что *то*, что для восточной философии есть лишь *часть*, притом вторичная часть, Мира как целого, *то* для другой – *весь* Мир. Конечно, с утверждением христианства, а позже – ислама мир Бытия, как и в иудаизме, стал толковаться как *сотворенный* внешней силой, понимаемой как личностно-образное сверхсущество – Бог. Но на истолкование соотношения Бытия и Небытия в западной философии это принципиально *не повлияло*: Бог как в теологии, так и в философии стал осмысляться через категорию Бытия. Западная философия с самого начала строила и продолжает строить учение о Мире как учение о Бытии (*онто-логию*). Восточную же философию в ее учении о Мире в строгом смысле и нельзя назвать "онтологией": она есть единство онтологии и, так сказать, *ме-онтологии*.

Выше было отмечено, что Небытие часто фигурирует в западной философии как Ничто. Насколько они значимы для нее? П. Тиллих, к примеру, заявляет, что "с онтологической точки зрения небытие – столь же основополагающая категория, как и бытие"¹⁸, а М. Хайдеггер уверяет, что "вопрос о Ничто пронизывает собой все целое метафизики..."¹⁹. Однако такая позиция разделялась и разделяется далеко не всеми. В философии Запада с самого начала были выработаны две основные модели соотношения Бытия и Небытия – *положительная*, допускающая существование Небытия, и *отрицательная*, не допускающая его существование. Первую можно найти в философии Гераклита Эфесского, разработавшего один из вариантов положительной онтологической диалектики. В этой модели Небытие диалектически сопряжено с Бытием. Вторая модель была предложена Парменидом Элейским: "есть бытие, // а ничто – не есть..."²⁰. Но в обеих моделях *исходным* является Бытие. Как выразился Аристотель, "бытие предшествует небытию..."²¹. Да и процитированный выше Тиллих считает, что "бытие "охватывает" как само себя, так и небытие"²². *Бытие* – вот та сфера, *внутри* которой и *только* внутри которой содержится Небытие, если оно признается как существующее. Конечно, и согласно восточной философии, Небытие присутствует в мире Бытия, о чем еще будет сказано впереди. Но, во-первых, эта философия отводит ему иное положение, чем западная; во-вторых, согласно ей, мир Небытия не исчезает в мире Бытия вследствие акта проявления, но остается существовать рядом, точнее – *над* ним.

В западной философии на протяжении всего ее существования Небытие не было в чести: "преобладало негативное к нему отношение, унаследованное XX веком"²³. Это негативное отношение зафиксировано, например, в ряде работ М. Хайдеггера. "Ничто, – заявляет он, – есть полное отрицание всей совокупности сущего"; "оно – абсолютно не-сущее"²⁴. И если, по Гегелю, Ничто можно мыслить, то, по Хайдеггеру, оно доступно Человеку не в акте мышления, а лишь "в фундаментальном настроении ужаса"²⁵.

Признание или непризнание объективного наличия у Мира непроявленного и проявленного уровней, мира Небытия и мира Бытия определяет и даже предопределяет горизонт философствования, а тем самым характер и спектр тематизаций и проблематизаций в восточной и западной философиях. При этом сам проявленный Мир, мир Бытия предстает для них принципиально *различно*. Они схватывают и концептуализируют различные (и по сути, противоположные) ипостаси мира Бытия. На это в свое время было обращено внимание А.И. Кобзевым, отмечающим, что, "рассматривая

в качестве универсального функционально-энергетический аспект бытия, китайская философия... отличается от западной философии, которая делала упор на его субстанциально-структурном аспекте"²⁶. В другом месте он указывает на "принципиальное различие между древнегреческим соматизмом и китайским процессуализмом; т.е. осмыслением мира в образах дискретных тел, с одной стороны, и непрерывных процессов (событий, дел) – в другой"²⁷. То, что сказано о китайской, справедливо и в отношении индийской философии.

Данное различие между восточной и западной философиями видно уже на примере так называемых "стихий", или "первоэлементов". Для китайской философии пять "стихий" (*у син*) – огонь, вода, почва, металл и дерево – суть отнюдь не вещества, а типы *энергии ци*, находящейся в непрерывном круговороте²⁸. Для древнегреческой же философии четыре "стихии" – вода, земля, воздух и огонь – хотя и не физико-химические соединения, а нечто живое и даже одушевленное²⁹, тем не менее суть все же не энергии, а *вещества*. Следовательно, если в восточной философии утверждается примат энергетического начала над телесным, то в западной философии, наоборот, приоритет отдается вещественному началу. Так, например, согласно диалектическому материализму, материя – это субстанция, а движение – лишь способ *ее* существования. Конечно, следует оговориться, что в западной философии, начиная с Нового времени, четко обозначились два направления – материалистическое и идеалистическое, и последнее отнюдь не абсолютизировало материально-вещественный план Бытия. Однако то духовное начало, которое идеализм утверждает как первичное (в смысле: определяющее) по отношению к материи, есть – в отличие от энергетического плана Бытия, который реален, – продукт абстракции.

Приоритет энергетической ипостаси восточная философия отдает и в своей антропологии, на которой основаны восточная медицина, оздоровительные и боевые искусства и т.д. Западная же медицина, физическая культура и т.д. берут человека лишь с его телесной стороны.

И тут мы дошли до той черты, за которой восточную философию уже нельзя рассматривать как единую. В ней теперь следует отличать друг от друга *китайскую* и *индийскую* философии, а следовательно, – и две "сверхпарадигмы". Собственно говоря, таковы они изначально, просто между ними больше общего, чем у каждой из них – с западной философией. Прежде всего они несопоставимы в понимании того *способа*, каким непроявленная реальность, Небытие присутствует в проявленном состоянии, в мире Бытия. Если формально непроявленная реальность – Брахман индийской и Великая пустота (Беспредельное и т.д.) китайской философии – в принципе понимаются идентично, то в мире Бытия они, так сказать, неузнаваемы. Брахман присутствует в проявленном мире в виде Атмана (души). "Этот Атман, – сказано в "Брихадараньяка упанишаде", – Брахман, все воспринимающий"³⁰. Но в форме Атмана Брахман не является единым и бесконечным; он раздроблен на бесконечное множество индивидуальных существований во всех формообразованиях, в том числе и в Человеке как его "подлинное Я". В "Чхандогья упанишаде" сказано: "И это тонкая [сущность] – основа всего существующего, То – действительное, То – Атман. Ты – одно с Тем..."³¹.

Беспредельное, Великая пустота присутствует в проявленном Мире как универсальный ход, *Путь* этого Мира. Это и есть Дао. Согласно характеристике Лао-цзы, Дао пусто, бесконечно, бестелесно, туманно, неопределенно, вечно, безымянно и т.д.³².

Дао – это путь проявленного Мира и каждого формообразования в нем. "Он, – говорит Лао-цзы, – снова возвращается к небытию"³³. И тем самым возвращает весь мир Бытия в непроявленное состояние. В западной философии, не допускающей по ту сторону мира Бытия мира Небытия, начиная с Гераклита постулируется идея Логоса, некоего "Разума-Плана" мира Бытия. Таким образом, все три Начала – Дао, Логос и Брахман (а правильнее было бы сопоставлять с ними не Брахман, а Атман, так

как именно он присутствует в границах Бытия) – мало чего общего имеют между собой.

Дао и Логос сопоставимы друг с другом не только в том, что оба выражают некую регулятивную идею (мир Бытия в целом и все в нем следует Дао-Пути и управляется Логосом-Разумом). Они сопоставимы еще и на том основании, что оба выражают идею универсальной для мира Бытия *закономерности*. Во-первых, и Дао и Логос суть *единства противоположностей*. Первому присущи начала Инь и Ян. В их трактовке в синологической литературе наметились две исключаяющие друг друга трактовки. Первая наиболее отчетливо выражена А.И. Кобзевым. Он дает им такую характеристику: "Одна из пар основополагающих категорий кит[айской] философии, выражающая идею универсальной *дуализированности* мира и конкретизирующаяся в неограниченном ряду оппозиций..."³⁴. Противоположная трактовка выражена Т.П. Григорьевой: "Собственно, инь – ян – не противоположности и по существу, и позиционно присутствуют друг в друге, акцент – на их взаимодополнительности. Возможна ситуация разрыва (а не столкновения)..."³⁵. Не станем вступать в дискуссию; отметим лишь, что Инь и Ян – противоположности, но не дуалистические, а *неслиянно-нераздельные*.

Логос тоже есть единство противоположностей³⁶. Но если в Дао акцентируются противоположности *внутри* единства, то в Логосе акцентируется единство *между* противоположностями. А отсюда и различие в понимании *гармонии*: для философии Дао это – динамическое *равновесие* противоположностей, для философии Логоса это – динамизм "*борьбы*" противоположностей, *противоречие* (хотя для Гераклита единство противоположностей тождественно *антагонизму*).

Во-вторых, и Дао, и Логосу присуща логика *ритма*. В "Сици чжуани" сказано: "То *инь*, то *ян* – это и есть Дао"³⁷. И Гераклитов Космос под влиянием Логоса "всегда был, есть и будет вечно живой огонь, мерно возгорающийся, мерно угасающий"³⁸. И если Дао и Логос еще возможно как-то сопоставить, то найти "стыковки" между каждой из них и обоих вместе – с Брахманом (или с Атманом) довольно нелегко³⁹.

Обозначим теперь для простоты выделенные мировоззренческие свехпарадигмы как философию Брахмана, философию Дао и философию Логоса. Обращаясь к первым двум, можно обнаружить *несовпадение* ценностных установок по отношению к уровням небытия и Бытия. И для той, и для другой характерно ценностное предпочтение мира Небытия миру Бытия, однако *степень* этого предпочтения принципиально различна. Для философии Брахмана мир Небытия обладает *абсолютной* ценностью. И, наоборот, мир Бытия в ней наделен столь же абсолютной *отрицательной* ценностью. Он для нее (конечно, для различных даршан в разной степени) есть лишь великая онтологическая *иллюзия* (*майя*). То есть можно сказать, что в философии Брахмана и в философии Логоса в целом ценностные знаки ("плюс" и "минус") распределены между Небытием и Бытием *противоположно*. Исключения, конечно, встречаются. П.П. Гайденко показала, например, что не только для гностиков, но и для таких философов, как Н.А. Бердяев и Ж.-П. Сартр, Бытие обладает *отрицательной* ценностью, а кроме того и "ничто" у Сартра – это не ничто апофатической теологии, это в буквальном смысле онтологический нуль"⁴⁰.

Для философии Дао, в отличие от философии Брахмана, сфера Бытия *также* обладает положительной ценностью, хотя и заведомо более низкой, чем сфера Небытия. Но положительной ценностью здесь обладает не "тьма вещей", а естественный ход всего Бытия в целом и каждый из "десяти тысяч вещей", т.е. *Дао*. Ведь оно привело мир Бытия из Небытия и оно направляет его снова в Небытие. Таким образом, в плане ценностного отношения к миру Бытия и к миру Небытия философия Брахмана и философия Логоса занимают противоположные позиции, а философия Дао – своего рода срединную позицию.

Изображая каждая по-своему Мир и соответственно этому – также и Человека в Мире, каждая из трех "сверхпарадигм" предоставляет Человеку *три различных* мировоззренческих картины и задает принципиально *различные* мироотношенческие императивы. Философия Логоса ориентирует Человека на *деятельностное* бытие в "посюстороннем" Мире как единственном из миров в соответствии с объективным Логосом. Она приковывает Человека к уровню Бытия, притом большей частью к его вещественной ипостаси, и воспитывает негативное отношение к Небытию. Философия Дао ориентирует Человека на невмешательство в универсальный ход событий Бытия, на *недеяние* (*у вэй*) и следование собственному Пути-Дао. Стало быть, если философия Логоса ориентирует на деяние, на творчество, то философия Дао предостерегает от этого. В качестве образца Лао-цзы указывает на поведение древних совершенно-мудрых, которые "соблюдали *дао* и не желали многого. Не желая многого, они ограничивались тем, что существует, и не создавали нового"⁴¹. Подлинный способ бытия Человека, согласно этой философии, заключается в том, что "человек... служит *дао*. Кто [служит] *дао*, тот тождествен *дао*"⁴². Но тот, кто тождествен Дао, должен следовать вместе со всем миром Бытия к своему конечному пункту, из которого произошел и он, и само Дао, которое снова "возвращается [к своему истоку]"⁴³. Таким образом, философия Дао ориентирует Человека в конечном счете – именно *только* в конечном счете – на уход из мира Бытия в мир Небытия, из проявленного Мира в Мир непроявленный.

В данном пункте также налицо расхождение философии Дао с философией Брахмана. Последняя нацеливает Человека на полный и как можно более скорый *уход* из проявленного Мира, из мира Бытия и воспитывает у Человека *идиосинкразию* к последнему. Поскольку же и физическое тело Человека есть принадлежность проявленного Мира, постольку *освобождение* (*мокша*) от него и уход Атмана в сферу непроявленного Мира для соединения с Брахманом выглядит как физическая смерть. Это и побудило А. Швейцера дать следующую характеристику индийской философии: "В ней представлена идея миро- и жизнеотрицания"⁴⁴.

Если для философии Дао в мире Бытия важна естественность (*цзы жань*) любой из "десяти тысяч вещей", как раз и обеспечивающая гармонию мира Бытия, то для философии Брахмана в этом Мире принципиально значима система кармических зависимостей, которую вряд ли можно расценивать как гармонию. Человек, согласно этой философии, тоже вовлечен в эти зависимости. Поэтому метод недеяния, провозглашаемый философией Дао, для целей достижения мокши не может считаться приемлемым. Человек не может не быть деятельным, а действуя, он ткет паутину своей кармы, которая может быть как положительной (и тогда Человек движется в направлении освобождения), так и отрицательной (и тогда человек все больше вовлекается в круг сансары). Отсюда – регламентация как деятельности Человека, так и отношения к самой деятельности и ее результатам.

Итак, мировоззренческий импульс, исходящий от трех основополагающих мировоззренческих сверхпарадигм, ориентирует Человека в Мире не только различно, но и *несовместимым* образом. Но ведь Мир по своей глубинной сущности *один и тот же*. Существует же какое-то объективное его "устройство"! Философские "сверхпарадигмы" лишь по-разному – *трояко!* – понимают и концептуализируют его. Столь же един по своей глубинной сущности и Человек как на Западе, так и на Востоке (и далее – в Китае и Индии). Различны лишь *способы бытия* Человека в Мире на Западе и на Востоке⁴⁵. Но это не может быть оправданием для принципиально различного истолкования его глубинной сущности. А значит, каждая из этих трех "сверхпарадигм" *неполна, одностороння, частична* и в силу этого в конечном счете – *превратна*. К.Г. Юнг дал следующую характеристику восточной и западной мировоззренческой позициям: "Обе – односторонни в том смысле, что не в состоянии увидеть, понять

и принять в расчет факторы, не согласующиеся с их типической установкой. [...] Как следствие, обе, в своем экстремизме, утратили одну половину мира..."⁴⁶. Теперь можно сказать, что каждая из трех "сверхпарадигм" довольствуется *третью* (как минимум) Мира и полагает, что обладает полноценным целым.

У философии, в отличие от науки, отсутствует эмпирический *уровень*, но зато она не лишена эмпирической *базы*. Ею могут быть и являются мировоззренчески и мироотношенчески значимые данные науки, искусств, нравственный и религиозный опыт и др. Некоторые научные достижения – в частности современная теория вакуума и в особенности трансперсональная психология – свидетельствуют в пользу *восточной* модели Мира как имеющего непроявленный и проявленный уровни. Среди трансперсональных переживаний встречаются переживания "сознания Универсального Ума" и "сверхкосмической и метаколической пустоты"⁴⁷. При этом "Универсальный Ум" вряд ли следует отождествлять с антропоморфным Богом монотеистических религий. Этими опытами его наличие не подтверждается. Не подтверждают данные трансперсональной психологии и утверждение Виссариона о том, что "во Вселенной есть два великих Начала" и что "Творец Вселенной и Отец ваш Небесный не есть один и тот же Источник"⁴⁸.

Если мир один и тот же, то один и тот же и *Абсолют*. Именно данной категорией, введенной в широкое употребление Ф.В.Й. Шеллингом, должна, на наш взгляд, оперировать философия на уровне онтологии, а не заимствовать у той или иной религии ее "реквизит". Гегель как-то заметил, что "философия кончается там, где начинается религия..."⁴⁹. Если в философию транспонируются религиозные "категории", тогда она (подчас неявно) становится так называемой "*религиозной философией*", которая уже есть не вполне философия, а отчасти философия, отчасти теология. Ведь она в этом случае становится *конфессионально ангажированной*, превращается в апологетику конкретной конфессии средствами философии. А любой из нынешних религий и конфессий, к сожалению, присуща презумпция адекватности ее модели Мира, истинности ее догматики и т.д.

Философия должна занимать, говоря словами М.М. Бахтина, позицию *внеаходимости* относительно религии, науки, искусства и т.д. Абсолют – это не нечто только потустороннее, он есть то универсальное ВСЁ, которое существует в двух основных ипостасях: 1) как безусловное, беспричинное, безосновное, безначальное и вечное порождающее и возрождающее Начало; 2) как обусловленное, имеющее причину и основание, порожденное и подлежащее исчезновению, конечное (на языке диалектики – особенное) формообразование. Стало быть, Абсолют есть единство непроявленного и проявленного, трансцендентного и имманентного. В своем проявленном существовании Абсолют, *как минимум*, есть *триединство* Дао, Логоса и Атмана. В теософии, оперирующей концептуальным аппаратом индийской философии, это триединство определяется как "Атма-Буддхи-Манас (Дух-Душа-Разум)"⁵⁰. Следовательно, каждая из философских сверхпарадигм схватывает и концептуализирует лишь одну ипостась, *принимая и выдавая ее за всё* целое (т.е. действуя по принципу *pars pro toto*), за *всю полноту* проявленного Абсолюта (а философия Запада к тому же и вовсе обходится без сферы непроявленного мира). Таким образом, каждая из этих философских сверхпарадигм основывается на *неполной*, частичной онтологии, вырабатывает односторонне-частичное мировоззрение и тем самым предписывает Человеку – каждая *свои* – односторонние императивы и модальности мироотношения. Они, следовательно, ущербны, а потому – в свете требования *полноты* мировоззренческо-мироотношенческой функции – и *не могут* считаться вполне валидными.

Стало быть, для обретения искомой валидности необходима *иная*, новая философия, которая бы критически-положительно синтезировала эти односторонние, частичные онтологии и по необходимости, достроив их, выработала бы единую целостную Онтологию – такую, на которой можно было бы построить и иные этажи философского здания. Такая новая философия вполне заслужила бы названия *интегральной*

философии. Разумеется, требование создания такой философии ничего общего не имеет с требованиями унификации, доктринальной кодификации и с тому подобными мертвящими процедурами. Речь идет лишь о необходимости выработки нежесткого единого основания, единой почвы, на которой смогло бы прорасти такое многообразие, которое – в полном соответствии с требованиями диалектики – явилось бы *единством многообразного*.

Примечания

- ¹ Маркс К. Различие между натурфилософией Демокрита и натурфилософией Эпикура / Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Изд. 2-е М., 1975. Т. 40. С. 210.
- ² Рубинштейн С.Л. Человек и мир. М., 1997. С. 7.
- ³ Там же. С. 90.
- ⁴ См.: Кант И. Трактаты и письма. М., 1980. С. 331–332.
- ⁵ Соловьев В.С. Соч. в 2-х т. Т. 1. Философская публицистика. М., 1989. С. 17.
- ⁶ Жильсон Э. Философ и теология. М., 1995. С. 163.
- ⁷ Ригведа. Мандалы IX–X. М., 1999. С. 286.
- ⁸ Брихадараньяка упанишада / Упанишады. Изд. 2-е, доп. М., 2000. С. [90].
- ⁹ Там же. С. 78.
- ¹⁰ Чжуан-цзы // Чжуан-цзы. Ле-цзы. М., 1995. С. 130.
- ¹¹ "Беспредельное, а затем Великий предел!" (Чжоу Дуньи. Объяснение чертежа Великого предела / Еремеев В.Е. Чертеж антропокосмоса. М., 1993. С. 14).
- ¹² Дао дэ цзин // Древнекитайская философия. Собр. текстов в 2-х т. М., 1972. Т. 1.
- ¹³ Гуань-цзы / Древнекитайская философия. Собр. текстов в 2-х т. М., 1973. Т. 2. С. 30.
- ¹⁴ Гераклит. Фрагменты / Фрагменты ранних греческих философов. Ч. 1. От этических теокосмогоний до возникновения атомистики. М., 1989. С. 217.
- ¹⁵ Лосев А.Ф. История античной эстетики (ранняя классика). М., 1969. С. 548.
- ¹⁶ Анализ и сопоставление отношения к хаосу древних греков и древних китайцев см. в кн.: Григорьева Т.П. Дао и Логос (Встреча культур). М., 1992. Гл. 2.
- ¹⁷ Сартр Ж.П. Бытие и ничто. Опыт феноменологической онтологии. М., 2000. С. 59.
- ¹⁸ Тиллих П. Избранное. Теология культуры. М., 1995. С. 28.
- ¹⁹ Хайдеггер М. Время и бытие. Статьи и выступления. М., 1993. С. 25.
- ²⁰ Парменид. О природе / Фрагменты ранних греческих философов. Ч. 1. От этических теокосмогоний до возникновения атомистики. М., 1989. С. 288.
- ²¹ Аристотель. Вторая аналитика / Он же. Соч. в 4-х т. М., 1978. Т. 2. С. 305. Небытие, считает Аристотель, проходит по ведомству мнения (см.: Аристотель. Об истолковании // Там же. С. 107).
- ²² Тиллих П. Избранное. Теология культуры. С. 29.
- ²³ Григорьева Т.П. Махаяна и китайские учения (попытка сопоставления) / Изучение китайской литературы в СССР. Сб. статей к шестидесятилетию чл.-корр. АН СССР Н.Т. Федоренко. М., 1973. С. 89.
- ²⁴ Хайдеггер М. Время и бытие. Статьи и выступления. С. 19, 18.
- ²⁵ Там же. С. 20. "Ужасом приоткрывается Ничто". Там же. С. 21.
- ²⁶ Кобзев А.И. Теоретические основы китайской медицины. (Сводный реферат) / Современные историко-научные исследования: наука в традиционном Китае. Реф. сб. М., 1987. С. 184.
- ²⁷ Кобзев А.И. Актуальные проблемы истории и теории традиционной китайской науки. (Вводная статья) / Там же. С. 20–21.
- ²⁸ См.: Григорьева Т.П. Дао и Логос. (Встреча культур). С. 43, 46–47.
- ²⁹ См.: Кессиди Ф.Х. От мифа к логосу. (Становление греческой философии). М., 1972. С. 30; Лосев А.Ф. Эстетика Возрождения. М., 1978. С. 384.
- ³⁰ Брахадараньяка упанишада. С. 96.
- ³¹ Чхандогья упанишада / Упанишады. Изд. 2-е, доп. М., 2000. С. 344. То же на с. 345–348.
- ³² См.: Дао дэ цзин. С. 116–124.
- ³³ Там же. С. 118. Ср. с. 122.
- ³⁴ Кобзев А.И. Инь ян / Китайская философия. Энциклопедический словарь. М., 1994. С. 138.
- ³⁵ Григорьева Т.П. Образы мира в культуре: встреча Запада с Востоком / Культура, человек и картина мира. М., 1987. С. 267.
- ³⁶ Интересно, что Т.П. Григорьева отрицает наличие в учении Гераклита понятия противоположности (см.: Григорьева Т.П. Дао и Логос. (Встреча культур). С. 43).

³⁷ Сицы чжуань / Лукьянов А.Е. Дао "Книги Перемен". М., 1993. Приложение. С. 207. Другой перевод см. в кн.: И цзин – Чжоу И. Система Перемен – Циклические Перемены. М., Фрагменты. С. 217.

³⁸ *Гераклит*. Фрагменты. С. 217.

³⁹ Идея сопоставления Дао и Логоса принадлежит В.М. Алексееву (см.: *Алексеев В.М.* Китайская литература. М., 1978. С. 136). Попытка содержательного сопоставления их предпринята Т.П. Григорьевой (см.: *Григорьева Т.П.* Дао и Логос. (Встреча культур). С. 42–49). Сопоставление Дао и Брахмана попытался провести Л.С. Васильев (см.: *Васильев Л.С.* Дао и Брахман: феномен изначальной верховной всеобщности / Дао и даосизм в Китае. М., 1982). См. также сопоставление Дао, Логоса и Брахмана в ст.: *Хамидов А.А.* Восток и Запад: специфика соотношения мировоззрения и методологии / Методология науки и в контексте взаимодействия восточной и западной культур. Алматы, 1998.

⁴⁰ *Гайденко П.П.* Прорыв к трансцендентному. Новая онтология XX века. М., 1997. С. 472.

⁴¹ Дао дэ цзин. С. 119. "Поэтому совершенномудрый... следует естественности вещей и не осмеливается [самовольно] действовать" (Там же. С. 134).

⁴² Там же. С. 121.

⁴³ Там же. С. 122.

⁴⁴ *Швейцер А.* Мировоззрение индийских мыслителей. Мистика и этика // Восток–Запад. Исследования. Переводы. Публикации. Вып. III. М., 1988. С. 212. Еще более резко суждение М. Вебера. См. *Вебер М.* Избр. произведения. М., 1990. С. 307.

⁴⁵ См. об этом: *Хамидов А.* Восток и Запад: мироотношение и мировоззрение / Шахар. 1993. № 1.

⁴⁶ *Юнг К.Г.* Сознание и бессознательное. СПб., М., 1997. С. 522.

⁴⁷ См.: *Гроф С.* Области человеческого бессознательного. Данные исследований ЛСД. М., 1994. С. 179.

⁴⁸ Слово Виссариона / Последний Завет. СПб., 1996. С. 4.

⁴⁹ *Гегель Г.В.Ф.* Философия религии. М., 1975. Т. 1. С. 198.

⁵⁰ *Блаватская Е.П.* Тайная Доктрина. Синтез науки, религии и философии. Rigā, 1937. С. 53.

О понятии "ценность"

А.К. АБИШЕВА

Опыт философского осмысления человеческого бытия, истории и культуры, в особенности в XX столетии, свидетельствует, что своеобразие различных культур и цивилизаций, социальных устройств, как во всей истории человечества, так и в истории отдельных народов, не сводимы друг к другу по своему глубинному смыслу или, как иногда говорят, идее эпохи, и не выводимы друг из друга. В установлении этого, как известно, особую роль сыграли работы О. Шпенглера и А. Тойнби. Согласно их учению каждая эпоха или цивилизация имеет как бы свою идею, придающую им особый смысл и колорит. Исчерпание этой идеи и определяет завершение и конец той или иной цивилизации. Выходит, что когда человек выходит из животногообразной жизни и уже начинает строить пусть и первоначальную, простую социальную организацию и культуру, он строит их уже не ради добывания только средств существования, т.е. не ради удовлетворения лишь телесных нужд, не это является главной движущей силой в организации определенной человеческой общности. Разумеется, если строит такую жизнь. А ведь может и не устраивать. Он – отдельный индивид или та или иная группа, а лучше сказать, первоначальное человеческое стадо – может и уклониться от какого-либо выбора определенного способа бытия, определенной ценности, предпочитая оставаться и вернуться к первоначальной стадности, т.е. животной жизни. По-видимому, не следует исключать и возможности того, что человек на границе человеческого развития может сам произвольно предпочесть животноеобразную жизнь и остаться на этом уровне или обратно деградировать в состояние животности. Свободу же, как уже говорилось, следует понимать не как сам акт выбора, который в таком случае был бы неизбежным и произвольным, а как возможность такого выбора, так как неизбежность выбора – это уже не есть выбор, а голая необходимость.

Именно поэтому З. Фрейд и его единомышленники почти не говорят о свободе, хотя анализируемые ими материалы свидетельствуют часто о потерянной невротиками свободе и что само лечение по своему смыслу есть попытка помочь ему вновь обрести ее. Нормальная здоровая человеческая психика, точнее, душевная жизнь есть средоточие этой свободы, где субъектом совершается его самотворчество, самоопределение, есть суверенная территория субъекта, куда доступ обретается лишь по его санкции. Но индивид по разным причинам может потерять эту суверенность и свободу.

Таким образом, у собственно человеческих существ в большинстве их более или менее развитых сообществ мотивы их чисто органических потребностей не занимают центрального места, не образуют смысл их организации.

Но что же тогда составляет смысловой центр в душе индивида?

Если бы главный смысл человеческого бытия в мире состоял в обеспечении органических и даже культурных потребностей в предметах потребления, то производство таких предметов не принимало бы характер такой все возрастающей гонки, как, например, в современных индустриально и постиндустриально развитых странах. Потребности людей в так называемых обществах потребления, по свидетельству исследователей из этих стран, давно вышли за рамки естественных и разумных потребностей. Главной потребностью часто становится потребность "иметь и иметь". Следовательно, и в таком обществе, где, казалось бы, удовлетворение потребностей и потребление поставлено во главу угла, оно, тем не менее, не образует главный смысл человеческого существования.

По-видимому, правы здесь авторы тех концепций, которые считают, что осевой смысл человеческого бытия в мире, его смысловой центр обычно составляют те или иные ценности или система ценностей. Правда, эти ценности понимаются в различных направлениях и учениях по-разному. Какое только содержание не втискивается в этот термин! В большинстве случаев чисто эмпирически полагают, некритически воспроизведя ходячее значение этого слова, что ценностями является все то, в чем человек испытывает потребность. Но тогда почти нет ничего, что не было бы ценностью для человека: все предметы, которыми пользуется, все, в чем он нуждается, в этот ряд встают, конечно, и все нравственные и духовные ценности, их делают и классифицируют, в том числе и на материальные и идеальные. Этим особенно усердно занимаются в области т. наз. науки о ценностях – аксиологии. При таком понимании все дело сводится к тому, что всему наличному бытию дается новое наименование, производится "перерегистрация" всех явлений этого ряда.

Тому, что именовали идеей эпохи, духом той или иной культуры, духом народа или еще как-то иначе, наиболее подходит термин "ценность". Необходимо попробовать уяснить его смысл, эксплицировать его содержание, попытаться определить его критерии, по которым явления этого ряда можно было бы отличить от других.

Прежде всего следует отметить, что даже в обыденном употреблении этого слова имеют в виду нечто такое, что относится к определяющим основаниям жизни, человеческого общежития. Это не просто то, что можно употребить на что-то, что имеет преходящее, ограниченное значение, а то, во имя чего проживается жизнь, то, чего люди хотят ради него самого, а не ради чего-то другого. Содержание же термина "идея" несет с собой, скорее, определенную логическую функцию, связывающую в единство представления и понятия. Идея не выражает всепроникающую устремленность людей ее реализовать. Идея может только тогда стать ценностью, когда, кроме нейтрального содержания, несет с собой всеобщую устремленность ее реализовать. Поэтому если идея может нести образ чего-то сущего, то ценность скорее несет содержание чего-то должного.

Однако чтобы быть ценностью, кажется, и этого недостаточно. Ведь к какой-то конкретной цели человек также может быть устремлен. И достигнув ее, он теряет к ней прежний интерес, главное – прежнюю устремленность. Она уже не маячит впереди. Ценность, даже реализованная, не теряет своего качества должного, она все равно оказывается впереди, ибо, даже реализованная, она должна находиться в процессе реализации, реализовываться в каждом новом акте жизни, всегда утверждаться как сама жизнь.

Ценность должна иметь всеобщий характер для данной жизни, для данной единичной жизни, души и для данной своеобразной культуры. "Вместо безрадостной картины линейной всемирной истории, поддерживать которую можно лишь закрывая глаза на подавляющую гряду фактов, я вижу настоящий спектакль множества мощных культур, с первоизданной силой расцветающих из лона материнского ландшафта, к которому каждая из них строго привязана всем ходом своего существования, чеканящих каждая на своем материале – человечестве – *собственную* форму и имеющих каждая *собственную* идею, *собственные* страсти, *собственную* жизнь, воления,

чувствования, *собственную смерть*... У каждой культуры свои новые возможности выражения, которые появляются, созревают, увядают и никогда не повторяются"¹.

Для Шпенглера каждая культура есть своеобразный организм, вырастающий, подобно цветку, на своей почве, и она, так же как и цветок, бесцельно осуществляет все свои стадии роста, расцвета и смерти. Каждая из них, будь то шумерская, египетская, индийская или китайская, строго индивидуальна.

Но у Шпенглера душа как индивида, так и целого народа всего лишь производна от культуры и цивилизации, так как именно культура шлифует ее, человек и человечество как бы всего лишь материал, на котором она себя выражает. Душа индийца, например, а-исторична, тогда как древние египтяне все видели в историческом времени, как бы в последовательности во времени, отсюда и та их особенность, что хронология тысячелетних царств в лицах и событиях строго зафиксирована.

Многое интересно и поучительно в этой концепции, но, увы, человеку – создателю всего этого – отведена у Шпенглера, почти как у Гегеля, функция только средства.

Ценности можно выразить в идеях, обосновывать их логически, развивая все последствия, вытекающие из их содержания, но сами они не суть идеи, а то, что можно характеризовать как некий путь жизни, образ жизни или как определенный способ бытия человека в мире, способ отношения к миру. Они, как уже говорилось, могут быть реально определяющими в повседневных действиях, поступках, отношениях, но, нисколько не теряя свою интенцию, быть осуществленными в каждом последующем поступке и отношениях. Ценности суть то, что, если оно имеется, получает свою внешне определенную символическую форму в действиях, поступках, предметах, мыслях и речах.

Ценности, если они поселились в душе индивида, т.е. приняты им, составляют то, что пронизывает собой весь душевно-духовный его мир, придавая смысл всей жизни: все потребности, помыслы, устремления, желания и мысли так или иначе выступают его проявлениями, тем языком, которым оно говорит – прямо или косвенно, но, как правило, как бы намеком, т.е. символически.

Можно сказать, что, не отрицая определенного значения инстинктов, в том числе сексуальных, в образовании сферы бессознательного и их противоположности социальным устремлениям людей, необходимо полагать, что именно ценности у человека занимают то место, которое отвел сексуальному З. Фрейд.

В этом смысле ценности и составляют всеобщее как составляющее смысл всего пространства души индивида, придающее таким образом ему целостность при всем многообразии пластов, форм и проявлений души и всего внешнего, в чем они фиксируются, выражаются, символизируются. В этой символической форме они адресуются от души к душе, от индивида к индивиду. Ведь символ есть нечто, что своей формой бытия указывает на некий смысл. Фрейд был прав, ища за симптомами, речами, фиксированными поступками некий глубинный скрытый смысл². Правда, по-нашему, он нашел этот смысл не там, где он действительно присутствует, не в том, что действительно таковым является.

Не только у Фрейда, но и у Шпенглера то, что мы называем ценностью, а он – глубинным смыслом и идеей культуры, не есть собственное творение человека, человек сам не выбирает этот смысл и эту идею. Они или уже даны ему изначально, или навязываются культурой, а последняя, по Шпенглеру, рождается в определенном ландшафте. У большинства же современных герменевтиков (Гадамер и др.)³, постструктуралистов (Рикер и др.) и постмодернистов (Делез, Деррида) все внимание сосредоточено на отыскании смысла в текстах, в языке и речи. Вопрос о происхождении смысла и о его субъекте, мне думается, остается у них открытым.

Думается, что навязанное откуда-то или данное изначально не может занимать у человека, в его душе место ценности и не будет для него смыслом его существования. То, что дано человеку от рождения, многие физиологические процессы в его

организме или не становятся предметом его мышления и осознания, или, если и становятся, они в лучшем случае осознаются как некие потребности, как боль, но никоим образом не как то, ради чего живет человек.

Из той концепции, что положена в основу данной работы, следует, что ценности могут быть только обретением самого человека, они могут быть созданы лишь самими людьми. Только люди сами могут избирать ту или иную ценность или не избирать никакую, предоставив себя течению событий и обстоятельств: свобода представляется им возможностью выбора.

Но то, что люди выбирают себе как ценность своей жизни, в чем они видят смысл своего существования, не оказывается обязательно чем-то высоким, благородным; оно может быть направлено против других людей, против общества. Это же самое можно сказать относительно не только отдельных людей, но и целых коллективов, народов, даже цивилизаций. То, что выбирают люди, что делают для себя смыслом, через что ощущают себя людьми, зависит от их субъектного человеческого уровня, от того, естественно, какой это человек. Тем более что выбор-то часто происходит неосознанно, на уровне смутного предпочтения чего-то, склонности к чему-то, хотя ясное осознание того, чего хочет человек, тоже не исключается. Разумеется, выбор чего-то действительно высокого, направленного на благо людей тоже имеет место.

И так происходит при условии, что ценность, – это то, через что люди ощущают себя людьми, то, что является, по их собственному отношению к ней, мерилom человеческого в человеке. И в то же самое время эмпирически, повседневно мы видим, что нечто совершенно ничтожное служит для некоторых людей мерилom, показателем того, что он в большей мере человек, чем другие. Это, конечно, парадокс, что существо, заимевшее возможность выбора, благодаря этой свободе выбирает себе нечто ничтожное, недостойное этой свободы. Когда только благодаря тому, что некто владеет, скажем, богатством, больше облечен властью, пользуется успехом, более силен физически, красивее и т.д., и притом этот перечень может бесконечно варьироваться в зависимости от культуры и цивилизации, то все эти вещи, будучи ценностью для кого-то, воспринимаются как то, что делает его человеком и порождает соответствующее унастроение!

Утверждается иногда, что для человека высшей и притом данной от природы ценностью является сама жизнь, имея в виду прежде всего жизнь органическую ("быть живым"), хотя сюда включается и более широкий смысл. С этим, конечно, можно и нужно согласиться, но до определенного предела. Жизнь, и не только собственная, а всякая жизнь, включая жизнь близких людей, дорога, ее необходимо оберегать, это – бесспорно. Но ведь имеется же такое, что считается выше жизни, особенно собственной. Имеются в виду те ситуации, когда человек готов жертвовать своей жизнью ради чего-то другого: хотя бы ради жизни своих детей или дорогих ему людей, но и не только ради них. Принцип верховенства рода над индивидом, жизни вообще над данной единичной жизнью действует в определенном смысле и в органической жизни до человека.

Для человека важно оберегание не только жизни как таковой, всякой жизни вообще. Это для него является одной из важнейших и глубинно непреходящих ценностей, как бы унаследованных от природы. Но и оно тоже ему не дано вместе с его организмом, этому тоже ему надо учиться и постигать. Ему как человеку важна и ценна осмысленная жизнь или, говоря иначе, не просто органическое существование, а жизнь, проникнутая смыслом.

Это означает, что человек не может жить, если он человек, только и сугубо нуждами собственного органического существования, ибо, как показывает множество эмпирических фактов из области социальной жизни и даже из материалов психоаналитической практики лечения, всегда есть нечто более ценное для индивида, чем нужды его органической жизни. Это ценное обнаруживается всякий раз, когда потребности организма, потребности вообще материального характера удовлетво-

ряются, а у человека все равно удовлетворенность своей жизнью не наступает. При этом человек в своих отношениях с другими рассуждает в нравственных категориях долга, справедливости и т.д. Ведь на уровне органической жизни они, казалось бы, ни к чему.

Многие факты из жизни архаических обществ свидетельствуют, и это противоречит концепции З. Фрейда о происхождении человеческого общества, – что у так называемых первобытных народов почти все делается для утверждения какой-то высшей, святой ценности, даже добывая себе пропитание, они больше священнодействуют, чем совершают действия, ближайшим образом ведущие к обладанию средствами существования. Все их мифологическое мировосприятие, как правило, направлено на то, чтобы жить ради чего-то более высокого. И такое отношение утверждается не из-за того, что они еще не знали истинных причин вещей, приписывая им фантастические, а из-за того, что вещные ценности и сама их органическая жизнь меньше значили для них, чем служение чему-то высокому. Чем объяснить, например, что прекрасные, величественные города народов майя были покинуты ими много сотен лет назад? Облик их свидетельствует о высоком уровне строительного искусства, они довольно хорошо сохранились до наших дней; почти все постройки в них имеют культовый характер. Весь свой ум, гений народ потратил на служение чему-то, по их мнению, высокому, а своими повседневными нуждами пренебрег. Среди этих построек прекрасных жилищ, кажется, не найдено. Что-то сверхценное должны были они увековечить в этих сооружениях, символизировать и выразить, что составляло, видимо, весь смысл их жизни. И вряд ли можно заподозрить древних майя, что их замучил эдипов комплекс. Историки-американисты не знают, не могут объяснить, почему и зачем они покинули свои города и ушли жить в другое место. Может быть потому, что владевшие их душой ценности постепенно потеряли для них смысл?

Такое обесценение ценностей в истории как целых народов, цивилизации, так и отдельных индивидов случается. И оно совершенно естественно, поскольку, как мы знаем, ценности выбраны и созданы самими людьми. Это следствие их свободы. Как могут выбрать какой-то путь жизни, так могут от него и отказаться, выбрать другой. Такое изменение или смена ценностей сплошь и рядом наблюдается в течение жизни и отдельных индивидов. Об этом, в частности, говорят исследования детской психологии, когда переходы от одной стадии к другой в становлении ребенка, и в частности переход в школьный возраст, всегда отмечены сменой ценностных установок⁴. И во взрослой жизни индивидов также происходит обесценение прежней ценности, которой они и жили и дорожили, и хотя и не всегда, но смена на другую. Как свидетельствуют материалы психоанализа, и в особенности мировой литературы, это для такого индивида крайне тяжелый процесс, связанный с духовными кризисами, депрессией и многими невротическими расстройствами. А такие кризисы в истории целых народов особенно тяжелы, т.наз. экономические кризисы суть детские игры по сравнению с ними. Мы сейчас переживаем такую эпоху. Экономические, экологические, политические и т.д. кризисы, если не во всех, то во всех тех случаях, когда имеет место духовный, ценностный кризис, являются следствием и частью последнего. Духовный, т.е. ценностный кризис тем отличается от всех других кризисов, что здесь человек как бы потерял самого себя, то, с чем он себя идентифицировал, веровал, что то, что является для него ценностью, это и есть он сам в его глубинном существе, и, потеряв которое, как бы впору уже покончить с этой жизнью, ставшей пустой, лишенной сути своей. Это, как назвал бы Ж.-П. Сартр, существование без сущности⁵.

Однако в отличие от Сартра можно, пожалуй, утверждать, что человек в такой ситуации все-таки не теряет своей сущности, чем, как понимает автор данных строк, является возможность выбора, его свобода самоопределения. Эта возможность выбора, как следует из предыдущего анализа, есть выбор не чего-нибудь внешнего самому человеку, а выбор им самого себя, себя, каким он желает быть, каким мечтает

видеть себя, если даже он реально далек от этого, если даже частенько отклоняется и уклоняется от себя такого или даже ошибочно полагает себя таким, тогда как в действительности совсем другой. Таким образом, если человек не потерял этой возможности выбора, то он не потерял и сущности своей, своей субъектной способности выбирать и решать.

Однако если ни одна ценность не укоренена в человеке биологически, то, думается, есть, по крайней мере, одна, которая, хотя и тоже не дана ему от его биологической природы, но как бы дана человеку изначально. Это сама свобода его, понимаемая здесь как возможность выбора и самоопределения. Свобода для человека есть ценность из ценностей, та глубинная ценность, которая определяет возможность всякой другой, какая только может быть. Свобода как сущность и есть глубинный смысл человеческого бытия, без которой он теряет в конечном счете свою субъектность. Потеряв возможность самоопределения, человек перестает быть человеком. Речь идет именно о возможности, а не об актуальном действии, ибо возможность может остаться так и не реализованной. Более того, человек на основании этой возможности может выбрать как раз рабство, т.е. свободно избрать рабство. Рабская жизнь оказывается во многом более легкой, беспроблемной, отказ от своей субъектной самостоятельности более удобным. Субъект может даже полюбить такое рабство, которое, увы, тоже способно стать некоей ценностью, облагораживаемой, поэтизируемой рабским сознанием и бессознательной сферой души как нечто высокое, величественное. Тогда рабство может предстать как свобода. Примеров тому очень много: хотя бы то известное нам определение, что свобода есть познанная человеком и практически освоенная им необходимость.

Сказанное лишний раз свидетельствует, что человек сплошь и рядом может находиться и находится в полном неведении и заблуждении относительно своей сущности и действовать против нее, заглушать ее как нечто нежелательное, отказываться от нее как от зла. Разумеется, не только от чужой свободы, но и от своей собственной люди часто отрешиваются как от чуждой им и опасной напасти.

И, тем не менее, думается, что в любой человеческой душе, даже той, которая и на деле и на словах предает свободу анафеме, в самых глубинных, затаенных уголках ее таится и не умирает тоска по ней, часто не осознаваемая тяга к ней, по крайней мере к своей свободе. Свобода есть в большинстве случаев не осознаваемая, скрываемая в бессознательном ценность человека, глубинный смысл; пока она есть, человек не теряет свое человеческое качество. Речь идет, следовательно, о ценности любого человеческого существа независимо от национальных, культурно-цивилизационных, исторических и т.д. границ и особенностей, о ценности человеческой вообще, о смысле смыслов.

Кроме того, речь может идти, прежде всего о свободе каждого человеческого индивидуума, а потом уже о свободе народа, нации, человечества и т.д., ибо свобода как ценность, как смысл бытия человека может обитать в отдельно взятой душе, в суверенном пространстве индивида; только укоренившись там, она может стать общей ценностью многих людей, объединенных в человеческие сообщества. Конечно, в процессе общения люди всесторонне влияют друг на друга в ценностном, духовном отношении, но приятие или неприятие чего-то всегда остается за индивидом.

Многие учения, исходящие из первичности общества, культуры и цивилизации по отношению к индивидам, как нам кажется, не могут избежать логического парадокса, состоящего в том, каким образом общество, общность, сообщество может быть первичным, т.е. быть определяющей и формирующей их причиной или основанием. Тогда выходит, что общество не есть общество людей, которые единственно могут его создать, или как могут быть уже в наличии отношения, субъектов которых, т.е. тех, отношениями которых они могут быть, еще нет на свете. Известная издавна загадка о том, что было раньше: курица или яйцо, в различных логических вариациях

ставит людей в тупик. Некоторые неофрейдисты полагают, что противоречия, характерные для той или иной культуры, определяют и характер неврозов, которыми страдают индивиды, сформировавшиеся в ее атмосфере⁶. Отсюда, наверное, следует, что культура порождает соответствующих ей невротиков. В большинстве случаев примеры, приводимые, например, К. Хорни и Э. Фроммом, характерны для западной культуры, детьми которой они являются и влияние которой они испытывают во всем строе своего мышления.

И такой способ мышления кажется совершенно естественным и правильным, как не вызывают обычно возражения трюизмы, вроде "человек – дитя природы" и точно так же ставшее привычным для массового сознания, точнее, бессознательного восприятия положение: "человек – дитя общества".

В то же время для многих направлений философии было ясно, что исходным положением может быть только то, что именно сами люди суть первичные творцы своей истории, общества, что любое изменение в обществе начинается с изменения самих индивидов, с изменений, происходящих в первую очередь в их душевных ценностных предпочтениях, а потом уже в их действиях, поступках и деяниях. Противоречивость марксовской позиции также состояла в том, что в противовес своим утверждениям, что общественное бытие определяет общественное сознание, он часто высказывался в том духе, что общественная история людей есть не что иное, как история их индивидуального развития⁷.

По-видимому, развитие индивидов, если оно имеет место, происходит в душе именно тогда, когда, казалось бы, ничто внешнее не говорит об изменениях. Оно скорее идет в тиши душевных движений, когда, может быть, для большинства индивидов как бы неожиданно является некий результат, неизвестно откуда взявшийся. Может быть и так, что внезапно человек начинает видеть многое в ином свете, как будто у него открывается какое-то новое зрение и может статься, что многое, чем он восхищался ранее и высоко ценил, теперь предстает другой своей стороной и теряет свою былую привлекательность. Это, как знают многие, не придуманная ситуация, ибо знают по собственному личному опыту, а художественная литература содержит на этот счет огромный материал.

Этот опыт, как я думаю, говорит не о таком изменении человека, которое, меняя немного, не меняет, однако, то главное, что делает человека данным лицом, именно этой личностью. У человека могут изменяться те или иные потребности, он может умножить свои знания, расширить свой кругозор, у него могут меняться привычки, связи с другими, социальное положение, круг семьи, круг общения, но может не меняться основная линия его жизни, ценностные пристрастия, которые выражаются лишь в присущем ему характере поступков, их направленности и своеобразном рисунке поведения. Дело не в том, например, что многие в данной культуре хотят учиться, получить образование. Это еще не характеризует ценностное своеобразие каждого человека или даже всей цивилизации. Дело в том, для чего каждый из них или вся цивилизация хочет этого. Средства, которыми пользуются люди, могут быть одинаковыми, а ценности, которые они хотят утвердить посредством этих средств, могут быть разными. Не только у цивилизаций, но даже у различных индивидуумов в одном и том же обществе, устремленных к различным ценностям, могут быть одни и те же средства, и наоборот.

Люди, видимо, создают не только общие им ценности, когда объединяются на их основе в некие общности, общины, этносы; чем более развитыми по своим субъектным содержаниям они становятся, тем больше каждый человеческий индивидуум может жить по некоторым своим ценностям. В рамках общей ценности, свойственной культуре, где живет индивидуум, он может исповедовать свои ценности и жить по ним. А часто происходит и так, что индивидуум избирает ценность вопреки общей ценности, в противовес ей, и начинает утверждать ее в отношениях с другими. В этом сказывается относительно развитая субъектная автономность индивидуумов в современном мире.

Орудия и средства, разумеется, не только производственные могут характеризовать действительно то, какими способами и через какие формы объединения и кооперации люди могут в различные эпохи производить, и производят для себя средства существования. Но весь цикл производства и вся производственная сфера, что бы они ни производили, в конечном счете являются формой утверждения, выражения и символизации определенной ценности и смысла.

Примечания

¹ Шпенглер О. Закат Европы. М., 1993. Т. 1. С. 151.

² Фрейд З. Введение в психоанализ: Лекции. Фрейд З. Психология бессознательного: Сб. произведений. М., 1989.

³ Говоря о том, что в философии, искусстве постигаются истины совершенно другого рода, чем в науке, Х-Г. Гадамер отмечает: "Тот факт, что при понимании текстов этих великих философов постигается истина, недостижимая никаким другим путем, следует признать, даже если подобное признание противоречит тому масштабу настойчивого исследования и непрерывного прогресса, которым современная наука меряет самое себя". См.: Гадамер Х.-Г. Истина и метод. М., 1988. С. 40.

⁴ Эльконин Д.Б. Избранные психологические труды. М., 1989. С. 150.

⁵ Сартр Ж.-П. Экзистенциализм – это гуманизм // Сумерки богов. М., 1989. С. 323.

⁶ Хорни К. Невротическая личность нашего времени: Самоанализ / Пер. с англ. М: Прогресс-Универс, 1993. С. 27.

⁷ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 27. С. 402–403.

Философия из хаоса

Ж. Делёз и Ф. Гваттари о философии как творчестве концептов*

Л.А. МАРКОВА

Хаос – это не философия, не может он быть и ее началом, философию нельзя *вывести* из хаоса. И тем не менее, полагают Ж. Делёз и Ф. Гваттари, философия может реализоваться и может существовать только на грани с хаосом. Такие привычные для философии логические нормы взаимосвязи как обоснование, причинно-следственная зависимость, дедуктивный вывод, обусловленность исходными принципами или системными отношениями не работают в контексте рассуждений Ж. Делёза и Ф. Гваттари о философии. Для выражения способов соотнесенности они используют такие понятия, как зоны неразличимости или неразрешимости, мосты, сцепления, сочленения, переклички, парение над... и др. Философия и хаос у них *соседствуют* друг с другом, но не только: хаос *просачивается* в философию и из него *произвольно выхватываются* те или иные составляющие философии и из них конструируются концепты. Конструирование, творчество концептов – это и есть философия.

В размышлениях Делёза и Гваттари о философии в их совместной книге "Что такое философия?"¹ фундаментальными являются понятия *концепта* (можно говорить, например, о концепте Единого у Платона или о концепте Декарта "Я мыслю, следовательно, я существую") и *плана имманенции*, другими словами, типа мышления (созерцание – в Античности, рефлексия – в Новое время, коммуникация – в XX в.).

*Концепт как начало философии и как определяющий своеобразие
каждой философской системы*

В истории концепты хоть и связаны друг с другом, но не разиваются один из другого с необходимостью, их связь спонтанна и появление нового концепта свидетельствует о превращении в него какой-то составляющей предыдущего концепта в связи с появлением новой проблемы. Концепты одного плана (одного типа мышления), одной исторической эпохи соединены мостами, служащими сочленениями концепта. Важна проблема соотношения философии и хаоса, который порождает философию, однако не только порождает, но и присутствует в ней, в ее "порах" как нефилософское в философии, как возможность начать философию заново.

Концепт определяется своими составляющими, обладающими некоторым шифром. Он не может быть простым, состоящим из одного элемента, любой элемент должен

* Статья подготовлена при поддержке РГНФ. Код проекта – 00-03-00102.

¹ Делёз Ж., Гваттари Ф. Что такое философия? СПб.: Алетей, 1998.

быть пояснен другим элементом. Даже в первичном концепте, которым "начинается" философия, не может быть одной составляющей, поскольку не очевидно, что философия должна иметь начало, это еще нужно обосновать. Не может концепт иметь и все составляющие, тогда мы имели бы просто-напросто хаос. Концепт должен состоять из ограниченного количества составляющих, чтобы выделиться из хаоса, определиться.

Концепт и поле имманенции – этими понятиями Делёз и Гваттари обозначают те области европейского философского мышления, которые выводились за пределы философских систем и логически ими не обосновывались, хотя и являлись их фундаментальными основаниями. В качестве примера философского концепта Делёз и Гваттари берут, в частности, понимание Декартом начала философии. Как известно, началом философии Декарт считает тезис: я мыслю, следовательно, я существую. Декарт не считает необходимым логически обосновать *начало* своей философии, оно интуитивно очевидно.

Об этой особенности европейского рационализма писал М.К. Мамардашвили, в том плане, что сама структура европейского рационализма такова, что "снимает с нас обязанность внутри самого знания знать еще и механизм происхождения или получения этого знания"². Мамардашвили выражает ту же самую мысль и другими словами: "...в определении рации, самой сердцевины рации было внесено нечто фактическое. Есть, но не умом полученное. То есть, я бы сказал так, что мысль, или первоум, или первосостояние мысли, есть нечто, чего нельзя получить мыслью"³. В.С. Библер отмечает ту же особенность новоевропейского познавательного разума: "в нем есть некая тайна, несводимая к его функциональным определениям, некая сила, которая, как и подобает силе, может быть определена только по своим (познавательным) действиям"⁴.

Делёз и Гваттари предпринимают *логический* анализ того, что по определению в новоевропейской философии выводилось за пределы рационального мышления. Концепт не является, по их утверждению, простым по своему составу, концепт Декарта, например, имеет три составляющих: сомневаться, мыслить, существовать. Его можно перефразировать: я, сомневающийся, мыслю, следовательно, я существую. Концепт – это, полагают Делёз и Гваттари, некоторое событие, в случае Декарта – событие *мысли*. Я – это точка, проходящая все составляющие, в которой совпадают Я – сомневаться, Я – мыслить, Я – существовать. Составляющие как интенсивные ординаты (так их называют Делёз и Гваттари), следуя шифру концепта, другими словами, его логике, располагаются в зонах соседства или неразличимости, что делает возможным их взаимопереход и их неразделимость. Понятия *соседства* и *неразличимости* несут в философии Делёза и Гваттари большую нагрузку: они в какой-то мере заменяют собой такие привычные нам понятия, как причинная зависимость, процедура снятия, диалогическое общение. С их помощью устанавливается связь, взаимообусловленность между различными элементами в рамках философского размышления. Эти зоны (соседства или неразличимости) образуются в результате наложения одной составляющей на другую. Так, я сомневающийся накладывается на я мыслящего (я, сомневающийся, не могу сомневаться в том, что я мыслю) – первая зона. Вторая зона – между "мыслить" и "существовать" (чтобы мыслить, нужно существовать). Концепт выступает как целостное высказывание, как постоянно возобновляемое событие мысли. Он сгущается в точке Я, сквозь которую проходят все составляющие и в которой они совпадают.

План картезианского концепта состоит в том, чтобы устранить любые эксплицитно-объективные предпосылки, он опирается только на имплицитно-субъективные presuppositions: все знают, что значит "мыслить", "существовать", "я". Подобному

² Мамардашвили М.К. О рационализме / Встреча с Декартом. М.: Ad Marginem, 1996. С. 354.

³ Там же. С. 356.

⁴ Библер В.С. Кант-Галилей-Кант. М.: Мысль, 1991. С. 18.

плану может соответствовать только концепт, который не предполагает ничего объективного. Познавательный процесс вбирает в себя объективную действительность, которая не предполагает в себе какую бы то ни было предсуществующую истину.

Концепт – это событие, представляющее интерес и обладающее философской значимостью лишь в той мере, в какой оно не воплощено в действительности. Особую сферу интереса философии как не относящуюся к действительному миру Делёз с Гваттари обозначают в таких понятиях: "Концепт – это, разумеется, познание, но только самопознание, и познается в нем чистое событие, не совпадающее с тем состоянием вещей, в котором оно воплощается. Всякий раз выделять событие из вещей и живых существ – такова задача философии, когда она создает концепты и целостности"⁵.

Концепт Декарта Делёз с Гваттари сравнивают с концептом Платона. Настоящим образцом концепта они считают у Платона концепт Единого (с двумя составляющими, бытие и небытие) в "Пармениде". Трудность Платона Делёз и Гваттари видят в том, что Единое предшествует у него каждому концепту. Главное отличие от картезианского *cogito* – в необходимости представлять творимые концепты как репрезентацию того *несотворенного*, что им *предшествует*. В свой концепт Платон вводит время, но оно обязательно должно быть предшествующим. Концепт у Платона – это свидетельствование некоторой предсуществующей объектности. В плане Платона истина полагается в качестве предполагаемой, уже присутствующей. В концепте Идеи *первичность* имеет совершенно другой смысл, чем потом будет иметь у Декарта. У Декарта полностью переосмыслилась *первичность*, приняв субъективный смысл, и была уничтожена всякая разница во времени между идеей и формирующей ее душой-субъектом.

Каждый план имманенции и соответствующие ему концепты создают свой мир, свой тип мышления и свое бытие. Связь между разными планами имманенции и разными концептами Делёз и Гваттари осуществляют с помощью концепта Другого, показывая, как постановка новой проблемы приводит к формированию нового концепта. Каждый концепт связан с определенной проблемой, и без этой проблемы он не имел бы смысла. *Проблеме первичности концепта (как начала философии) Делёз и Гваттари берут не в абсолютном смысле, а по отношению к другому*. В связи с этим возникает вопрос, действительно ли концепт первичен по отношению к Другому? Положение вещей, однако, меняется, если увидеть в данной ситуации *иную* проблему, если сфокусировать внимание не на Другом самом по себе, а на *позиции*, которую он лишь "занимает", когда предстает мне как особенный объект, и которую в свою очередь занимаю я сам как особенный объект, когда предстает ему. В этом случае Другой – это никто, ни субъект, ни объект. Изменилась проблема, на которую концепт должен отвечать, изменился и порядок мышления. Другой предстает не как другой субъект или объект, а как другой возможный мир, который не реален, или еще не реален, но он существует. Он как выражаемое существует лишь в своем выражении, в чьем-то лице или в эквиваленте лица.

Выделю несколько пунктов, которые особо обратили на себя мое внимание в анализе Делёзом и Гваттари философии как творчества концептов.

1. Если и можно говорить о начале философии, то только не в абсолютном смысле: начало философии как концепт – это начало относительно чего-то Другого. Концепт творится хоть и заново, но не из ничего. Происходит перегруппировка составляющих, при этом какая-то из них может породить новый концепт.

2. Каждый концепт содержит ограниченное количество составляющих, в противном случае он растворился бы в хаосе, в ничто. Чтобы из хаоса выделиться, необходимо вычленив из него определенную группу характеристик-составляющих. Концепт – это точка совпадения, сгущения и скопления своих составляющих. Состав-

⁵ Делёз Ж., Гваттари Ф. Что такое философия? С. 46.

ляющие концепта – это "*вариации*, упорядоченные по соседству. Они процессуальны, модулярны. Концепт той или иной птицы – это не ее род или вид, а композиция ее положений, окраски и пения; это нечто неразличимое... непрерывно пробегая свои составляющие в недистантном порядке, концепт находится по отношению к ним в состоянии *парящего полета*. Он непосредственно, без всякой дистанции сопresentsует во всех своих составляющих или вариациях, снова и снова проходит через них..."⁶.

3. Философская логика Делёза-Гваттари работает там, где в философии Нового времени логики не было: в начале бытия и мышления, где они только возможны, или даже на выходе из хаоса на поверхность, где даже и возможности их еще нет.

4. Логика начала Делёза-Гваттари действительна лишь в этом начале и никак не "управляет" развитием мира и мышления после (?) того, как концепт-событие воплощается в реальных вещах и действиях. Здесь уже другая логика, которая не может повлиять на замену одних концептов новыми и на характер связи их друг с другом.

5. Замена одного концепта другим происходит через смену проблем, которые формируются в результате взаимодействия составляющих концепта.

6. Возможные миры существуют реально, они – *выражаемое*, представленное *выражающим* их "лицом" или любым другим элементом. Возможный мир как Другое не есть ни субъект, ни объект. Вообще субъект-предметное отношение отсутствует в логике Делёза-Гваттари, она относится к тому состоянию мира, когда еще нет ни субъекта, ни предмета.

7. В философии Делёза-Гваттари устанавливается новый тип отношений между концептами (и между составляющими концептов). Это отношения "соседства", это наличие зон "неразличимости" между составляющими концепта или между концептами, но никак не отношения причины и следствия, снятия, диалога.

План имманенции как срез хаоса

Помимо концепта, другим важным для Делёза и Гваттари понятием в их рассуждениях о философии является понятие *плана имманенции*. Занятие философией означает конструирование, создание концептов, но не только: любое философствование предполагает еще и начертание плана, который представляет из себя как бы стол, поднос, чашу для концептов. В горизонте плана, в абсолютном горизонте, независимом от какого бы то ни было наблюдателя, концепт-событие становится независимым от видимого состояния вещей, где он может совершаться.

План имманенции – это образ *мысли*, посредством которого она сама себе представляет, что значит мыслить, обращаться с мыслью, ориентироваться в мысли. Мысль включает в себя "только" движение, способное доходить до бесконечности, бесконечное движение или же движение бесконечности. Движение бесконечности нельзя соотносить с какими-либо пространственно-временными координатами, где бы определялись последовательные положения подвижного элемента. "Ориентация в мысли" не предполагает объективной системы отсчета. В мысли все так захвачено движением, что не остается места ни для субъекта, ни для объекта, которые могут быть только концептами. В истории философии много планов имманенции, и они отличаются друг от друга именно тем, какие из бесконечных движений они предпочитают и отбирают. Существуют, по мнению Делёза и Гваттари, три основных плана имманенции: у греков, в XVII в. и в современности (созерцание, рефлексия и коммуникация). В каждом плане свой образ мысли и своя материя бытия.

Наиболее существенной чертой плана, отличающей его от концепта, является то, что он должен рассматриваться как нечто *префилософское*. План интуитивно предполагается философской мыслью, все концепты отсылаются к некоторому неконцептуальному пониманию. Интуитивное понимание меняется с переходом от одного

⁶ Там же. С. 31–32.

плана к другому. У Декарта это субъективное понимание на базе первичного концепта "Я мыслю". У Платона – виртуальный образ "уже помысленного". У Хайдеггера – "преонтологическое", "преконцептуальное" понимание бытия. Философия всегда предполагает нечто префилософское или даже нефилософское. "Префилософское не означает чего-либо предсуществующего, а лишь нечто *не существующее вне философии*, хоть и предполагаемое ею. Это ее внутренние предпосылки"⁷. Философия постоянно соотнесена с чем-то не философским. В случае творения концептов философия имеет некоторую пресуппозицию, которая и отлична, и неотделима от нее. В плане, поскольку он префилософичен, приходится работать-экспериментировать на ощупь и при его начертании пользоваться средствами не вполне рациональными. Это могут быть грезы, патологические процессы, эзотерический опыт, опьянение. Мыслить – это значит идти колдовским путем. Как правило, те средства, которые были использованы при построении плана, не проявляются в итоге мышления: результат мышления существует и понимается рационально сам по себе. Но мыслить мы можем "лишь становясь чем-то иным, немыслящим, – животным, растением, молекулой, элементарной частицей, которые пересматривают нашу мысль и дают ей новый толчок"⁸.

План имманенции, по Делёзу и Гваттари, непосредственно выдвигается из хаоса, он есть как бы срез хаоса и действует наподобие решета. Хаос – это "не столько отсутствие определенностей, сколько бесконечная скорость их возникновения и исчезновения; это не переход от одной неопределенности к другой, а, напротив, невозможность никакого соотношения между ними, так как одна возникает уже исчезающей, а другая исчезает едва наметившись. Хаос – это не инертно-стационарное состояние, не случайная смесь. Хаос хаотизирует, растворяет всякую консистенцию в бесконечности. Задача философии – приобрести консистенцию, притом не утратив бесконечности, в которую погружается мысль (в этом отношении хаос обладает как физическим, так и мысленным существованием)"⁹.

Что же такое план имманенции и в какой мере его толкование Делёзом и Гваттари совпадает с проблемами, ставившимися в философии и естествознании XX в.?

1. План – это образ мысли (и соответствующая ему материя бытия). Хочу напомнить при этом многочисленные исследования прошлого века, посвященные строю мышления Античности, Средних веков, Нового времени, XX в.: определенный тип мышления (и соответствующий ему тип бытия) предполагает и построение определенного рода философских систем и видов научной рациональности.

2. Мысль – это только движение, доходящее до бесконечности и у которого нет объективной системы координат. У мысли нет ни субъекта, ни объекта. Действительно, субъект-объектное противостояние ставится под вопрос не только в философии, но и в научной рациональности прошлого века. Эту проблему в философском аспекте ставил еще В. Гейзенберг.

3. План – нечто префилософское (в этом его отличие от концепта). Префилософское понимается Делёзом с Гваттари и в том смысле, что мыслить мы можем, только становясь чем-то иным, не мыслящим: животным, планетой, молекулой и так далее. Как известно, в научной рациональности прошлого века предмет научного исследования (которым может стать все что угодно в окружающем нас мире и в нас самих) приобретает субъектные черты, т.е. я как субъект, можно сказать, перемещаюсь в изучаемый предмет, становлюсь чем-то не мыслящим. Сами понятия субъект-объект утрачивают свой исходный смысл, из мышления устраняется субъект-предметное отношение.

4. О плане можно, пожалуй, сказать (в отличие от концепта), что он возникает из ничего, если за это ничто принять хаос. Из хаоса *произвольно выхватываются* те или

⁷ Там же. С. 55–56.

⁸ Там же. С. 57.

⁹ Там же. С. 57–58.

инные составляющие концептов. Хаос как бы заменяет трансцендентное в философии. Хаос – это то, чему имманентен план. Делёз и Гваттари предлагают выбор между трансцендентным и хаосом. "Преимуществом" хаоса является возможность его логического осмысления.

Концептуальный персонаж как посредник между хаосом и философией

Концептуальный персонаж – это нечто иное, чем концепт и подразумеваемый образ мысли (план имманенции), это нечто таинственное, появляющееся или проявляющееся довольно редко или же только намеком, обладающее зыбким существованием где-то между концептом и прекоцептуальным планом, а также между планом и хаосом. Но даже оставаясь неназванным, подспудным, он обязательно должен быть восстановлен читателем. Иногда он бывает наделен личным именем. Например, Сократ – главный концептуальный персонаж платонизма, Идиот – у Кузанца и Декарта, Дионис – у Ницше. Концептуальный персонаж – это субъект философии, эквивалентный самому философу. Декарт или Кузанец вполне могли бы подписываться "Идиот", подобно тому как Ницше подписывался "Антихрист" или "Дионис распятый". В психосоциальном контексте в повседневном обиходе существуют речевые акты, тоже отсылающие к тому или иному психосоциальному типу: я объявляю мобилизацию в качестве Президента, я разговариваю с тобой как отец.

В истории философии такое смещение центра тяжести в творчестве философских систем (концептов) с философа на кого-то или на что-то другое, не совпадающее с ним, хотя им и предполагаемое, встречается в той или иной форме достаточно часто. В учении Платона о познании как припоминании мы сталкиваемся, на мой взгляд, с тем же ходом мысли, который обнаруживается и у Делёза с Гваттари в их рассуждениях о концептуальном персонаже. Философ (вообще любой человек, но у философа это проявляется особенно отчетливо), познавая, полагает Платон, припоминает то, что уже присутствует в его душе, что не является результатом его собственной умственной деятельности как человека и философа, что привнесено туда не им. В диалоге "Федр" Платон говорит о бытии самом по себе, где наша бессмертная душа созерцала его, не отмеченная еще, словно надгробием, той оболочкой, которую мы называем телом.

Концептуальные персонажи освобождены от телесной оболочки (как и у Платона бессмертная душа), но они воплощены в разных планах имманенции и в разных концептах, которые и сотворены ими. Нет одного-единственного бытия самого по себе, которому принадлежат планы и концепты, концептуальный персонаж творит концепт, а вместе с ним и новую форму бытия, и новую форму мысли, новую философию. Душа любого человека в качестве бессмертной обладает знанием единого бытия самого по себе (по Платону), и человеку (философу) остается только припомнить это знание, уже заложенное в нем. Концептуальный персонаж (как и бессмертная душа в философии Платона) тоже "работает" как бы *вместо* философа, но знания, получаемые им, в каждом отдельном случае специфичны, особенны, соответствуют *определенному*, именно *данному* типу мышления и бытия.

План имманенции и концепт, с одной стороны, концептуальный персонаж – с другой, взаимно предполагают друг друга. Концептуальный персонаж погружается в хаос и создает из него план имманенции, как бы доставая из хаоса случайную пригоршню костей и бросая их на стол. При этом каждой выпадающей кости соответствуют интенсивные черты какого-то концепта. Концепты не являются чем-то просто выведенным из плана, их нужно сотворить, и для этого-то и требуются концептуальные персонажи.

Роль концептуального персонажа (быть чем-то вроде посредника между хаосом и миром) напоминает роль Софии в русской философии начала прошлого века. С. Булгаков писал, что София – это "грань, которая по самому понятию своему нахо-

дится *между* Богом и миром..."¹⁰. Концептуальный персонаж в философии Делёза и Гваттари тоже является границей или посредником между... только не между Богом и миром, а между хаосом и философией в этом мире. При этом философия в лице концептуальных персонажей присваивает себе (а не передает хаосу) функцию творчества имманентного мира и концептов, а вместе с тем каждый раз нового бытия и типа мышления. Концептуальный персонаж активен, он сам творит мир и тип мышления из хаоса. За идеями Платона стоит Единое, в религиозной философии за множественностью мира и Софией стоит Бог, у Делёза и Гваттари за планом имманенции и концептом стоит хаос как исходный материал, из которого концептуальный персонаж творит философию. Но только ли материал? Делёз и Гваттари против какого бы то ни было Единого, но во многих случаях трудно удержаться от мысли, что хаос исполняет его функции. Так, Делёз и Гваттари сами пишут, что в их философии приходится выбирать между Трансцендентным и хаосом, значит, они в каком-то смысле взаимозаменяемы.

География философии вместо ее истории

Привычное для философов обращение к понятиям субъекта и объекта не позволяет, полагают Делёз и Гваттари, подойти к существу мысли. "Мысль – это не нить, натянутая между субъектом и объектом, – пишут они, – и не вращение первого вокруг второго. Мысль осуществляется скорее через соотношение территории и земли"¹¹. Такие вот необычные понятия (земля и территория) привлекаются для интерпретации мысли и философии. Земля постоянно реализует на месте процесс детерриториализации, пишут Делёз и Гваттари, преодолевая тем самым границы любой территории: она сама и детерриториализующая, и детерриториализуемая. Она сама отождествляется с теми, кто массами покидает свою территорию, будь то лангусты, чередой движущиеся по морскому дну, или паломники и странствующие рыцари. Территория и земля – это две составляющих, и между ними две зоны неразличимости – детерриториализация (от территории к земле) и ретерриториализация (от земли к территории). Что первично – сказать невозможно.

Такого рода преобразования Делёз и Гваттари обнаруживают и в социальной, и в экономической, и в любой духовной сфере, включая философию, если эта духовная сфера обращена *лицом* к земным процессам. В этом случае именно земля выступает источником преобразований, и я думаю допустимым для прояснения хода мысли Делёза и Гваттари сравнить в какой-то степени землю с хаосом: хаос порождает мир событий, земля *управляет* миром, в котором события воплощены в вещах. При этом сохраняется тип логических соответствий – не причинная детерминация, не диалогическое общение, не коммуникация, а *зоны неразличимости, зоны соседства*. По мнению Делёза и Гваттари, аналогичным образом ставил проблему Хайдеггер, для которого главным было различие Бытия и сущего, а не субъекта и объекта. Все рассуждения Хайдеггера о Бытии и сущем сближают их с Землей и территорией, о чем свидетельствуют мотивы "строительства", "обитания".

Социальная, физическая, психическая детерриториализация, утверждают Делёз и Гваттари, всегда относительна, потому что касается *исторического* отношения земли с территориями, которые на ней обрисовываются или исчезают, ее геологического отношения с эрами и катастрофами ее эволюции, ее отношения с космосом, в который она включена. Философская детерриториализация – абсолютная, в этом случае земля переходит в план чистой имманентности мысли-Бытия, мысли-Природы. Мыслить – значит *развертывать план имманенции, который поглощает землю, а ретерриториализация здесь означает сотворение новой, грядущей земли*. Абсолютная детерриториализация находится в некоторых подлежащих определению

¹⁰ Булгаков С.Н. Свет невечерний. Созерцания и умозрения. М., 1994. С. 186.

¹¹ Делёз Ж., Гваттари Ф. Что такое философия? С. 110.

отношениях с относительными детерриториализациями, такими как психосоциальная, историческая, географическая, космическая. Абсолютная детерриториализация в плане имманенции всегда каким-то образом следует за относительной детерриториализацией в рамках некоторого данного поля.

Своеобразие греков, по словам Делёза и Гваттари, состоит не столько в том, что они изобрели абсолютный план имманенции (философское мышление), сколько в установлении соотношения относительного и абсолютного. Когда относительная детерриториализация имманентна, горизонтальна, она сопрягается с абсолютной детерриториализацией плана имманенции, которая устремляет в бесконечность, доводит до абсолюта движения относительной детерриториализации (среда, друг, мнение), подвергая их преобразованию. Имманентность оказывается таким образом удвоена. Тут и начинается мышление концептами, которые заселяют план имманенции.

Делёз и Гваттари подчеркивают различие между историей и географией. В отличие от истории, в географии нет культа закономерности и культа начал. В географии утверждается доминирование ни к чему (в том числе и к первоначалам) не сводимой случайности и могущество "среды". География отделяет становление от истории, которое ей, истории, и не принадлежит. Чтобы стать, то есть сотворить нечто новое, нужно отвернуться от предпосылок. Философия постоянно отворачивается от своих предпосылок, чтобы творить новые концепты, которые затем вливаются в историю, но не проистекают из нее. История делает становление обусловленным, определяемым, но само становление не исторично. Концептуальные персонажи принадлежат становлению, а социально-психологические – истории. Концепты – это события, а события нуждаются в становлении как неисторическом элементе. "Появление философии в Греции, – пишут Делёз и Гваттари – результат скорее случайности, чем закономерности, скорее атмосферы или среды, чем первоначала, скорее становления, чем истории, скорее географии, чем историографии, скорее благодати, чем природы"¹². Но почему же, можно задаться вопросом, философия сохранилась и после того, как Древняя Греция ушла в историческое прошлое? По мнению Делёза и Гваттари, философию Древней Греции связывает с философией современной Европы, через эпоху христианства, не закономерная непрерывность, а случайное возобновление одного и того же случайного процесса, уже при новых исходных данных.

Подобный взгляд на историю не является таким уж необычным для XX в. Даже в историографии науки, где, казалось бы, закономерность и необходимость доминируют больше, чем где бы то ни было, случайность начинает играть существенную роль. Напомню, как в своей историко-научной работе "Наука, техника и общество в Англии XVII в."¹³, впервые опубликованной в 1938 г., английский социолог и историк науки Р. Мертон рассматривает определенную ситуацию в конкретном месте (Англия) и в конкретное время (XVII в.). Для него важно подчеркнуть случайное стечение социальных, религиозных, логических обстоятельств в одной точке. Появление науки в Англии – случайность, как и появление философии в Греции.

По мнению авторов книги "Что такое философия?", философское мышление предполагает наличие и определенную форму взаимодействия двух миров: с одной стороны, земного имманентного мира, куда включается вся история человечества, и духовная, и материальная, в том числе и автор философской системы как человек физический и исторический; с другой стороны, трансцендентный мир становления, смысла, нонсенса и парадокса, где концептуальный персонаж творит новые типы мышления и бытия, новую философию. Авторами рассматриваются две "точки" этого взаимодействия. Во-первых, в лице автора философии. Автор является физическим лицом, человеком, принадлежащим определенной эпохе, социальной и культурной среде. Он знаком с историей философии, с другими философскими системами. Все это ему необходимо для создания своей философии. Но в то же самое время, чтобы новый

¹² Там же. С. 125.

¹³ *Merton R.K. Science, Technology and Society in Seventeenth Century England. N.Y., 1970.*

план имманенции был создан, философ должен как бы "забыть" о себе как о физическом, историческом лице и об истории философии. Процесс возникновения новой философской системы осуществляется как становление и вроде как на пустом месте, из ничего. При этом должны соединиться, совместиться линии относительной (исторической, социальной, космической, психической) детерриториализации и абсолютной, философской. Философию создает концептуальный персонаж, и от его имени говорит философ. Сам философ в своем физическом и историческом облике оказывается чем-то нефилософским, существующим вне философии, но ею предполагаемым и для нее необходимым. Философская мысль работает как бы независимо от философа, но его телесная оболочка необходима ей, чтобы воплотиться в истории, в социуме.

Возможные способы выведения философии за рамки истории

Понятие геофилософии, выдвигаемое Делёзом и Гваттари, подчеркивает внеисторическую суть философии. Чтобы сотворить в философии что-то новое, необходимо оторваться от истории, от начал, от закономерностей, которые ею управляют. Любой план имманенции создается из ничего, если за ничто принять хаос. Потом, когда он уже создан, он вписывается в историю, вместе с концептами, которые сотворены в его перспективе, но только потом. Самый же процесс создания ассоциируется, в какой-то мере накладывается, совмещается, образует зоны неразличимости с землей, территориями, географическими регионами, средой. Отсюда и понятие геофилософия. В значительной степени это созвучно и тем процессам, которые происходят в историографии науки, где обнаруживается повышенный интерес к исследованиям ситуаций (case studies), отдельных событий, обладающих индивидуальностью, особенностью, и которые привлекают внимание тем, что их отличает друг от друга, а не тем, что их объединяет и позволяет вывести какие-то общие закономерности¹⁴.

Для философии проблема истории всегда была очень значимой, достаточно распространена точка зрения, что философия – это и есть ее история. Именно этой позиции придерживается В.С. Библер, а одна из его статей так и называется: "История философии как философия"¹⁵. Однако в философской логике Библиера (одно из названий которой – культурология) присутствуют как бы две позиции по проблеме соотношения философии и истории философии. В первом случае, когда философия выходит на культуру как на свое феноменологическое основание, она совпадает со своей историей, организуя диалог между особенными всеобщими, вырабатывая логические схематизмы этого диалога, сосредоточиваясь на *ничейной* территории, на *границе* между актуализированными возможностями каждой философской системы. Во втором случае, погружаясь в бесосновное основание философии как возможности, в возможностный мир, где и бытие и мышление присутствуют только в своей потенции, где нет ни диалогических, ни каких бы то ни было других логических отношений взаимодействия, где философия каждый раз начинается как бы заново, Библер выводит философию за рамки истории. Но противоречия здесь нет, так как *логическое* доведение каждой из этих позиций до предела выводит ее на другую, одна позиция *предполагает* другую, содержит ее в возможности.

Своя точка зрения на отношение философии и ее истории у М. Хайдеггера. Философия, по его мнению, в определенном смысле есть нечто противоположное своей истории, которая затемняет, скрывает ее подлинную суть, состоящую в установлении соответствия с Бытием сущего. В античной философии были добыты первые и с тех

¹⁴ О дискуссиях в историографии науки в конце XX в. можно получить представление, познакомившись с книгой: Brown J.R. (ed.) Scientific Rationality: the Sociological Turn / Brown J.R., ed. – Dordrecht etc.: Reidel, 1984 (Ser. in philosophy of science / Univ. of Western Ontario; Vol. 25). Эта же тема рассматривается и мною в ряде работ, в частности, в статье "Одна наука – один мир?" // Науковедение. 2000. № 1. С. 128.

¹⁵ Библер В.С. История философии как философия / Библер В.С. На гранях логики культуры. Книга избранных очерков. Русское феноменологическое общество. М., 1997.

пор ведущие определения Бытия. Задача истории философии – провести деструкцию, т.е. сделать прозрачной историю бытийного вопроса, освободить ее от наслоений окостенелой традиции. Чтобы этого добиться, надо уловить в истории философии поворотные моменты, когда само Бытие обнажает свою потаенность и возвращает философствующего человека к исходному опыту, определяет его настрой на соответствие. Каждый такой поворот означает возврат к одной и той же задаче, установлению соответствия с Бытием сущего. Задача одна, но настрой на ее решение свой в каждую новую эпоху (удивление в Античности, сомнение в Новое время). Несколько обостряя вопрос, можно сказать, что философия, по Хайдеггеру, становится подлинной философией, когда она освобождается от своей истории.

Другой аспект в понимании Хайдеггером философии и ее истории. Если за историю философии принять череду событий по смене *характера настроенности* на соответствие с Бытием сущего, то в такой истории роль философа в значительной степени пассивная. Напомню некоторые высказывания Хайдеггера на этот счет. В философии *говорит зов Бытия*, и важно, *услышан ли он или нет*, высказывается ли услышанное или замалчивается. Философия – это соответствие, которое говорит, поскольку *внимает зову Бытия сущего, прислушивается к голосу Бытия*. То, что вызывает к нам как голос Бытия, *располагает* наше соответствие. Соответствие означает, следовательно, *быть расположенным Бытием сущего, т.е. быть поставленным в отношении к тому, что есть*. Философия *настраивается* на голос Бытия сущего. Бытие определяет эпоху, являя свою подлинную суть, потаенность. Задача философа – услышать то, что говорит ему Бытие, и предать это гласности¹⁶.

Делёз и Гваттари склоняются все-таки к мнению, что Хайдеггер (как и Гегель) остается истористом, поскольку историю он полагает "как форму внутренней жизни, в которой концепт закономерно развивает или раскрывает свою судьбу. Закономерность зиждется здесь на абстрагировании исторического начала, сделанного кольцевым. При этом трудно понять, каким образом происходит непредсказуемое творчество концептов"¹⁷.

* * *

Происходящие в истории философии повороты (фундаментальные изменения) никак не предопределены предшествующим развитием, они происходят внезапно как выдвижение на поверхность потаенности Бытия. Такая постановка вопроса, а именно, что философское размышление каждый раз как бы начинается с чистого листа, заново, в одинаковой мере свойственна и Делёзу, и Библеру, и Хайдеггеру. У Делёза это формирование плана имманенции из хаоса, у Библера – зарождение всех всеобщих логик в возможностном мире, где они присутствуют лишь на грани своего бытия, у Хайдеггера – Бытие вынуждает философа услышать, как он должен мыслить. Возможностный мир Библера, хаос Делёза, Бытие Хайдеггера – вот те стихии, которые делают возможным философское мышление. Делают возможным и в какой-то мере (похоже, в значительной) определяют его характер.

Для Делёза и Гваттари особенно существенна граница между философией, с одной стороны, предфилософией и нефилософией – с другой. Преодоление именно этой границы и означает начало философствования, будь то переход от хаоса к полю имманенции и концептам, или от мира вещей к концепту и обратно. Актуализация концепта в действительность реальных вещей лишает его свойств философского концепта. Конкретный человек, сомневающийся, мыслящий и существующий, принадлежит миру "медленных" вещей-субъектов, миру устойчивых координат, развивающе-

¹⁶ Хайдеггер о философии и истории см., например: Что это такое – философия? // Вопросы философии. 1993. № 8. С. 117, 120; Бытие и время. М.: AD MARGINEM, 1997. Параграф 6; Поворот // Новая технологическая волна на Западе. М.: Прогресс, 1990.

¹⁷ Делёз Ж., Гваттари Ф. Что такое философия? С. 123–124.

муся в историческом времени. Это уже событие, воплотившееся в действительности, вышедшее за пределы становления, это уже не концепт декартовой философии. В то же время концепт и поле имманенции, погруженные в хаос, утрачивают свою консистенцию, устойчивость, которые обеспечиваются особым срезом хаоса в плане имманенции и конкретным набором составляющих концепта.

Порождение философии из хаоса не представляет собою процесс необходимый. Он может случиться, но не обязательно, только при некотором благоприятном стечении исторических и, главное для Делёза и Гваттари, геофизических обстоятельств. Философские концепты именные, они связаны с именем своего творца, но система рассуждений Делёза и Гваттари в значительной степени направлена на отделение процедуры творчества от физического, исторического лица философа. Концептуальный персонаж перехватывает инициативу создания плана и концепта у философа, который только выступает от лица Сократа или Идиота, или от и не названного "подлинного" творца философии. Вычленение из хаоса – главное звено создания философии, и оно вырисовывается тем более отчетливо, чем решительнее из него устраняется все историческое, временное, "медленные" вещи, в том числе и философы как физические лица. Философия может быть философией, по мнению Делёза и Гваттари, только если она, выделившись из хаоса, сумеет сохранить бесконечность движения, а это и значит, что ничто земное, существующее во времени, не является для нее принципиально важным. Философия – это сфера становления, событий и смысла. В любой философской системе значимо прежде всего то, что принято в ней за интуитивно понятное начало. Философия Делёза и Гваттари призвана логически расшифровать это начало, интерпретируя его как философский концепт.

Отношения между составляющими концепта и между самими концептами в какой-то мере "списываются" у Делёза с логических отношений на поверхности как трансцендентальном поле, куда "вытаскивается" бездна-хаос и приобретает логические очертания. Логика мышления Нового времени во многом была скоординирована с механикой Ньютона (сила как источник движения в механике, выходящий за пределы ее логики, и творческая сила человеческого ума, не поддающаяся логической интерпретации; возможность логически рассчитать научную теорию только после ее возникновения и до момента замены новой; природа как предмет изучения полностью по возможности *свободная* от влияния познающего субъекта, то же самое относится и к научному знанию; причинно-следственная цепочка в природе *преображается* в дедуктивный ряд развития в мышлении, – этот список можно было бы продолжить). Преодоление нововременного мышления в XX в. шло разными путями, но можно, пожалуй, сказать, что все эти способы предполагали необходимость того или иного логического осмысления именно *начала* мысли, которое уже не выносилось за пределы философской системы, а включалось внутрь нее. При этом было важно выйти за пределы психологизма, что было непросто (достаточно вспомнить в связи с этим Гуссерля).

Логика Делёза не соотносится с движением, существованием тел в окружающем нас природном мире, соответственно, его логика не соотносится с логикой ньютоновской механики. Его интересует другое состояние мира, когда на него можно взглянуть с точки зрения его становления, генезиса индивидуальных и личностных тел, когда перед нами не обладающие размерностью (весом, длиной, глубиной) тела, а генерирующие их сингулярности и серии на поверхности. Здесь, на поверхности, другое понимание причинности, времени, пространства, движение здесь осуществляется без материального носителя этого движения. Другой мир, другая логика, другое мышление, другая философия¹⁸. Отсюда и соответствующий взгляд на европейскую историю философии, вычленение в ней моментов, на которые прежде не обращалось специального внимания.

¹⁸ Более подробно логику Ж. Делёза я рассматривала в статье "Нетождественное мысли бытие в философской логике. (В.С. Библер и Ж. Делёз)" // Вопросы философии. 2001. № 6. С. 159.

В философии Делёза и Гваттари отсутствует как нечто существенно значимое разделение на духовный и материальный мир. То деление на два мира, о котором говорилось выше, предполагает наличие в мире вещей, в историческом, временном мире и мышления, и предмета этого мышления. Философ, который выступает как бы от лица концептуального персонажа, являясь физическим, историческим лицом, и мыслит как человек, принадлежащий определенной исторической, культурной эпохе, его мышление подчинено законам, правилам вывода, доказательства, обоснования, оно материализуется соответствующим способом в языке, в тексте. Философия парадоксальна, но парадоксальность ее не в том, что она принимает взаимно противоречивые мнения, а в том, что она пользуется фразами стандартного языка для выражения выходящего за пределы мнения и даже вообще предложения. Представленное таким образом, логически упорядоченное, систематизированное, дедуктивно выведенное, мышление перестает быть, с точки зрения Делёза и Гваттари, философским. Когда же философ, выступая от лица концептуального персонажа, "освобождается" от исторической оболочки, и непосредственно соприкасается с нефилософским хаосом, тогда он и становится подлинным творцом философских концептов.

В интерпретации Делёзом и Гваттари философии для меня остался непонятным по крайней мере один момент, весьма существенный для их позиции. Когда ими рассматривается соотношение истории философии и процесса творчества концептов, то подчеркивается независимость последнего от предшествующего развития философии во времени (у Библера, напротив, как я упоминала выше, именно история философии подводит к моменту, когда оказывается необходимым пересмотреть определенным, *необходимым* образом ее собственные основания). Хаос, источник конструирования концептов заново, каждый раз как бы на пустом месте, тоже, как и история, не обладает *силой*, определяющей этот процесс (как мы помним, у Хайдеггера философ должен прислушиваться к зову Бытия, внимать его голосу, который и определяет очередной поворот в философии). В творчестве концептов, в построении плана имманенции у Делёза и Гваттари ведущую роль играет случайность, отсюда и ссылки на игру в кости, такие выражения, как произвольное выхватывание из хаоса составляющих концепта, сечение хаоса и др. Ни история философии, ни хаос не могут управлять этим процессом, он настолько случаен, что Делёз и Гваттари сами задаются вопросом: не приходится ли философия снова к хаосу, если каждый великий философ создает план имманенции и концепты независимо от другого философа, других философских систем?

Все эти рассуждения Делёза и Гваттари существуют наряду с другим ходом их мысли, направленным на разработку специальной логики философских интуитивных начал, которые перестают быть интуитивными под напором этой логики. Настоящая статья и была посвящена анализу именно этой логики, в которой концепты связаны друг с другом мостами, составляющая концепта может превратиться в другой концепт, внутри концепта тоже существуют определенные логические отношения сцепления, сочленения, образуются зоны неразличимости или неразрешимости, а каждый план по-своему производит отбор из хаоса того, что по праву принадлежит мысли. Концепты у Делёза и Гваттари выведены за пределы исторической закономерности, но они помещаются ими в сферу логики события, становления, которая управляет появлением концепта, причем большую роль здесь играет возникновение новой проблемы на базе процессов, происходящих внутри концепта между его составляющими. Если учитывать все эти логические рассуждения авторов книги "Что такое философия?", не очень понятно, в какой степени правомерно говорить о доминировании чистой случайности в творчестве концептов и следует ли опасаться, что конструирование концептов может привести к воссозданию хаоса. В рамках логики события-смысла и становления случайность вроде бы вполне вписывается в логические нормы, не разрушая их.

Вопрос о множественности концептов и планов имманенции естественно связывается авторами книги с проблемой единого и многого. Как мы помним, трудность

философии Платона они видят в том, что концепт Единого у него предшествует любому другому концепту, а преимуществом своей логики они считают придание свойства особенности, независимости каждому философскому концепту, каждому плану имманенции. Но так ли однозначно выглядит философия Делёза и Гваттари, не просматривается ли и в ней некоторое единое, присутствующее в планах и концептах, а тем самым управляющее их существованием и возникновением? На мой взгляд, присутствие определенной формы единого можно обнаружить в книге Делёза "Логика смысла"¹⁹, но о ней сейчас нет речи. В книге "Что такое философия?" единое, на мой взгляд, тоже присутствует, хотя бы в рассуждениях авторов о планах имманенции. Если говорить о некоем настоящем, подлинном плане имманенции, то это нечто такое, пишут Делёз и Гваттари, что должно быть мыслимо и не может быть мыслимо, это нечто немислимое в мысли, это *основа всех планов*. Они полагают, что наивысшее призвание философии – "не столько мыслить "настоящий" План имманенции, сколько показывать, что он наличествует, немислимый, в каждом плане"²⁰. Если действительно есть нечто единое во всех планах и концептах, то угроза хаоса в философии едва ли может быть реальной. А обойтись без единого, пусть и в какой-то новой философской форме, оказывается трудно.

¹⁹ Делёз Ж. Логика смысла. Раритет. М., 1998.

²⁰ Делёз Ж., Гваттари Ф. Что такое философия? С. 79.

Предисловие к публикации

Перед нами краткая интеллектуальная автобиография, "исповедь" одного из виднейших представителей протестантской теологии Пауля Тиллиха (1886–1956), чье имя стоит рядом с именами К. Барта, Р. Отто, Д. Бонхеффера, Г. Марселя, Ж. Маритена, М. Бубера и других, с кем он творчески общался в разные периоды своей жизни. Недавняя публикация в России "пожизненного", главного и итогового произведения Тиллиха – трехтомной "Систематической теологии" (1925–1963) для русского читателя существенно дополнит картину религиозной и философской культуры XX века¹. "Систематическая теология" уникальна: если остальные произведения Тиллиха (среди них следует выделить "Кайрос", "Динамика веры", "Потрясение основ", "Истолкование истории", "Протестантская эра", "Мужество быть", "Теология культуры") сознательно фрагментарны, и в этом смысле типичны для протестантского богословия данного периода, то в своем основном произведении, которое можно охарактеризовать как апологетическо-философский трактат и в котором присутствуют основные идеи остальных произведений, он не ограничивается собственно теологической проблематикой, в коей можно выделить христологию, пневматологию, экклесиологию, эсхатологию, но осуществляет и философское системостроительство в виде разработки онтологии, философии культуры, философии истории.

Теперь, после перевода на русский язык большинства названных сочинений П. Тиллиха², отечественный читатель сможет уже в новом свете оценить взгляд мыслителя на собственную судьбу и судьбы его поколения, поиск духовных истоков и перспектив, попытку подвести итоги. "Кто я такой?" – последняя из нескольких автобиографий Тиллиха. Она была написана в 1964 г., в предощущении недалекой кончины. Название эссе звучит по-кьеркегоровски: "Кто я такой? Зачем я здесь?.." Существует некая закономерность в том, что на закате жизни мыслители, обладающие, подобно Тиллиху, огромным общественным авторитетом, властители дум, задаются мучительным вопросом о самоидентичности и о собственном предназначении.

Помимо того, что Тиллих принадлежал к двум эпохам, двум векам – XIX и XX – ему выпала редкая судьба: в его творчестве встретились европейская и американская интеллектуальные традиции. В современную ему американскую философию, где господствовал прагматический инструментализм Джона Дьюи, Тиллих внес элементы классического немецкого идеализма и экзистенциализма, а христианскую мысль в Америке обогатил синтезом философии и теологии. В этой связи нельзя не отметить, что в США экзистенциализм проник не благодаря Хайдеггеру, которого в 30-е годы не принимали по причине его лояльности к нацистскому режиму, а именно благодаря Тиллиху.

В отечественной религиозноведческой литературе Тиллиха чаще всего называют одним из основоположников "диалектической теологии" или "теологии кризиса"³. Но дело в том, что в своей апологетической системе Тиллих попытался как раз *соединить* то, что основатель "диалектической теологии" К. Барт, а также Р. Бультман, Р. Нибур и другие стремились *разделить* и противопоставить одно другому. Тиллих с самого начала не принял "теологию кризиса", одной из главных идей которой было постулирование непреодолимого раскола, "диастазиса", между Богом и миром, между религиозной и светской культурой. Там, где Барт и его единомышленники провозглашали бесконечный разрыв, Тиллих искал возможность синтеза. Его теологию можно назвать "неолиберальной", то есть он творчески переосмыслил богословскую традицию Ф. Шлейермахера, А. Ричля, А. Гарнака и своего непосредственного учителя Э. Трельча (хотя влияние С. Кьеркегора также было очень значительным).

В автобиографическом эссе Тиллих scrupulously прослеживает влияние на собственное творчество философов прошлого (от аристотелевско-томистской традиции, Спинозы, Канта, Шеллинга до Ницше и Маркса). Но весьма лобопытно, в какой мере он может оценить влияние современников. Тиллих вскользь упоминает о том, что в 1925–1927 гг. он преподавал в Марбурге, где работал в это же время и Хайдеггер. А между тем, строя свою онтологию, Тиллих полностью принимает "феноменологический

метод" Хайдеггера, в том числе кардинальное понятие хайдеггеровской философии "Dasein" – то, образно говоря, "место", где обнаруживает себя структура бытия, где бытие "разомкнуто" для человека, то есть сам человек. Вопросание человека о смысле бытия Тиллих вслед за Кьеркегором и Хайдеггером называет "пределной заботой" или "абсолютной заботой". "Пределная забота" человека о смысле бытия – свидетельство того, что он внутренне с бытием связан, но отделен от последнего в своей повседневной жизни.

В жизни и творчестве Тиллих постоянно ощущал себя в "пограничной ситуации" – на границе идей, эпох, культур, конфессий, континентов. Его первая автобиография так и называется – "На границе". Задача философии и его личной экзистенциальная задача для него заключались в том, чтобы сначала обозначить, а затем преодолеть границы, проходящие между эпохами, людьми, народами, идеями. Как мы увидим, это воплощалось в собственном жизненном опыте Пауля Тиллиха.

Примечания

¹ Тиллих П. Систематическая теология. Т. 1–2. Пер. Т.П. Лифинцева (т. 1), О.Р. Газизова, В.М. Ошеров, В.В. Рынкевич (т. 2). Т. 3. Пер. О.Я. Зоткина. М. – СПб.: Университетская книга, 2000.

² "Мужество быть", "Динамика веры", "Кайрос", "Теология культуры" изданы в русском переводе (наряду с некоторыми другими малыми произведениями) в сборнике: Тиллих П. Избранное. Теология культуры. М.: Юрист, 1995.

³ См., к примеру: Протестантизм. Словарь атеиста. М., 1990. С. 264–265.

Кто я такой?

(Автобиографическое эссе)

П. ТИЛЛИХ

Тот факт, что я родился 20 августа 1886 г., означает, что часть моей жизни принадлежит XIX в., особенно если считать (как и следует считать), что XIX в. закончился 1 августа 1914 г., с началом Первой мировой войны. Принадлежность к XIX в. подразумевает жизнь в относительно мирной обстановке и воскрешает в памяти высший расцвет буржуазного общества в его творческом великолепии. Она подразумевает также эстетическое уродство и духовный распад. Эта принадлежность заключена в себе, с одной стороны, революционные порывы, обращенные против самодовольной эпохи, и, с другой стороны, осознание христианских гуманистических ценностей, которые лежат в основе даже антирелигиозных форм этого общества и которые делали и делают возможным сопротивление антигуманным политическим системам XX в. Среди своего поколения я принадлежу к числу тех людей, которые, вопреки радикализму их собственной критики XIX в., нередко ощущают стремление к его стабильности, его либерализму, его непрерывным культурным традициям. Местом моего рождения была деревня со славянским названием Штарцеддель недалеко от Губена, небольшого промышленного городка в земле Бранденбург, рядом с границей Силезии. Спустя четыре года после моего рождения мой отец, священник Прусской Земельной церкви, был назначен на пост суперинтенданта епархии Шенфлисс-Ноймарк. Суперинтендант – это была должность священника, управляющего группой епархий, обязанности которого походили на обязанности епископа, но чуть ниже рангом. Шенфлисс являл собой маленький городок с тремя тысячами жителей, расположенный в восточной части земли Бранденбург. Этот городок имел совершенно

средневековый облик. Его окружала стена, выстроенная вокруг древнего готического храма, попасть в него можно было через ворота, расположенные под башнями; власти помещались в средневековой городской усадьбе, и все это производило впечатление маленького, защищенного и самодостаточного мирка. Окружавший меня мир не слишком изменился и в тот период, когда я от двенадцати до четырнадцати лет жил в качестве ученика гуманитарной гимназии и пансионера двух престарелых дам в Кенигсберг-Ноймарке – городке с семью тысячами жителей и с похожими средневековыми руинами, но более известными своим готическим совершенством.

Эти ранние впечатления могут отчасти объяснить то, что в моем мироощущении и мышлении подвергалось сомнению в качестве романтической тенденции. Одна из сторон этого так называемого романтизма – мое отношение к природе. Оно выражено в преимущественно эстетически-созерцательном отношении к природе в отличие от научно-аналитического или технически-регулирующего. Этим объясняется мощнейшее эмоциональное воздействие, которое оказала на меня философия природы Шеллинга, хотя я прекрасно осознавал, что в научном отношении она несостоятельна. Теологически это сформулировано в моей доктрине соучастия природы в процессе грехопадения и спасения. Это одна из причин, по которым я не соглашаюсь с теологией Ричля, устанавливающей бесконечный раскол между природой и личностью и наделяющей Иисуса миссией освобождения индивидуальной жизни человека от оков природы вне нас и внутри нас. Приехав в Америку, я обнаружил, что кальвинизм и пуританизм являются естественными союзниками ричлианства в этом вопросе. Природа есть то, что необходимо контролировать морально и технически, и лишь субъективные ощущения более или менее сентиментального характера допустимы в отношении природы. Нет мистического соучастия в природе, нет понимания того, что природа есть конечное выражение бесконечного основания всех вещей, нет видения божественно-демонического конфликта в природе.

Когда я спрашиваю себя о биографической основе этого так называемого романтического отношения к природе, то обнаруживаю три причины, которые, вероятно, действовали в одном направлении. Во-первых, я обнаруживаю подлинное общение с природой, каждодневное в мои ранние годы, а позже – в течение нескольких месяцев каждого года. Множество незабываемых случаев "мистического соучастия" в природе повторялись в схожих ситуациях. Вторая причина романтического отношения к природе – это влияние поэзии. Немецкая поэзия, даже помимо романтической школы, наполнена мистикой природы. Некоторые стихотворения Гете, Гельдерлина, Новалиса, Айхендорфа, Ницше, Георге и Рильке никогда не переставали трогать меня так же глубоко, как будучи впервые услышаны. И третья причина такого отношения к природе связана с моими лютеранскими истоками. Теологи знают, что одним из пунктов несогласия между двумя крылами континентальной Реформации, лютеранским и реформистским, был так называемый "крайний кальвинизм" – учение о том, что конечное не допускает бесконечного (non sara in finiti) и что, следовательно, во Христе две природы, божественная и человеческая, пребывают вне друг друга. Вопреки этому учению лютеране утверждали *Infra Luteranum* (Подлинное Лютеранство. – *Прим. пер.*) – а именно, учение о том, что конечное допускает бесконечное и что, следовательно, во Христе одновременно пребывают две природы. Данное различие означает, что с лютеранских позиций теологически утверждается присутствие бесконечного во всем конечном, что мистицизм возможен и реален, тогда как с кальвинистских позиций такой подход подвергается сомнению как пантеистический, а божественная трансцендентность понимается таким образом, что лютеранин подвергает ее сомнению как деистическую.

Романтизм означает не только особое отношение к природе, но и особое отношение к истории. Взросление в таких городах, где каждый камень является свидетелем эпохи, минувшей много веков назад, порождает чувство истории, причем истории

не как предмета познания, но как живой реальности, где прошлое соучаствует в настоящем. Я в полной мере ощутил это различие, когда приехал в Америку. Во время лекций, семинаров, посещения домов друзей и личных дискуссий с американскими студентами я обнаружил, что ими утрачено непосредственное эмоциональное самоотождествление с реальностью прошлого. Многие студенты обладали блестящим знанием исторических фактов, но эти факты, казалось, не волнуют их глубоко. Факты оставались объектами для их интеллекта и почти никогда не становились элементами их существования. Это судьба европейца – в каждом поколении переживать благо и трагедию исторического существования и, как следствие, мыслить категориями прошлого, тогда как американская история началась с утраты и бремени и богатства прошлого. Америка могла мыслить лишь в терминах будущего. Однако романтическая школа подчеркивает не только историческое самосознание в целом. Существует особое восприятие европейского Средневековья, благодаря которому романтизм оказывал мощное влияние на интеллектуальную историю прошедшего столетия. Без этого влияния я, разумеется, не понял бы идею теонормных периодов в прошлом и новой теологии в будущем.

Другие биографически значимые моменты относятся к годам, проведенным мною в Шенфлиссе и Кенигсберге. Первый из них связан с тем воздействием, которое в мои ранние годы оказала на меня приходская жизнь. С одной стороны приход находилась лютеранская школа, а с другой – красивая готическая церковь, где мой отец был почитаемым пастором. В то время мне был дан именно опыт "священного" как нерушимого блага и как основы всей моей религиозной и теологической деятельности. Когда я впервые прочел книгу Рудольфа Отто "*Идея Священного*", то сразу же понял ее в свете этого моего раннего опыта и принял в качестве конституирующего элемента своего мышления. Она определила мой метод в философии религии там, где я начинал с опыта священного и переходил к идее Бога, а не наоборот. Равно важными как экзистенциально, так и теологически были мистические, сакраментальные и эстетические следствия идеи священного, посредством чего этические и логические элементы религии выводились из опыта присутствия божественного, а не наоборот. Это сделало Шлейермахера близким мне по духу, каковым он был и для Отто, и побудило Отто и меня участвовать в движениях за обновление литургии и переоценку христианского и нехристианского мистицизма.

Жизнь в маленьком городке в Восточной Германии до перелома века вызывала у ребенка, наделенного воображением, ощущение узости и ограниченности. Я уже говорил об окружавшей городок стене как о символе этого. Движение за пределами данного горизонта было ограниченным. Автомобилей не существовало, а однопутевая железная дорога была построена лишь через несколько лет; путешествие за несколько миль было событием как для человека, так и для животного. Ежегодная поездка к Балтийскому морю с его бесконечным горизонтом была великим событием, "вылетом" в открытое, неограниченное пространство. То, что позже я выбрал для уединенного отдыха место на побережье Атлантического океана, несомненно, вытекает из этого раннего опыта. Другой формой бегства от узости пространства в ранние годы моей жизни стали несколько поездок в Берлин – город, где мой отец родился и получил образование. То впечатление, которое этот большой город производил на меня, каким-то образом походило на впечатление от моря: та же бесконечность, открытость, неограниченное пространство. Но помимо этого на меня действовала динамичность берлинской жизни, огромное количество транспорта, массы людей, постоянно меняющиеся сцены, неиссякаемые возможности. Когда в 1900 г. моему отцу дали ответственную должность в Берлине, я был вне себя от радости. И я никогда не утрачивал этого чувства радости; оно, по сути дела, углублялось, когда я действительно изучал "тайны" мирового города и когда получил возможность быть причастным к ним. По этой причине я всегда считал подарком судьбы то, что эмиграция 1933 г. привела меня в Нью-Йорк, самый большой из всех больших городов.

Но еще более глубокой и действенной, нежели ограниченность в пространстве и в движении, была для меня социальная и психологическая ограниченность тех лет. Структура прусского общества до Первой мировой войны, особенно в восточной части королевства, была авторитарной, не будучи тоталитарной. Лютеранский патернализм делал отца непререкаемым главой семейства, а в доме священника это подразумевало не только жену и детей, но также и разных слуг. Тот же самый дух дисциплины и авторитета преобладал в общественных школах, которые находились под надзором местного и окружного духовенства в качестве инспекторов школ. Управление было строго бюрократическим, начиная от полицейского на улице и почтового служащего за окошком и далее вверх по чиновничьей лестнице к далекой верховной власти в Берлине – власти столь же недостижимой, как и "замок" в новелле Кафки. Каждый из этих чиновников был строго подчинен вышестоящим и строго распоряжался нижестоящими чиновниками и народом. То, что все же упускалось в плане дисциплины, компенсировалось армией, которая посягала своей мощью и социальным статусом на гражданский мир и втягивала всю нацию, начиная с раннего детства, в свою идеологию. В моем случае это действовало столь эффективно, что интерес к униформам, парадам, маневрам, истории сражений и стратегическим идеям не иссякал во мне до 30 лет, и то прекратился он лишь из-за опыта Первой мировой войны. Но над всем этим, на вершине иерархии, пребывал Король Пруссии, который оказывался также Германским Императором. Патриотизм подразумевал, превыше всего прочего, приверженность Королю и королевскому дому. Наличие парламента, демократических сил, общественных движений, а также жесткая критика Императора и армии не затрагивали консервативные лютеранские сообщества на востоке Пруссии, среди которых я жил. Все эти демократические элементы отвергались, представлялись в искаженном виде и считались революционными, что означало преступными. Кроме того, потребовалась мировая война и политическая катастрофа, прежде чем я смог пробиться через эту систему авторитетов и утверждать веру в демократические идеалы и социальную революцию.

Наиболее трудно было преодолеть влияние авторитарной системы на мою частную жизнь, особенно на ее религиозную и интеллектуальную сторону. И мой отец, и моя мать были сильными личностями. Мой отец был сознательным, очень достойным, абсолютно убежденным, а, встречая сомнение, гневным защитником консервативной лютеранской позиции. У моей матери, происходившей из более демократической и либеральной Рейнской земли, не было столь авторитарных воззрений. Однако на нее глубоко повлияла суровая мораль западного реформистского протестантизма. Следствием этого было ограничивающее давление в мышлении и действиях вопреки (а частично по причине) теплой атмосферы любви и заботы. Всякая попытка вырваться упреждалась неизбежным чувством вины, которое порождалось отождествлением отеческого и божественного авторитетов. Существовала только одна точка, где возможно было сопротивление, а именно: использовать принципы, установленные авторитарной системой моего отца, против самой этой системы. Именно такой путь я инстинктивно выбрал. В традиции классической ортодоксии мой отец любил философию и пользовался ею, убежденный в том, что не может быть конфликта между истинной философией и истиной откровения. Развиваемые нами долгие философские дискуссии – это самые счастливые эпизоды в моих отношениях с отцом. К тому же во время этих дискуссий произошло открытие. От независимой философской позиции состояние независимости распространилось во всех направлениях, сначала теоретических и позже практических. Именно это трудное и болезненное открытие независимости сделало меня невосприимчивым к любой системе мышления или жизни, которая требует отказа от независимости.

В нашей ранней полемике с Карлом Бартом он обвинил меня в том, что я "все еще борюсь против Великого Инквизитора". Он прав, утверждая, что это решающий элемент моего теологического мышления. То, что я назвал "Протестантским принципом", полагаю, есть главное оружие против любой системы гетерономии. Но Карл

Барт, между прочим, должен был бы понять, что эта борьба будет необходима всегда. История показала, что Великий Инквизитор всегда готов вновь появиться под различными масками, как политическими, так и теологическими. То, что меня с равной частотой обвиняли в неортодоксии и в старом либерализме, объяснимо в свете двух сильнейших импульсов, полученных мною в те годы, о которых я рассказываю: романтического и революционного. Согласование этих двух стремлений изначально было и останется основной проблемой моего мышления и моей жизни.

В 1900 г. мы переехали в Берлин. Я был принят в гуманитарную гимназию в Старом Берлине, в 1904 г. сдал выпускные экзамены и был принят на теологические факультеты университетов Берлина, Тюбингена и Галле. В 1909 г. я сдал свой первый, а в 1911 – второй теологический экзамен. В 1911 г. получил степень доктора философии в Бреслау и в 1912 г. – степень лиценциата теологии в Галле. В следующем году я получил назначение в евангелическую лютеранскую церковь в провинции Бранденбург. В 1914 г. вступил в германскую армию в качестве военного капеллана. По окончании войны я получил должность приват-доцента теологии в Берлинском университете, и это стало началом моей академической карьеры. Мысленно возвращаясь к этим пятнадцати годам учебы, прерванным и вместе с тем дополненным войной, я обнаруживаю богатейший материал для философской рефлексии. Но я должен ограничить свой анализ, рассмотрев лишь влияние тех лет на мое духовное развитие.

В Кенигсберге, как и в Берлине, я был учеником "гуманитарной гимназии". Гимназия, если сравнить с американскими учреждениями, состоит из старших классов школы плюс два года колледжа. Обычный возраст выпускника гимназии был 18 лет. В гуманитарной гимназии главными предметами были греческий и латынь. Моя любовь к греческому языку стала проводником моей любви к греческой культуре и особенно – к ранним греческим философам. Один из самых любимых моих курсов был посвящен философии досократиков. Проблема гуманитарного образования состоит в его отношении к религиозной традиции, которая, даже вне специального религиозного обучения, всегда присутствует в истории, искусстве и литературе. Если в Соединенных Штатах основной духовный конфликт – это конфликт между религиозией и научным натурализмом, то в Европе религиозная и гуманистическая традиции (в отношении которой научное мировоззрение является лишь частью) пребывали, начиная с эпохи Ренессанса, в постоянной взаимной напряженности. Немецкая гуманитарная гимназия была одним из тех мест, где эта напряженность наиболее явно себя обнаруживала. Тогда как на официальных занятиях в классе нас знакомили с классической античностью около десяти часов в неделю примерно восемь лет, вместе с тем мы встречались с христианской традицией дома, в церкви, в прямых религиозных предписаниях в школе и вне школы и в косвенной религиозной информации в истории, литературе и философии. Следствием этой напряженности был либо выбор одной из сторон за счет другой, либо общий скептицизм или расколотость сознания, заставлявшая тебя пытаться преодолеть конфликт конструктивно. Второй путь, путь синтеза, был моим. Он следовал немецким философам-классикам от Канта до Гегеля и оставался движущей силой всей моей теологической деятельности. Свою завершенную форму он нашел в моей "Систематической теологии".

Задолго до того как я стал студентом теологии, я частным образом изучал философию. Поступив в университет, я уже имел неплохие познания в истории философии и был основательно знаком с творчеством Канта и Фихте. За ними следовали Шлейермахер, Гегель и Шеллинг, причем Шеллинг стал особым предметом моих исследований. И моя докторская диссертация и диссертация на степень лиценциата теологии были посвящены философии религии Шеллинга. Казалось бы, эти штудии предвещали скорее философа, нежели теолога. И в самом деле, они позволили мне стать профессором философии религии и социальной философии философских факультетов университетов Дрездена и Лейпцига, профессором теоретической философии во Франкфурте, лектором отделений философии в Колумбий-

ском и Йельском университетах, а также философом истории в связи с религиозно-социалистическим движением. И вместе с тем я был теологом, поскольку экзистенциальный вопрос нашей предельной заботы и экзистенциальный ответ христианского благовестия есть и всегда были преобладающими в моей духовной жизни.

В течение пятнадцати лет с 1904 по 1919 г. многое вело к такому решению. Мой опыт студента теологии в Галле с 1905 по 1907 г. отличался от опыта студента-теолога Леверкюна в "*Докторе Фаустусе*" Томаса Манна в тот же период. Там была группа известных теологов, которых мы слушали и с которыми мы спорили на семинарских занятиях и в личных дискуссиях. Прежде всего мы узнали, что протестантская теология ни в коем случае не является устаревшей и что она может, не утрачивая своего христианского основания, заключать в себе строго научные методы, критическую философию, реалистическое понимание человека и общества, а также мощные этические принципы и побуждения. Разумеется, мы почувствовали, что наши учителя еще многого не сделали и что это должны сделать мы. Но такое чувство каждого нового поколения не должно умалять величия того, что это поколение получило от своих предшественников.

Мы ощущали мощные влияния на наше теологическое существование и с других сторон. Одним из них было наше открытие Кьеркегора и потрясающее воздействие его диалектической теологии. Это было прелюдией к происходившему в 20-е годы, когда Кьеркегор стал святым как для теологов, так и для философов. Но это была лишь прелюдия, поскольку еще преобладал дух XIX в., и мы верили, что великое единение христианства и гуманизма может быть достигнуто средствами немецкой классической философии. Следующая прелюдия к грядущему происходила в период между моими студенческими годами и началом Первой мировой войны. Это была встреча со вторым периодом творчества Шеллинга, особенно с его так называемой "позитивной философией". Именно здесь пролегает философски решающий разлом между Гегелем и началом того движения, что теперь называется экзистенциализмом. Я был подготовлен к нему, когда он развернулся в полную силу после Первой мировой войны, и я воспринял его в свете того общего бунта против гегелевской системы "примирений", который начался вскоре после смерти Гегеля и который через Кьеркегора, Маркса и Ницше стал решающим для судьбы XX столетия.

Но я еще раз должен вернуться к своим студенческим годам. Академическая жизнь в Германии тех лет была предельно индивидуалистичной. Общежитий для студентов не существовало, а деятельность студенческой группы, как таковой, была незначительной и безличной. Религиозная жизнь была почти полностью отделена от жизни церкви; капелланов для студентов не существовало, и трудно было даже их себе вообразить. Отношения с профессорами и их семьями были единичными и во многих случаях вообще отсутствовали. Именно такая ситуация сделала студенческие братства в Германии значительно более важными, чем в этой стране (Соединенных Штатах Америки. – *Прим. пер.*). Мое членство в таком братстве, основанном на христианских принципах, было не только самым счастливым, но и самым важным опытом. Лишь после Первой мировой войны, когда мои глаза открылись для политической и общественной сцены, я постиг страшную опасность наших довоенных академических привилегий. И я с великой тревогой следил за возрождением братств в пост-гитлеровской Германии. Однако в мои студенческие годы братство было для меня сообществом (первым после семьи), в котором дружба, духовное взаимодействие на очень высоком уровне, плановое и внеплановое образование, радость жизни, озабоченность проблемами общественной жизни в целом и христианской общественной жизни в особенности – могли ощущаться каждодневно. Я сомневаюсь, что без этого опыта понял бы значение Церкви экзистенциально и теоретически.

Первая мировая война стала концом моего подготовительного периода. Вместе со всем моим поколением я был захвачен ошеломляющим ощущением общенационального сообщества – концом чисто индивидуалистического и по преимуществу теоретического существования. Я поступил добровольцем на военную службу, и меня

назначили служить военным капелланом, что я и делал с сентября 1914 по сентябрь 1918 г. Не прошло и нескольких недель, как мой первоначальный энтузиазм пропал, а спустя несколько месяцев я убедился в том, что война будет продолжаться до бесконечности и погубит всю Европу. Кроме того, я видел, что единение первых недель было иллюзией, что нация расколота на классы и что массы рабочих считали церковь несомненным союзником правящих классов. Ситуация становилась все более и более ясной к концу войны. Она вызвала революцию, в которой империалистическая Германия погибла. То, каким образом возникло религиозно-социалистическое движение в Германии, описывалось много раз. Я все же хотел бы добавить некоторые соображения. Я сочувствовал социальной стороне революции вплоть до 1918 г., той стороне, что вскоре была уничтожена вторжением победителей, слабостью социалистов и их стремлением использовать армию против коммунистов; она была уничтожена также ростом и возвратом всех реакционных сил в середине 20-х. Мое сочувствие к социальным проблемам германской революции имеет такие корни, которые трудно проследить. Возможно, это была та капля крови, что побудила мою бабушку строить баррикады в 1848 г.; возможно, это было глубокое впечатление, произведенное на меня словами пророков Ветхого Завета о несправедливости и словами Иисуса против богатства; эти слова я воспринял всем сердцем в самом раннем детстве... Но что бы это ни было, оно прорвалось экстатически в описываемые годы и осталось постоянной реальностью, хотя к ней примешалось смирение и горькое сожаление по поводу разделенности мира на две всемогущие группировки, среди которых гибнут остатки демократического и религиозного социализма...

Следующее замечание я должен сделать по поводу моего отношения к Карлу Марксу. Оно всегда было диалектичным, сочетавшим в себе "Да" и "Нет". "Да" основывалось на пророческих, гуманистических и реалистических элементах вдохновенного стиля и глубокой мысли Маркса, "Нет" – на расчетливости, материализме и гневности его анализа, полемики и пропаганды. Если считать Маркса ответственным за все, сделанное Сталиным и той системой, которую он защищает, то неизбежным следствием становится твердое "Нет" Марксу. А если считать изменение социальной ситуации во многих странах, рост конкретного самосознания в рабочих массах, пробуждение общественного сознания в христианских церквях, всеобщее применение метода социально-экономического анализа к истории мысли – и все это под влиянием Маркса – в этом случае "Нет" должно быть уравновешено "Да". Хотя сегодня такое утверждение нежелательно и даже опасно, я не могу отказаться от него, как не мог отказаться от моего "Да" в отношении Ницше в то время, когда все, что заслуживает "Нет" в его творчестве, использовали и извращали нацисты. До тех пор, пока наше мышление остается автономным, наше отношение к великим историческим фигурам должно быть "Да" и "Нет" одновременно. Недиаlecticкое "Нет" столь же примитивно и непродуктивно, как и недиаlecticкое "Да".

В послереволюционные годы моя жизнь стала более углубленной и вместе с тем более разбросанной. В качестве приват-доцента теологии в Берлинском университете (с 1919 по 1924 г.) я читал курсы лекций, которые включали в себя отношение религии к политике, искусству, философии, глубинной психологии и социологии. Я представлял именно "теологию культуры" в своих лекциях по философии религии, ее истории и ее структуре. Ситуация тех лет в Берлине весьма этому благоприятствовала. Политические проблемы определяли все наше существование; даже после революции и инфляции они оставались вопросами жизни и смерти. Социальная структура находилась в состоянии распада; отношения людей к власти, образованию, семье, сексу, дружбе и удовольствию находились в состоянии творческого хаоса. Революционное искусство вышло из подполья и, поддерживаемое Республикой, обрушилось на людские массы. Распространившиеся идеи психоанализа привели к осознанию тех реальностей, которые тщательно подавлялись в предыдущих поколениях... Участие в этих движениях порождало различные проблемы, конфликты,

страхи, предчувствия, иступленный восторг и отчаяние, как практически, так и теоретически. И все это одновременно становилось материалом для апологетической теологии.

Для меня стало полезным то, что после почти пяти лет жизни в Берлине мой доброжелательный советчик, министр образования Карл Беккер, назначил меня против моего желания на должность профессора теологии в Марбурге. За время трех семестров моего пребывания там я столкнулся с первыми радикальными влияниями неоортодоксальной теологии на студентов-теологов: проблемы культуры были исключены из теологического мышления; такие мыслители, как Шлейермахер, Гарнак, Трельч, Отто с презрением отвергались; социальные и политические идеи изгонялись из теологических дискуссий. Контраст с пережитым мною в Берлине был ошеломляющим; вначале он подавлял, а затем вдохновлял: следует искать новый путь. В 1925 г. в Марбурге я начал работу над своей "*Систематической теологией*", первый том которой вышел в 1951 г. В то самое время, когда Хайдеггер работал в Марбурге в качестве профессора философии, вдохновляя некоторых из лучших студентов, мой жизненный путь пересекся с экзистенциализмом в его облике XX столетия. Это случилось за несколько лет до того, как я полностью осознал влияние этой встречи на мое мышление. Я сопротивлялся, я старался изучать, я принимал новый стиль мышления в большей мере, нежели даваемые ответы.

В 1925 г. я был приглашен в Дрезден, а немного позже – также и в Лейпциг. Я уехал в Дрезден и стал отходить от более традиционной теологической позиции Гиссена по причине большей открытости Дрездена как в пространственном, так и в культурном отношении. Дрезден был центром визуального искусства, живописи, архитектуры, танца, оперы, – и со всем этим я близко соприкасался. Культурная ситуация не слишком отличалась и в тот момент, когда в 1929 г. я принял приглашение в качестве профессора философии Франкфуртского университета. Этот университет был самым современным и либеральным в Германии, но там не было теологического факультета. И вполне уместно было то, что мои лекции проходили по границе между философией и теологией, и я старался сделать философию экзистенциальной для большого числа студентов, обязанных посещать философские курсы. Все это, а также множество публичных лекций и выступлений по всей Германии, вызвало конфликт с растущим нацистским движением задолго до 1933 г. Я был уволен сразу же после того, как Гитлер стал канцлером Германии. В конце 1933 г. я вместе с семьей оставил Германию и перебрался в Соединенные Штаты.

Я написал все свои немецкие книги и статьи, за исключением нескольких самых ранних, в период с 1919 по 1933 г. Большую часть моей литературной работы составляют эссе, а три моих книги – "Религиозное становление" (*Religiöse Verwirklichung*), "Истолкование истории" (*The Interpretation of History*) и "Протестантская эра" (*The Protestant Era*) – это собрания статей, которые, в свою очередь, основаны на обращениях и речах. И это не случайно. Я говорил или писал тогда, когда меня об этом просили, а ведь статьи просят писать чаще, чем книги. Но есть и другая причина: речи и эссе могут быть подобны винту, буравящему нетронутую породу; они стремятся быть на шаг впереди – возможно успешно, возможно нет. Моим стремлениям соотнести все сферы культуры с религиозным центром должен был соответствовать именно этот метод. Он гарантировал новые открытия, – новые по крайней мере для меня, но, как показала реакция на них, не совсем известные и другим людям. Такие эссе как "Идея теологии культуры" (*The Idea of a Theology of Culture*), "Преодоление понятия религии в философии религии" (*The Overcoming of the Concept of Religion in the Philosophy of Religion*), "Демоническое" (*The Demonic*), "Кайрос" (*The Kairos*), "Прочная вера в реализм" (*Belief-ful Realism*), "Протестантский принцип и положение пролетариата" (*The Protestant Principle and the Proletarian Situation*), "Созидающая мощь протестантизма" (*The Formative Power of Protestantism*) и статьи американского периода "Конец протестантской эры" (*The End of the Protestant Era*), "Экзистенциальная философия" (*Existential Philosophy*), "Религия и секулярная куль-

тура" (Religion and Secular Culture), а также мои книги "Динамика веры" (Dynamics of Faith) и "Мораль и за ее пределами" (Morality and Beyond), – все это были решающие этапы на пути моего познания. Таким же этапом был и Терриевский цикл лекций¹, который я прочел в Йеле в октябре 1950 г. под названием "Мужество быть". Этот метод работы имел относительные преимущества, но также и недостатки. Даже в такой тщательно выстроенной работе, как моя "*Систематическая теология*", существует некоторая несогласованность и неопределенность терминологии; там присутствует влияние различных, порой соперничающих устремлений мысли, а также принятие как данных тех понятий и аргументов, которые уже использовались в других работах.

Первый том "*Систематической теологии*" посвящен "моим студентам здесь и за границей". "Протестантская эра" могла бы быть посвящена "моим слушателям здесь и за границей", то есть обширной нестуденческой аудитории, с которой я говорил в своих обращениях, речах и проповедях. Оглядываясь назад на свои более чем сорок лет публичных выступлений, я должен признаться, что с самого начала и до последнего времени именно эта деятельность больше всего меня волновала и давала мне наибольшее счастье. Я всегда шел к доске или кафедре со страхом и трепетом, но контакт с аудиторией давал мне глубочайшее чувство радости – радости творческого общения, радости отдавать и получать, даже если аудитория не вступала в диалог непосредственно. Но когда аудитория говорила, во время вопросов или дискуссий, этот обмен для меня был самой вдохновляющей частью происходящего. Вопрос и ответ, Да и Нет в реальной полемике – эта изначальная форма всякой диалектики является наиболее адекватной формой моего собственного мышления. Но есть и более глубокие следствия. Изреченное слово действует не только через смысл сформулированных предложений, но также и через непосредственное влияние на находящуюся перед тобой личность. Это искушение, поскольку такое можно использовать для методов обычного внушения. Но это также и благо, поскольку согласуется с тем, что может быть названо "экзистенциальной истиной", а именно: истиной, которая живет в непосредственном самовыражении опыта. Это не касается утверждений, имеющих чисто объективистский характер, относящихся к сфере "контролирующего знания", но обособованно в отношении тех положений, которые заботят нас в самом нашем существовании и особенно – теологических положений, связанных с тем, что заботит нас предельно. Создать систему экзистенциальной истины, следовательно, есть наиболее трудная задача для систематического теолога. Но эту задачу необходимо пытаться решать в каждом поколении, несмотря на опасность того, что либо экзистенциальный элемент разрушит систематическую согласованность, либо систематический элемент удушит экзистенциальную жизнь системы.

Начинать в Соединенных Штатах жизнь заново в возрасте 47 лет даже без минимального знания языка было чрезвычайно трудно. Без помощи коллег и студентов из Объединенной Теологической Семинарии (Union Theological Seminary)² в Нью-Йорке, а также без помощи немецких и американских друзей это легко могло бы стать для меня гибелью. В течение более 18 лет я преподавал в Объединенной Семинарии, но и по выходе на пенсию сохранил с ней дружеские узы.

Тогда, когда моя работа и моя жизнь в Германии подошли к концу, Америка стала прежде всего убежищем. Тот факт, что вскоре после моего увольнения Гитлером

¹ Терриевский мемориальный курс лекций в Йельском университете. Курс учрежден в честь Мильтона Спенсера Терри (1840–1914) – священника американской методистской епископальной церкви, просветителя, проповедника, писателя, внесшего большой вклад в развитие теологического отделения Йельского университета. Курс существовал с 1931 по 1960 г.

² Объединенная Теологическая Семинария – высшее духовное учебное заведение, готовящее лиц обоего пола для различных видов христианского служения. Была основана в 1930 г. В нее входят факультеты теологии, религиозного образования и духовной музыки. С 1939 г., по соглашению с Колумбийским университетом в Нью-Йорке, осуществляется регулярный взаимный обмен лекционными курсами между Семинарией и Университетом.

Райнхольд Нибур (случайно оказавшийся тем летом в Германии) пригласил меня в Объединенную Семинарию, спас меня от изгнания в буквальном смысле этого слова. Наша семья приехала в Нью-Йорк 4 ноября 1933 г. Прямо на пирсе нас встретил профессор кафедры философии Колумбийского университета Гораций Фрисс, который еще в Германии просил меня прочесть лекцию по его кафедре. Начиная с 1933 г. я был тесно связан с философами Колумбийского университета, и диалектическая беседа во время прогулки вдоль Бродвея (улицы, разделявшей сам Колумбийский университет и Объединенную Семинарию) никогда не прерывалась, но лишь превращалась в глубинное сотрудничество. И все же именно Семинария приняла меня как иностранца, затем как приглашенного профессора, адъюнкт-профессора и наконец как полного профессора. Семинария была не только убежищем в смысле предоставления сообщества для жизни и работы. Семинария – это тесное сообщество профессоров и их семей и студентов, часто также с их семьями, и всего штата сотрудников. Члены этого сообщества часто встречались в лифтах и холлах, на лекциях, богослужениях и общественных собраниях. Как проблемы, так и преимущества такого сообщества очевидны. Для нашего вхождения в американскую жизнь все это было неоценимо, а для меня, кроме того, важно в качестве противоядия крайнему индивидуализму академической жизни в Германии.

Кроме того, Объединенная Семинария не является изолированным сообществом. Если Нью-Йорк являет собой мост между континентами, то Семинария – это именно та полоса на мосту, где движутся церкви мира. Постоянный поток визитеров всех стран и народов проходил через наш семинарский дворик. В таком положении почти невозможно остаться провинциалом. Широкое мировоззрение Семинарии в области теологии, культуры и политики – это один из предметов моей особой благодарности. Сотрудничество профессорско-преподавательского состава находилось на высшем уровне. На протяжении 18 лет пребывания в Семинарии у меня не было ни одного случая разногласия с американскими коллегами. Я сожалею лишь о том, что огромное бремя работы не позволяло мне наслаждаться более регулярным и широким обменом теологическими идеями с ними. Работа в Семинарии была прежде всего работой со студентами. Они съезжались со всего континента, включая Канаду. Их тщательно отбирали, а их число все возрастало благодаря студенческим обменам со всего мира. Я полюбил их всех с самого первого дня из-за их человеческого отношения ко всему человеческому (включая меня самого); из-за их открытости к идеям, даже чуждым им, каковыми, несомненно, были и мои идеи; я полюбил их за их серьезность в учебе и самообразовании, несмотря на несколько смущавшую их обстановку Семинарии. Нехватка лингвистической и исторической подготовки создавала некоторые трудности, но их компенсировали многие положительные качества. Объединенная Семинария была не только мостом между континентами, но также и центром американской жизни. Ее профессора и преподаватели, соответственно, были вовлечены в самую разнообразную деятельность в Нью-Йорке и в других регионах страны, и вовлечены в тем большей степени, чем дольше работали в Семинарии. Очевидно, что, несмотря на огромные блага, которые можно было извлечь из этих контактов с жизнью всего континента, учебная работа сокращалась по времени и эффективности.

Помимо всего этого, Объединенная Семинария предоставляла своим членам место для общего богослужения. Этот опыт был для меня новым и очень важным. Он давал преподавателям возможность соотносить их собственные теологические размышления с духовной жизнью Церкви. Он давал возможность студентам самим пережить это отношение мышления к жизни и таким образом оценить одно в свете другого. Этот опыт заставил меня самовыражаться как в размышлениях и проповедях, так и в абстрактных теологических концептах лекций и эссе. И этим я также глубоко обязан и благодарен Объединенной Теологической Семинарии.

По чисто внешним и практическим причинам для меня стало невозможным поддерживать те отношения с художниками, поэтами и писателями, которые у меня были

в послевоенной Германии. Но я постоянно контактировал с течением глубинной психологии и со многими его представителями, особенно в течение последних десяти лет. Проблема отношения между теологическим и психотерапевтическим пониманием человека все более выходила на первый план моих интересов – отчасти через семинар в Колумбийском университете, посвященный проблемам религии и здоровья, отчасти благодаря тому огромному практическому и теоретическому интересу, который глубинная психология вызывала в Объединенной Семинарии, а отчасти благодаря личной дружбе с консультантами и аналитиками старшего и младшего поколений. Я не думаю, что сегодня возможно создать христианское учение о человеке, и в особенности христианское учение о христианине, не используя громадного материала, созданного глубинной психологией.

Мои политические интересы послевоенных лет в Германии не угасли и в Америке. Они выражались в моем участии в религиозно-социалистическом движении этой страны; в тех активных взаимоотношениях, которые я в течение многих лет поддерживал с аспирантурой факультета политических наук Новой Школы Социальных Исследований (New School for Social Research)³ в Нью-Йорке; в моем председательстве в Совете по Демократической Германии (Council for a Democratic Germany) во время Второй мировой войны; а также во многих моих религиозно-политических обращениях. Несмотря на множество неизбежных разочарований, особенно в связи с Советом, политика была и будет важным фактором в моей теологической и философской мысли. После Второй мировой войны я ощущал в большей степени трагические, нежели живительные элементы нашего исторического существования и утратил энтузиазм к активной политике и контакт с ней.

Эмиграция в возрасте 47 лет означает, что человек принадлежит двум мирам: как Старому, так и Новому, в который он полностью вошел. Связь со Старым Миром поддерживалась различными способами: во-первых, посредством постоянного общения с друзьями, оставившими Германию в качестве беженцев, как и я, чья помощь, критика, воодушевление и неизменная дружба облегчали все, но лишь одну вещь – а именно: адаптацию в Новом Мире – затрудняли. Но моим убеждением, поддержанным многими американскими друзьями, было то, что Новый Мир ждет от иммигранта не слишком быстрой адаптации, но скорее сохранения старых ценностей и перевода их в термины новой культуры. Другим путем поддержания контакта со Старым Миром был тот факт, что в течение более 15 лет я был председателем "Самопомощи для эмигрантов из Центральной Европы" (Self-help for Emigres from Central Europe) – организации беженцев для беженцев, дававшей совет и помощь тысячам вновь прибывавших каждый год, большинство из которых были евреи. Эта деятельность давала мне контакт со множеством людей из Старого Мира, которых иначе я просто никогда бы не встретил, и открывала моему взору глубины человеческого страха и невзгод, а также высоты человеческого мужества и преданности, которые обычно скрыты от нас. В то же время она открыла мне стороны повседневного существования этой страны, от которых я был отдален в своей академической жизни.

И третий контакт со Старым Миром обеспечивала моя политическая деятельность в связи с Советом по Демократической Германии. Задолго до того как раскол Востока и Запада стал всемирной реальностью, для Совета этот раскол был уже очевиден, как и многие его трагические последствия. К настоящему времени в политической ситуации в Германии (если рассматривать ее вне ситуации духовной) ничего не изменилось. Мне эта ситуация представлялась совершенно трагической, где элемент свободы задействован столь же глубоко, как и элемент судьбы, как это происходит во всякой подлинной трагедии. Две мои поездки в Германию после Второй мировой войны полностью подтвердили это впечатление. Я читал лекции в нескольких университетах Германии, – в 1948 г. главным образом в Марбурге и Франкфурте,

³ Новая Школа Социальных Исследований в Нью-Йорке – высшее гуманитарное учебное заведение, основанное в 1919 г. В нее входят факультеты: экономики, философии, политических наук, психологии и социологии.

в 1951 г. в основном в Свободном университете в Западном Берлине. Исходя из многих впечатлений, которые дали мне эти поездки, я лишь хочу указать на духовную ситуацию в Германии, которая была открытой, на удивление открытой, к тем идеям, что обсуждаются в этом издании. Свидетельством этому была быстрота, с которой мои англоязычные работы переводились и публиковались в Германии. Такой способ возвращения в Германию был лучшим, что я мог себе представить, и это делало меня очень счастливым.

Но, несмотря на эти постоянные контакты со Старым Миром, Новый Мир захватил меня своей необоримой мощью ассимиляции и творческого мужества. Как учили меня двое моих детей (иногда эти уроки были трудными), в семье нет авторитарной системы. Как учили меня мои студенты (иногда эти уроки были забавными), авторитарной системы нет и в школе. А полицейские учили меня (и эти уроки нередко были благожелательными) тому, что нет авторитарной системы в управлении. Выборы учили меня тому, что нет авторитарной системы в политике, – и эти уроки были порой удивительны. Вероисповедания, когда в одном городке собиралась дюжина конфессий, учили меня тому, что нет авторитарной системы в религии. Борьба против Великого Инквизитора могла бы завершиться, по крайней мере так было накануне начала 2-й половины этого столетия.

Но, кроме того, я видел американское мужество идти вперед, пытаться, рисковать, вновь начинать после поражения, экспериментировать в своей жизни и деятельности, быть открытыми будущему, соучаствовать в творческом процессе природы и истории. Я видел также опасности этого мужества как старые, так и новые – и признаю, что некоторые из новых начинали всерьез меня тревожить. И наконец, я видел ту "точку", где в это мужество вторгались элементы тревоги и где экзистенциальные проблемы входили в жизнь младшего поколения этой страны. Несмотря на то что эта ситуация создает одну из новых опасностей, она означает также открытость к основному вопросу человеческого существования: "Кто я такой?" – вопросу, на который пытаются ответить философия и теология.

Вглядываясь в долгую историю теологической и философской мысли, я спрашиваю себя, насколько нынешняя мысль сопоставима с миром наших предшественников последних поколений. Ни я, ни кто-либо другой не может сегодня ответить на этот вопрос. Но все же для большего числа представителей моего поколения очевидно одно: мы не учимся по образцам наших учителей конца XIX в. Мы были вовлечены в историю таким образом, что анализ истории и ее содержания был для нас наиболее труден. Возможно, у нас было преимущество большей близости к реальности, нежели у них. А возможно, это лишь оправдание наших недостатков. Но как бы то ни было, моя работа подошла к концу.

Перевод с английского и комментарий Т.П. Лифинцевой

Черное солнце философии: Шопенгауэр

Б. ХАЗАНОВ

Измучен жизнью, коварством надежды,
Когда им в битве душой уступаю,
И днем и ночью смежаю я вежды
И как-то странно порой прозреваю.

И так прозрачна огней бесконечность,
И так доступна вся бездна эфира,
Что прямо смотрю я из времени в вечность
И пламя твое узнаю, солнце мира.

Я получил в подарок ко дню рождения два изящных томика – трактат Артура Шопенгауэра "Die Welt als Wille und Vorstellung"; мне было 17 лет. Станным образом эти книжки уцелели во всех передрыгах моей жизни.

Стихи Фета "Измучен жизнью, коварством надежды..." можно посоветовать перечитать каждому, кто хотел бы познакомиться с философией Шопенгауэра, вернее, со стилем его мышления. Фет, как все знают, переводил Шопенгауэра. Стихи в свою очередь снабжены эпиграфом из "Parerga und Paralipomena", сборника небольших произведений с трудно переводимым греческо-немецким названием, что-то вроде "Написанное между делом и то, что осталось", – философ издал его незадолго до смерти. По-русски эпиграф к стихотворению Фета звучит так: "Равномерность течения времени во всех головах убедительней, чем что-либо другое, доказывает, что мы все погружены в один и тот же сон, и более того, что этот сон видит Одно существо".

Я не приглашаю читателя логически продумать эту мысль, хотя она сформулирована по правилам логики. Достаточно, если он заглянет в нее, как заглядывают с обрыва в воду, и почувствует головокружение. Можно ли представить себе более ошеломляющую идею, чем онтологизация сна, предложение взглянуть на действительность из сна, из опрокинутого мира представлений, чтобы убедить себя, что именно он реален, а реальность – сон?

А вот другая цитата: "Понять, что такое *вещь в себе*, можно только одним способом, а именно: переместив угол зрения. Вместо того чтобы рассуждать, как это делали до сих пор, с точки зрения того, кто представляет, – взглянуть на мир с точки зрения того, *что* представляется". Вещь в себе, понятие, обычно связываемое с именем Канта, означает реальность, о которой мы можем судить, но которую мы не в силах постигнуть, запертые в клетке нашей субъективности. Все попытки прорваться к действительности наталкиваются на эту преграду. Шопенгауэр предлагает не заниматься бесплодным сотрясанием клетки, но посмотреть на нее *оттуда*, глазами мира, о котором мы лишь грезили *здесь*.

И еще один образец такого же образа мыслей: метафизика любви. Так называется знаменитая 44-я глава второго тома "Мира как воли и представления". "Воля к жизни, – говорится там, – требует своего воплощения в определенном индивидууме, и это существо должно быть зачато именно этой матерью и только этим отцом... Итак, стремление существа еще не живущего, но уже возможного и пробудившегося из первоисточника всех существований – жажда вступить в бытие – вот то, чем в мире явлений представляется страстное чувство друг к другу будущих родителей, тех, кому предстоит дать ему жизнь, и для которых ничто другое уже не имеет значения". Томящееся небытие стучится в мир, точно в запертую дверь. Но это *жаждущее быть* небытие – есть не что иное, как сверхреальность.

Никогда больше перемена точек отсчета не станет таким откровением. Ни в каком другом возрасте все это мирочувствие, вся эта мифология, в сущности, очень древняя, не способны так одурманить и заморозить, как в юности. Томас Манн был прав, говоря, что Шопенгауэр – писатель для очень молодых людей. Ведь он сам был молод, когда пригубил от волшебного напитка его философии, – как молод был и тот, кто изготовил это питье.

Шопенгауэр родился в Данциге двести с небольшим лет назад, он был сыном богатого и просвещенного купца, который ненавидел Пруссию и переселился в Гамбург, когда Старый Фриц получил во владение Данциг в результате второго раздела Польши. В Гамбурге Шопенгауэр-старший погиб от несчастного случая (возможно, покончил с собой), оставив сыну приличный капитал. Хотя впоследствии часть состояния пропала из-за того, что прогорел банк, это было все же завидное время, когда можно было спокойно прожить целую жизнь на отцовские деньги в достатке и независимости, презирать политику и не пускать к себе на порог хищное государство, как не пускают сомнительного визитера. Шопенгауэру исполнилось тридцать лет, когда он предложил издателю Брокгаузу в Лейпциге рукопись трактата, сочиненного в два или три года в порыве необычайного воодушевления. Это было в марте 1818 г.

Он обещал издателю верную прибыль. "Мой труд – это новая философская система, то есть новая в полном смысле слова... ничего подобного еще никогда не приходило в голову ни одному человеку". Гонорар, который он требует, – сущие пустяки: 40 дукатов.

Книга была отпечатана под новый 1819 год, и за полтора года удалось продать сто экземпляров. После чего, как было сообщено автору, спрос прекратился. Тираж пролежал без движения пятнадцать лет и, наконец, пошел в макулатуру. Шопенгауэр пытался состязаться с Гегелем в Берлинском университете и вновь потерпел фиаско: на лекции Гегеля студенты валили толпами, а на курс, объявленный Шопенгауэром, записалось два или три человека. Пережив несколько более или менее неудачных романов (некая горничная даже родила ему ребенка, который вскоре умер), съездив дважды в Италию, рассорившись с матерью, раззнакомившись с Гете, философ в конце концов обосновался во Франкфурте и жил там до самой смерти, одинокий и обозленный на весь мир; гулял с пуделем и восхищался его интеллигентностью, играл на флейте, обедал в лучшем ресторане и совершенствовал свою систему. Он хотел быть похожим на Канта, которого ставил очень высоко – на второе место после Платона, – но Кант не был мизантропом, не был пессимистом, сладострастно распи-сывающим мизерию человеческой участи, и не был сибаритом, как Шопенгауэр; Кант вставал до рассвета и умел обходиться очень немногим; что же касается собственно философии, то, выйдя в общем и целом из Канта, Шопенгауэр ушел от него достаточно далеко, и притом не "вперед" и не "назад", а в сторону, точнее, на Восток: к индийской Веданте.

Все же он дожил до дней своей славы и сравнивал себя с рабочим сцены, который замешкался и не успел вовремя уйти, когда поднялся занавес. Бывают люди, оставшиеся в памяти молодыми, несмотря на то что они дожили до седин, а других помнят стариками, словно у них никогда не было юности. Шопенгауэр, чье имя ставят обычно рядом с именами Ницше и Вагнера, воспринимается как их современник, между тем

как его система – ровесница совсем другой эпохи. На немногих дагерротипах он выглядит старцем с недобрый прокурорским взглядом, с двумя кустами волос вокруг лысины и белыми бакенбардами, и этот образ привычно связывается с его сумрачной философией, которая на самом деле была продуктом весьма небольшого опыта жизни и отнюдь не стариковского ума.

Кое-что помогло этому позднему театру славы: разгром революции 1848 г., крушение надежд (русский читатель вспомнит Герцена), конец революционной, юношеской эпохи в широком смысле слова, закат гегельянства, утрата интереса к политике, упадок веры в историю. Но главным образом сработали качества его прозы, необычный для академической немецкой традиции литературный дар "рациональнейшего философа иррационализма", как назвал его Томас Манн, блеск стиля, похожий на блеск черных поверхностей, контраст между темно-влекущей мыслью и классически ясным языком. Да и просто то обстоятельство, что второй том "Мира как воли...", выпущенный спустя четверть века после первого тома, оказался более доступным для публики, вроде бокового входа, через который впускают экскурсантов во дворец. Метафизика гениальности, метафизика пола, смысл искусства, учение о музыке – сюжеты, которые вновь обрели притягательность в эпоху позднего романтизма. Все это сделало Шопенгауэра властителем дум на многие десятилетия; и ледяное дыхание этого демона доносится до нашего времени.

Успех "Parerga" и особенно "Афоризмов житейской мудрости", книги, которую теперь уже мало кто читает, превратил одинокого мудреца в салонного оракула. Не остался незамеченным особый неуловимый эротизм этой философии, к которому общество становилось восприимчивей по мере того, как близился закат столетия, fin de siècle. Атака на женщин и ненависть к университетским профессорам принесли философу почти скандальную популярность. "Только мужской интеллект, опьяненный чувственностью, мог назвать прекрасным этот низкорослый, широкобедрый, коротконогий пол..." и т.д. "То, что скоро мое тело будут грызть черви, с этим я еще могу смириться; но вот то, что мою философию начнут глотать профессора, – от этой мысли меня бросает в дрожь".

Чуть ли не все комментаторы считали своим долгом указать на несоответствие возвышенного духа этой философии человеческому облику ее создателя; однако я подозреваю, что противоречие не так уж велико. В том, что он производил впечатление малопривлекательной личности, сомневаться не приходится. Кое-какие истории приводятся в качестве улик. В Берлине, в начале 20-х годов, философ повздорил с соседкой, сорокасемилетней швеей, дело дошло до рукоприкладства, кажется, он спустил ее с лестницы. Суд оштрафовал его на 20 талеров. Швея, однако, утверждала, что получила увечье. Адвокат раздул дело до каких-то невероятных масштабов, на банковский счет Шопенгауэра был наложен арест, кончилось тем, что он должен был выплачивать этой даме пожизненную пенсию. Когда через двадцать лет она скончалась, он записал в приходно-расходную книгу двойной латинский каламбур: obit anus, abit opus (старуха померла, свалилось бремя), прелестно венчающий всю историю. Можно вспомнить еще несколько подобных анекдотов, не свидетельствующих о примерном поведении. Но что они доказывают? Люди всегда судили об этом человеке со стороны. Одинокий в жизни, он был одинок и в историческом смысле, как подобает мыслителю, обогнавшему свое время. Одиночество приводит в согласие, что бы там ни говорили, его жизнь и его мысль.

Устарела ли философия Шопенгауэра? Не более, чем устарел весь XIX век. Не больше, чем устарели Гете и Толстой. Две черты обличают в Шопенгауэре "классика" – другими словами, делают его философию принадлежностью прошлого: системность и тотальность. Притязание на всеобъемлющую и окончательную истину, уверенность мыслителя в том, что в его руках – универсальный ключ к миру. Система Шопенгауэра – воспользуемся современным термином – это *метанаррация*, грандиозное метаповествование. К такой серьезности мы больше не способны.

Философия эта изложена в первом томе "Мира как воли и представления", отчасти в книге "О воле в природе". Второй том и все остальное – лишь дополнения, так или иначе развивающие интеллектуальный миф; автокомментарий, мысли по разному поводу, громы и молнии, стариковское брюзжание, облаченное в изящный литературный наряд.

Что такое мир, что мы можем о нем знать? Все сущее вокруг нас есть, собственно, не сам мир, не вещи сами по себе, а наши представления о них. Восприятие неотделимо от того, что воспринимают, субъект и объект не существуют друг без друга. Никуда из этого круга не вырвешься. Утверждение, будто единственная реальность – это мое "я", достойно умалишенных, что же касается его противоположности, материализма, то и он попадает в ловушку. Философ-материалист берет как некую изначальную данность материю, прослеживает ее развитие от низших форм к высшей – человеческому разуму, и тут до его ушей доносится хохот олимпийцев, заставляющий его очнуться, как от наваждения, от своей на вид такой трезвой и реалистической философии: ведь то, к чему он пришел, чем он кончил, – познающий интеллект, – было на самом деле исходным пунктом его рассуждений! Ум, интеллект – вот кто придумал материю и все прочее. Итак, представление есть первый и последний философский факт, и пока мы остаемся на позициях представления, мы не прорвемся к первичной, подлинной действительности.

Но есть выход. Существует возможность постигнуть мир, вырвавшись из замкнутого круга представлений, и эту возможность предоставляет нам элементарный опыт, на который вся мудрость мира не обратила внимания. Философия приковалась к интеллекту, как Нарцисс – к зеркалу вод; для Декарта мысль – венец бытия, Спиноза, вслед за Ветхим Заветом, даже акт любви величает познанием. У Канта ограниченность разума – клетка, из которой он жадно взирает на мир: неудачный роман с действительностью, неутоленное вожделение интеллекта. Между тем есть одна вещь, о существовании которой мы можем судить непосредственно, вне связи с интеллектом: это наше тело. Мое собственное тело. Оно не только объект, доступный для меня, как все объекты, в акте представления. Но оно в то же время – и я сам. Тело есть *ens realissimum*, наичуживейшая реальность.

Как всякий объект, его можно описывать, анализировать, объяснять; в мире представлений это физическое тело. Но, как уже сказано, эта реальность – не только объект. Она не только "представляет собой" что-то, не просто что-то "означает", – она *есть*. Постигаемое в этом качестве, изнутри, по ту сторону всех представлений, мое тело, средоточие желаний, влечений, вожделений, оказывается не чем иным, как *волей*. Воля – вот волшебное слово.

Далее следует мыслительная операция, известная под названием "умозаключение по аналогии". Здесь уместно вспомнить восходящее к поздней античности сопоставление микро- и макрокосма. Макрокосм, или малый мир, – человек – есть отражение макрокосма, то есть Вселенной. Постигание сущности собственного тела – ключ к познанию мира в целом. Как и тело, мир дан нам в представлении. Как и тело, мир должен быть чем-то еще кроме нашего представления о нем. Чем же? Бесконечное разнообразие объектов, множественность живых существ, небо созвездий – таков этот мир, но лишь как объективация некоторой сущности, ни к чему не сводимой, вечной, не имеющей начала и конца. По ту сторону представления, за порогом иллюзии, под переливчатым покрывалом Майи – мир всегда и везде один и тот же, мир – "то же, что ты": воля.

Всякий объект подчинен "четвероякому закону достаточного основания": чтобы существовать, объект должен *быть* (находиться в пространстве и времени), под- лежать закону *причинности* (быть следствием или причиной чего-либо), должен быть *познаваемым*, наконец, если это живое существо, должен подчиняться закону *мотивации*. Но все это относится лишь к миру объектов. Вещь в себе – воля – не нуждается ни в каких *raisons d'être*, ничем не обусловлена и не обоснована. Она сама – условие и основа бытия, вернее, она и есть бытие. Мировая воля не знает ни времени,

ни пространства, беспричинна, неуправляема и всегда равна самой себе. В таком понимании воля не совсем то или даже совсем не то, что обычно подразумевают под этим словом: не устремленность к какой-то цели, не свойство кого-то или чего-то, человека, зверя или божества. Воля есть темный безначальный порыв – воля к существованию.

С этого момента вдруг становится ясно, что все предыдущие рассуждения – искусно построенные леса, скрывающие сооружение, ради которого они были сколочены. Логическое предварение философско-музыкального мифа. Во всяком случае, для многих, кого увлекла и очаровала метафизика Шопенгауэра, а список этот велик, от Вагнера и Ницше до Пруста, Томаса Манна, Беккета, Борхеса, в России к нему надо прибавить Фета, Льва Толстого, Андрея Белого, Юлия Айхенвальда и мало ли еще кого, она была не столько рассудочным построением, сколько авантюрой художественного ума, переживанием, близким к тому, которое производит искусство.

Вместе с философом вы стоите на берегу черного океана, вы вперяетесь в бездонную первооснову мира. Вас окружает "пылающая бездна", как сказано в одном стихотворении Тютчева, написанном в 1830 г., когда никому не приходило в голову ничего подобного, разве что философу-мизантропу, о котором наш поэт в те годы, конечно, не знал, хотя оба какое-то время жили в одном городе (Мюнхене).

Вы живете сверхжизнью вашего подсознания; вы находитесь в пространстве сна и постигаете то, о чем не ведают в дневном мире: что этот сон и есть последняя, безусловная действительность. Ночь мира, бушующее черное пламя, безначальная воля своевольна, неразумна и зла. И если в уме человека эта воля достигла самосознания, то лишь для того, чтобы втолковать ему, что он безделка в ее руках, что его существование бессмысленно, безрадостно, безнадежно. И вообще лучше было не родиться, это знали еще древние – Феогид и Софокл. Жизнь – это смена страдания и скуки, скуки и страдания. *Our life is a false nature*, говорит почитаемый Шопенгауэром лорд Байрон, наша жизнь – недоразумение. И даже самоубийство не обещает никакого выхода.

И все же есть возможность *уйти*. Есть даже две возможности. Одно из решений – погасить в себе волю, отказаться от всех желаний, иллюзий, надежд. Погрузиться в нирвану, как учил Сиддхартха, прозванный Буддой. Об этом поет Брюнгильда в финале тетралогии "Кольцо Нибелунга", когда горит дом богов Валгалла и надвигаются сумерки мира. Известно, что Вагнер переписал конец. Первоначально в тексте оперного либретто стояло: "Племя богов ушло, как дыхание; я оставляю мир без властителя... Ничто не дарует счастья. И в скорби, и в радости блаженство – только любовь".

Эти стихи были заменены другими. В окончательном варианте Брюнгильда, перед тем как верхом на коне броситься в огонь, восклицает:

"Я не иду больше на пир Валгаллы! Знаете ли вы, куда я иду? Я покидаю дом желаний, я навсегда ухожу из мира наваждений, врата вечного возрождения я закрываю за собой. В заветный край, где нет обольщений, к цели всех странствий, покончив с круговращением жизни, ныне устремляется Видящая. Блаженный итог всегдашнего, вечного, знает, как я его достигла? Горчайшая мука любви отверзла мне очи. И я увидела, как гибнет мир".

Но и это еще не венец всех рассуждений; главное, по закону художественной композиции, припасено под конец. Другая, кроме аскезы, возможность вырваться из-под ига мировой воли – та, которую выбрал сам Рихард Вагнер, к которой приблизился и Шопенгауэр: художественное созерцание, искусство. Несколько неожиданно философ, который развенчал человеческий разум, низведя его до лакейской роли прислужника воли (мы бы сказали – исполнителя велений подсознания), возвращает человеку его достоинство. Философия, которая хочет не объяснить мир (и уж тем более – не переделать его, как требовал Маркс, – мир не переделаешь), но постигнуть его, не могла не увидеть в искусстве своего рода герменевтику бытия, однако дело не только в том, что взгляду художника открывается то, что недоступно науке, – "чистая

объективация воли", платоновская идея. Дело в том, что художественное созерцание превращает человека в *незаинтересованного зрителя*. Художник обретает свободу. Не от государства, не от общества – все это пустяки, – свободу от злосчастной воли. "Он их высоких зрелищ зритель".

Теперь – и в заключение – нужно сказать о музыке. Насколько Вагнер превозносил философию Шопенгауэра, настолько ее творец пренебрег музыкой Вагнера. Отверг преданнейшую любовь. Это бывает. "Поблагодарите вашего друга за то, что он прислал мне своих Нибелунгов, но право же, ему не стоит заниматься музыкой. Как поэт он талантливей... Я остаюсь верен Россини и Моцарту!" Эта отповедь была передана через третье лицо. На склоне лет франкфуртский философ играет почти исключительно вещи своего любимого композитора: у него имеется полное собрание сочинений Джоакино Россини в переложении для флейты. Кажется странным, что источником высоких вдохновений и материалом, из которого возникла составившая 52 параграф первого тома и дополнение к нему – главу 39 второго тома – метафизика музыки, был всего лишь "упойтельный Россини". Почему не Бетховен? Но Шопенгауэр разделял вкусы своего поколения; он был не намного моложе Стендаля, который хотел, чтобы на его могиле было написано: "Эта душа обожала Моцарта, Россини и Чимарозу".

В самой природе музыки есть нечто напоминающее философию Шопенгауэра, рациональнейшего из иррационалистов. Вечно живой миф музыки облечен в строгую и экономную форму – пример высокоупорядоченной знаковой системы, где по строгим правилам закодировано нечто зыбкое, многозначное, не поддающееся логическому анализу, не сводимое ни к какому дискурсу. О чем он, этот миф?

Ему посвящены вдохновенные страницы. Музыка стоит особняком среди всех искусств. Музыка ничему не подражает, ничего не изображает. Если другие искусства, поэзия, живопись, ваяние, зодчество созерцают личины мировой воли, ее маскарадный наряд, если, прозревая за эфемерными масками воли вечные объекты, очищая их от всего суетного, художник – поэт или живописец – лишь воспроизводит их, если словесное или изобразительное искусство возвышается над жизнью, но остается в мире представления, если ему удастся лишь слегка приподнять покрывало Майи, – то музыка сбрасывает покрывало. Музыка – это образ глубочайшей сущности мира. "Не идеи, или ступени объективации воли, но *сама воля*". (Не правда ли, можно усмотреть некоторое противоречие в том, что философ, рисующий самыми мрачными красками стихию мира – злую, неразумную, неуправляемую, вечно неутоленную, – находит ее адекватный образ в жизнерадостной, стройно-гармоничной и ласкающей слух музыке Россини.)

Если музыка в самом деле говорит нам о сущности мира и нашего существа, то она оправдывает эту сущность. Недоступное глазу зрелище, о котором невозможно поведать никакими словами. То, о чем не можешь сказать, о том надлежит молчать, изрек один мудрец, мало похожий на Шопенгауэра, но и не такой уж далекий от него: Витгенштейн. А музыка может.

Раздражение – не метод идейной полемики

С. ФИЛАТОВ, Р. ЛУНКИН

В "ВФ" № 3 2001 г. опубликована статья Л.М. Гиндилиса и В.В. Фролова "Философия живой этики и ее толкователи. Рериховское движение в России" о рериховском учении и рериховском движении. Значительная часть этой статьи содержит резкую критику нашей статьи "Рериховское движение в России: восстановление связи времен" (ВФ № 12, 1999).

Эта критика произвела на нас странное впечатление, потому что все попытки отрицания каких-либо фактов либо по сути являются опровержением широко известных текстов Н. и Е. Рерих и нынешних общепризнанных лидеров рериховского движения, либо представляют собой пересказ авторами отрицаемого, но с использованием языка, принятого сейчас в рериховских обществах.

Гиндилис и Фролов утверждают, что мы профанируем учение "рассуждениями о магните-трансформаторе или эсхатологическими рассуждениями". Но эти "эсхатологические рассуждения" дословно взяты из неоднократно публиковавшихся эссе Николая Рериха "Майтрейя"¹ и писем Елены Рерих, на которые мы ссылаемся в нашей статье. Учение о "магнитах-трансформаторах" излагается в разных местах в самих книгах Агни-Йоги или "Живой Этики", которую написала Е.И. Рерих "с помощью Учителей Мира". Учение о "магнитах" стало общепринятым среди современных рериховцев. В сжатой современной интерпретации это учение изложено в статье признанного лидера рериховского движения, вице-президента Международного центра Рерихов Л.В. Шапошниковой. По ее словам, "магниты" являются аккумуляторами энергии, которые разбросаны по всей земле. Крупнейший из них располагается в Шамбале. Кроме того, "магниты" – это сами Рерихи².

Гиндилис и Фролов пишут о том, что мы "обвиняем Живую Этику" в сатанизме на том основании, что Люцифер признается Е.И. Рерих одним из высших членов "иерархии Света". Но мы пишем (с. 68): "Разумеется, Рерихи и их последователи не являются сатанистами. Но рериховское мировоззрение способно вместить в себя и человека, считающего себя православным, и человека, признающего авторитет Люцифера, и атеиста-материалиста". Гиндилис и Фролов, по существу, повторили

¹ См. Рерих Н. О вечном. М., 1994. С. 188–198.

² См. сборник "Защитим культуру. Материалы международной общественно-научной конференции, посвященной 60-летию Пакта Рериха". М., 1996. Систематическое изложение учения о "магнитах" содержится также в популярном в рериховской среде изложении основ "Живой Этики" – книге "Космические легенды Востока". М., 1991. С. 155.

сказанное нами о понимании Люцифера Рерихами, но при этом выразили нам свое неудовольствие.

Одной из главных тем нашей статьи была парадоксальная близость рериховского учения и рерихианского мировоззрения – советской идеологии, советскому мировоззрению.

Сами Рерихи высоко ставили авторитет Маркса, Энгельса, Ленина и признавали их великими "учителями-махатмами". Рерихи приветствовали Октябрьскую революцию 1917 г. (и с этими фактами Гиндилис и Фролов вроде бы не спорят). В 1924 г. Николай Рерих описал свои впечатления о Советской России так: "Мы видели революции. Мы видели толпы. ... Мы видели, как в России именно носители и собиратели Красоты пережили потрясение легче всех прочих. Художники всех отраслей были приветствованы народом. ... И останки Религии возвышались там, где не умерла Красота"³. Наши оппоненты утверждают, что Рерихи не одобряли сталинский террор. Однако в тексте нашей статьи мы приводим цитату из письма Елены Рерих, которое датировано 1937 г. Цитату остается только повторить: "Не будем думать, что Россия в терроре. Смерть висит над теми, кто причинил ее другим. Так действует Высшая Справедливость"⁴.

В изданной в 1996 году в рериховском издательстве "Агни" биографии Н. Рериха (наиболее авторитетной среды рериховцев) указывается, что в своих публичных выступлениях и статьях 20-х–40-х гг. Рерих всегда выступал в поддержку советского государства и осуждал его эмигрантских и западных критиков⁵. Гиндилис и Фролов никаких противоречащих этому фактов не приводят. В то же время наши оппоненты много места уделяют разоблачению книги О. Шишкина "Битва за Гималаи. НКВД: магия и шпионаж". Мы всего один раз упоминаем сочинения Шишкина (к моменту написания нашей статьи "Битва за Гималаи" еще не вышла), при этом не утверждая, что мы разделяем взгляды Шишкина: "То что во время Центрально-азиатской экспедиции супруги Рерих являлись агентами большевиков доказать трудно, но, по крайней мере, известно, что в экспедиции участвовал представитель Коминтерна в Лондоне В.А. Шибаев, ставший в 30-х годах личным секретарем Н. Рериха"⁶. Опровержение Гиндилисом и Фроловым некоторых фактов из книги Шишкина довольно убедительно, однако трудно поверить, что Гиндилис и Фролов могут полностью опровергнуть все доводы Шишкина о связях Рерихов с советскими карательными органами. Да такой задачи Гиндилис и Фролов перед собой и не ставили.

Социальные взгляды Рерихов наиболее полно отражены в книге "Община" (это была первая изданная книга Агни-Йоги⁷). Гиндилис и Фролов упрекают нас в том, что мы создали у читателей неправильный образ рериховской Общины как тоталитарного коммунистического государства. Согласно книге "Община", идеальное общественное устройство предполагает отсутствие рас, полов, равенство мужчин и женщин, равное распределение труда между всеми членами Общины, а также синтез физического и творческого труда. Эти социальные идеалы Гиндилис и Фролов раскрывают с помощью цитат из самой Е.И. Рерих: "...выпрямление школьного мышления провести немедленно, иначе еще одно поколение недоумков будет позорить планету...", "...главное уничтожить землевладение и наследование..", "...социальное равенство должно быть осуществлено.." (нам кажется, что в этой риторике содержится много переключек с текстом "Манифеста коммунистической партии"). Кроме того, Гиндилисом и Фроловым приводится высказывание Е.И. Рерих, где она сожалеет о том, что пока невозможно "коммунистическое распределение вещей". Гиндилис и Фролов вполне признают, что рериховское государство должно основываться на коммунистических принципах, но о конкретных методах построения

³ Рерих Н. О вечном. С. 125.

⁴ Цит. по: Письма Е.И. Рерих 1932–1955. Новосибирск, 1993.

⁵ Беликов П.Ф., Князева В.П. Николай Константинович Рерих. Самара, 1996.

⁶ Шишкин О. Исчезнувшая лаборатория // Огонек. 1995. № 34. С. 71.

⁷ Журнал Международного Центра Рерихов "Мир Огненный". 1997. № 3/14. С. 113.

Общины оппоненты не упоминают. В нашей же статье излагаются слова Е.И. Рерих из книги "Община" (раздел "Беспредельность") о том, что книги будут тщательно отбираться, дети будут учиться вне семьи и подчинение Высшей Иерархии является обязательным условием для каждого члена "Общины". Более того, "разъедающий червь недовольства должен быть изгнан из каждого кооператива"⁸. Николай Рерих особо подчеркивает следующие слова Елены Рерих из "Общины": "...законно утверждается Иерархия при смещении стран и замене огнем всего уходящего ... явление Иерархии сознательной сопровождается страданием человечества... Пусть незнающие зачатие Нового Мира насмехаются, ведь будучи сами деспотами невежества, они не понимают созидание Иерархии. Так положим на весы самые нужные понятия наступающего Великого Века – Беспредельность и Иерархия"⁹. В другом эссе "Сожжение тьмы" Николай Рерих, обращаясь к молодежи, говорит о будущем следующим образом: "При построении (Именем Владыки) есть один лишь путь, который приводит к Творящему Источнику, путь мощной Иерархии... только закон послушания Иерархии может дать законное напряжение"¹⁰. На основании этих и многих других высказываний четы Рерих и их последователей мы с полным основанием могли придать идеальному государству рериханцев эпитет "авторитарный".

Гиндилис и Фролов, как и их единомышленники, да и сами супруги Рерихи утверждают, что Живая Этика не является религией. Мы и сами в своей статье пишем о том, что рериханцы не считают свое учение религией, но по сути научным (иногда даже говорят материалистическим) мировоззрением. Однако, на наш взгляд, беспристрастный исследователь имеет достаточно оснований, чтобы определить "Агни-Йогу" как религию: во-первых, "Живая Этика" признает наличие сверхъестественных сил (тонкий план, космические энергии, высшая Иерархия и т.п.), воздействующих на жизнь людей, но эти силы не могут быть обнаружены позитивистской естественной наукой; во-вторых, книги "Живой Этики" содержат изложение доктрины спасения последователей учения "Агни-Йоги" и включают в себя условия ("заповеди"), от исполнения которых зависит достижение спасения так, как его понимают рериховцы; в-третьих, учение "Живой Этики" предполагает признание непререкаемых авторитетов, которые не могут подвергаться критике. В рериховском учении есть "сакральные", по сути безгрешные и обладающие всей полнотой истины личности – это чета Рерихов и "учителя-махатмы", которые, согласно "Агни-Йоге", правят Вселенной, и "священное писание" – это 14 книг "Живой Этики", данные через Елену Рерих от "Владык Шамбалы" сверхъестественным образом. Даже неискушенный в исследовании религии человек сможет узнать в рериховском учении явные черты религиозного мировоззрения.

Мы ответили на основные возражения Гиндилиса и Фролова на нашу интерпретацию рериховского учения. Но не меньшее раздражение у наших оппонентов вызвала основная задача нашей работы – анализ актуального мировоззрения (и идеологии) различных течений современного рериховского движения. Наши оппоненты прямо заявляют, что исследовать рериханство на основании высказанных самими рериханцами взглядов и убеждений "недопустимо" (с. 96). Заметим, что только последователи Рерихов Гиндилис и Фролов хотят запретить нам подобный социологический анализ. С этим мы категорически не согласны. Ни христиане различных конфессий, ни мусульмане, ни буддисты, чье современное мировоззрение мы также изучаем, никогда не ставили под сомнение правомерность такого рода исследований. "Особенно возмутительной" наши оппоненты считают "попытку авторов (т.е. нас) связать с рериховским движением печально известную секту "Белого Братства", одна из руководительниц которого Мария Цвигун (просто больной человек) считала себя вопло-

⁸ Мозаика Агни-Йоги. Тбилиси, 1990. Кн. 2. С. 71.

⁹ Рерих Н. О вечном. С. 197.

¹⁰ Рерих Н. О вечном. С. 267–268.

щением Е. Рерих" (с. 102). Но что же в этом возмутительного? "Белое братство" – одно из наиболее ярких и оригинальных религиозных движений 90-х годов. Его идеология, источники ее формирования представляют большой общественный и научный интерес. Один из нас в подробном анализе идейных источников вероучения "Белого Братства" указывал на то, что, помимо рерихианства, гораздо большее значение в формировании учения "Юсмалос" имеет христианство¹¹. И ни один христианин (будь он православным, католиком, протестантом или старообрядцем) не нашел в этом утверждении ничего "возмутительного".

Гиндилис и Фролов считают, что, говоря о рериховском движении, следует иметь в виду только организации, стоящие на платформе Международного центра Рерихов (МЦР) и связанной с ним Лиги защиты культуры. В своей статье мы отмечаем ведущую роль МЦР в рериховском движении. Однако нас интересуют все возможные идейные течения, развившиеся из творческого наследия Е. и Н. Рерих. И мы не считаем себя вправе решать, кто из рерихианцев "правоверный", а кто "еретик". Гиндилис и Фролов пишут о рериховцах, которые не разделяют их прочтения Агни-Йоги, как о людях, "не имеющих никакого отношения к рериховскому движению, хотя участники подобных групп и организаций сознательно или по недомыслию прикрываются уважаемым во всем мире и в нашей стране именем Рерихов". О тех последователях Рерихов, чьи взгляды Гиндилису и Фролову чужды, они пишут: "В медицинских учреждениях многих стран имеются люди, выдающие себя за Наполеона, Эйнштейна и т.д. Но никому еще не пришло в голову оценивать бонапартизм или теорию относительности, исходя из этого факта" (с. 102).

Если члены рериховских обществ, взгляды которых лишь в некоторых пунктах отличаются от идеологии МЦР, вызывают презрение Гиндилиса и Фролова, то что ожидать посторонним исследователям рерихианства? Да, мы не испытываем симпатий к учению Рерихов, равно как и враждебности. Беспристрастность является необходимым условием нашей работы, и мы скрупулезно стремимся это условие соблюдать. На наш взгляд, обвинения в "очернительстве", в том, что нам "не нравится широкое распространение рериховского движения в России", и в "недобросовестности" являются результатом отсутствия у наших оппонентов привычки к свободной дискуссии, открытой полемике и терпимости, к которой, кстати, призывала в своих трудах Елена Рерих. Позиция Гиндилиса и Фролова отражает специфику формирования рериховского движения в советское время, развивавшегося в условиях изоляции и полуконспирации. Рериховское движение, как и многие другие российские идейные и религиозные движения, эти экстремальные условия существования в советское время лишили способности оценивать себя со стороны и воспринимать анализ своего мировоззрения извне. Но Россия уже 12 лет свободная страна, и сознание нашего народа (в т.ч. и Гиндилиса, и Фролова, как его представителей) постепенно преодолевает этот порок.

¹¹ Филатов С. Современная Россия и секты // Иностранная литература. 1996. № 8, с. 211–212.

КРИТИКА И БИБЛИОГРАФИЯ

Ж.М. АБДИЛЬДИН. *Сочинения в пяти томах*. Алматы, 2000–2001.

Это – никак не рецензия в обычном смысле этого слова. Дать оценочный анализ философского содержания пяти томов* на нескольких страницах – дело, если и мыслимое, то только в такой форме, через которую читатель может разглядеть лишь общие интенции автора сочинений – и в той же мере интенции "рецензента". Работы же Ж.М. Абдильдина, собранные им в одном издании, возвращают нас к совсем недавним, но весьма острым дискуссиям о сути и формах теоретического знания. В них выражен, и выражен однозначно, диалектический взгляд на существо познавательных проблем, и именно этот взгляд в его историческом развороте, исторических особенностях, логических формах и принципах и подвергается критической рефлексии.

Как отмечает Ф.Т. Михайлов, автор в некотором смысле аналогичного издания, теперь "о самой диалектике если и вспоминают, то вскользь, чуть ли не с кривой усмешкой на устах. Мне кажется, это и исторически, и логически несправедливо" (*Михайлов Ф.Т. Избранное*. М., 2001. С. 156). Восстановить справедливость – это снова всмотреться в историческое развитие мышления, в том числе и в нашу недавнюю историю подобных попыток. Сочинения Ж.М. Абдильдина предоставляют нам такую возможность.

Развитие любой мысли, возникшей в истории, конечно же, предполагает в первую очередь удержание в составе наличного сознания тех достижений исторической культуры, которые осваиваются научным сообществом и представляются за рамками этого профессионального сообщества всем социальным группам – от ученых до простых любителей. Нельзя сказать, что в десятилетия так называемого "тоталитаризма" было мало сделано в сфере анализа диалектического мышления. Но и нельзя сказать, что достаточно. Диалектическая культура мысли, наиболее отчетливо выраженная в немецком классическом идеализме, до сих пор остается неосвоенным местом не только для наличного сознания, но и, не побоюсь сказать, для философской публики. Оттого зачастую и возникает полемика, временами и местами абсолютно

бессмысленная. Настало время отдать отчет в том, что сделано, чтобы, не теряя прочной почвы под собой, продвинуться дальше. Библиография работ по диалектико-логической проблематике внушительна, и молодой исследователь, не пораженный вирусом злопахательства (а диалектика, как известно, входила в контекст идеологического сознания), найдет здесь немало разумного. По одной той причине, что диалектика внутренне, с самого начала, от Парменида и Гераклита, содержит в себе попытку войти в разум и разумное бытие, попытку избежать односторонности и удержать в своих рассуждениях другую, противоположную сторону. Более того, увязать их в единство и даже усмотреть в них тождество. С этой, для многих абсурдной, ситуацией справиться нелегко, потому тут, может быть, и нет таких достижений, какими может похвастаться абстрактно-односторонний подход.

Разработка проблем диалектики с ее принципом противоречия сегодня не может показаться абсурдом, как это казалось некоторое время назад ученым и философам, работавшим в позитивистской парадигме, – нынче абсурд стал живой реальностью, а упорядоченность бытия и мышления – лишь отзвуком прошлого авторитаризма. Увы, логика, если она стремится к истине, воспроизводит действительность. Поэтому как бы вы ни назвали противоречие и чем бы оно ни казалось – абсурдом, тупиком или заблуждением разума – его исследовать приходится, и каждый раз конкретно и каждый раз исходя из исторически развитых принципов познания именно этих глубинных проблем действительности. Если наука философская этому делу разрешения действительных противоречий не помогает, не мудрено, что мы сталкиваемся с отсутствием культуры мышления и за рамками ее.

Но развить мысль в историческом смысле – это не только втянуть известное ее содержание в естественный обиход обыденного и научного бытия, но и развернуть ее до ее собственных пределов, – и слава богу, если это удастся сделать профессионалам. Такое развитие как раз и было бы адекватным пониманием исторического состава соответствующей культуры. Если такого теоретического понимания не происходит, то сама практика, основанная на втянутом в себя способе

* Т. 1. 400 с.; т. 2. 445 с.; т. 3. 392 с.; т. 4. 436 с.; т. 5. 452 с.

мышления, чувственно-практически своим реальным действием такие пределы прощупывает и навязывает их мыслящему мышлению.

Разумеется, можно всегда спорить о мере адекватности понимания мышления, его форм и принципов, потому что вопрос здесь всегда касается способов интерпретации соответствующего мыслительного материала, и поэтому мы по необходимости всегда входим в более широкий контекст, содержащий в себе основания для наших суждений. Потому во всех наших попытках суждения, которое претендует на охват исторического масштаба мысли, проявляется мера нашего освоения глубинных исторических движений культуры. Даже тогда, а в первую очередь именно тогда, когда мы понимаем, что исследуемая историческая мысль должна быть понята (выведена) из реальных исторических условий бытия людей, а не осмыслена в рамках моих сегодняшних представлений.

Но если по большому счету, то развитие мысли – это, конечно же, не только достижение предела, но и всегда выход за рамки критикуемого (в кантовском смысле) принципа, и он возможен только через всестороннюю и конкретную проработку предшествующих форм мысли.

Мы знаем, что за рамки наличной мысли можно выйти либо путем обнаружения в ней, в этой мысли, внутренней противоречивости, т.е. путем ее имманентного развития, либо сама наличная практика бытия осуществляет внутри себя такой сдвиг, который обнаруживает недостаточность мыслительных форм для освоения нового содержания. В последнем случае новый принцип мышления появляется как бы извне. Однако это "извне" – есть собственный, неустранимо-атрибутивный момент мышления, связанный с сущностной функцией движения последнего: мышление всегда осуществляет себя в определенных условиях и воспроизводит собой конкретное содержание этих условий человеческой жизнедеятельности. Но этот отражающий, воспроизводящий внешнюю действительность момент мышления не содержит в себе истины, если только это мышление не имеет своей опоры в исторической логике бытия и тем самым самого мышления.

Вот этот-то момент тождественности бытия и мышления и имеет принципиальное значение как для понимания бытия, так и для понимания мышления. Многообразие принципов, получающих разворот в различных концепциях и направлениях мысли, конечно же, имеет своим основанием многообразие самого бытия, неспособного в своем самосознании найти единую прочную основу. Как ни странно, такая ситуация изначально присуща самой философии, как раз ищущей эти первоосновы бытия и мышления. Но именно философия же и показала, что эта ситуация – не дело случая, не результат случайного полагания в основание фрагментарности бытия, разряды которого, разумеется, могут иметь друг перед

другом преимущества, и не субъективное заблуждение разума. Это вполне объективный факт противоречивости самого бытия, воспроизводимый составом исторического мышления человечества. И со времен античного мира эта ситуация называется диалектикой.

Нынешние возможности свободного обсуждения практически любых проблем, кажется, должны бы были способствовать анализу тех форм мышления, которые могут наиболее адекватно выразить сегодняшнее кишачее противоречиями содержание бытия. Условия гласности обнаружили поверхностность и эмпиричность наличного сознания: не прорвалась якобы сдерживаемая тоталитаризмом глубина понимания. О культуре мышления просто и говорить не приходится: сплошная подмена понятий, абсолютно недопустимые обобщения, абстрактно-односторонняя форма анализов, мошенническое протаскивание скрытых смыслов и т.д. уподобляют сферу мышления некоему подобно базарно-рыночным отношениям, где господствует всеобщая продажность. Даже банальная "школьная логика", введенная сегодня в качестве учебного предмета практически во все учебные заведения, начинает выглядеть панацеей от этих бед, но и она не может удержать мысль от произвола – не в силу бессилия, а в силу неспособности наличного сознания освоить и удержать в себе эту "премудрость".

Здесь бы ум профессионала и должен был вглядеться в суть мыслящей способности и природы ее социально-политических девиаций. Сегодня это актуально.

Поэтому приятно узнать, что стали появляться книги, в которых резюмируются достижения философии прошлых лет, в частности достижения философской логики. К ним относится и пятитомник Ж.М. Абдильдина.

В этом издании представлена и целая панорама исследований, через которые легко прослеживается история развития философии в Советском Казахстане. Это легко понять: многие годы автор был не просто директором Института философии и права в Алма-Ате, организатором и руководителем научно-философских исследований, но и признанным ученым, известным далеко за пределами Казахстана. Это и неудивительно, потому что алма-атинская философская школа вышла, собственно, из Москвы и постоянно с московскими учеными поддерживала связь – вплоть до распада Союза. С распадом же эта связь чисто насильственно физически прервалась, но сегодня с появлением Internet она становится снова возможной, и если трудно мыслить лично-персональные встречи международной философской публики, как это Алма-Ата умела организовывать в не столь давние годы, то сегодня можно надеяться на заочные конференции и активный обмен научными суждениями по каналам электронной связи. Разумеется, это уже не будут симпозиумы в прямом смысле слова, но дух старых дружеских и научных взаимоотношений, надо полагать,

сохранится. Но пока нет иницилирующего начала ни в Алма-Ате, ни в Москве.

Однако появились книги. И, даст бог, они дойдут и до Москвы. Как в свое время дошла четырехтомная "Диалектическая логика" (1984–1987), "Принцип противоречия в современной науке" (1975), "Диалектика активности субъекта в научном познании" (1977), «Роль категории "идея" в научном познании» (1979), "Формирование логического строя мышления в процессе практической деятельности" (1981). И, конечно, никак нельзя не упомянуть о первом обратившем на себя внимание труде алма-атинских философов, в котором была заявлена серьезная установка на глубину исследований философских проблем – "Проблемы логики и диалектики познания" (1963), которую "Вопросы философии" оценивали как серьезный вклад в разработку диалектической логики, как шаг вперед по сравнению со всем предыдущим (см.: Вопросы философии. 1965. № 2. С. 144). С этой книги и началась активная работа "алма-атинской школы", обозначившая себя в мире философии вполне определенной парадигмой своих исследований, тяготеющей к немецкой классике и марксистской диалектике. И, наконец, только что вышла двухтомная коллективная работа по этой проблематике – "История диалектики" (Алматы, 2001).

Поэтому, повторно мысль иначе, издание сочинений Ж.М. Абдильдина – не только ретроспектива, взгляд в недавнюю историю нашего мышления, но и определенная надежда на перспективу. И надо полагать, перспективу содержательного осмысления и развития исторического контекста мышления – и не без помощи тех исследований, которые проводятся казахстанскими философами. В сочинениях Ж.М. Абдильдина читатель найдет давно ставшую редкостью его, пожалуй, ключевую работу "Проблема начала в теоретическом познании" (Алма-Ата, 1967). В ту пору это было "первой работой, в которой предпринята попытка наиболее полно рассмотреть эту проблему" в самых сложных областях науки. Вне всякого сомнения, что для философии и практики научного познания это актуально и по сей день, и работа Ж.М. Абдильдина, сколь бы далеко ни продвинулись наши сегодняшние представления, сохраняет в себе свой творческий импульс.

Как бы естественным и вполне логичным продолжением этой работы по анализу теоретического знания была книга Ж. Абдильдина и А. Нысанбаева "Диалектико-логические принципы построения теории" (Алма-Ата, 1973), главы из которой, принадлежащие Ж.М. Абдильдину, воспроизведены во втором томе. Не случайно в этом томе входят и написанные Ж.М. Абдильдиным разделы коллективной монографии "Принцип противоречия в современной науке" (Алма-Ата, 1975). Эта книга явилась первой в серии книг, специально посвященных раскрытию смысла, содержания и роли отдельных диалектико-логических

принципов в человеческом познании и практике. Следующей, кстати сказать, была снова коллективная монография "Роль принципа конкретности в современной науке" (Алма-Ата, 1976), выполненная под руководством и с участием Ж.М. Абдильдина. Разделы, принадлежащие ему, вошли также во второй том.

Проблема активности познания породила в истории философии целый ряд проблем, многие из которых до сих пор остаются открытыми. Одной из таких является творчество. Можно сказать, что разгадка этого феномена существенным образом касается принципиальных вопросов как мировоззренческого плана, так и познавательных процедур любой науки. Логика обязана развернуть самооткровенность бытия в его процессуальность, а процессуальность должна быть показана как развивающаяся в себе. Какие потенции здесь превращаются в действительность? И почему действительность ставших форм оказывается лишь моментом креативного движения? Может, конечно, казаться, что творчество само является лишь моментом в составе действительного бытия, но следует признать, что, пока креативность не будет понята как универсальная и высшая форма движения действительности, не будет понята и целостность самой процессуальности. Все направления в философии и все философские концепции в конечном счете восходят к тому или иному толкованию этого феномена. Поэтому, когда рассматривается, например, активность субъекта в процессе познания, проблема выглядит частной, если она не вписывается в фундаментальную философскую проблематику. Именно так дело и понимает Ж.М. Абдильдин, разворачивая этот контекст в текстах, помещенных в третий том. Познание, согласно его позиции, является формой деятельности субъекта, продукт которой отражает не предмет в его неподвижности, не абстрактно-общие признаки, присущие одновременно всем предметам одного класса, а способы преобразования предметов в практике человека. А практика и суть та всеобщая основа, которая содержит в себе креативный потенциал. "Таким образом, – итожит Ж.М. Абдильдин, – практика непосредственно входит в формулировку теоретического понятия". Более того, "если при выработке понятия не учитывать практического отношения субъекта, то такое понятие не может быть конкретным" (Т. 3. С. 123). Иначе говоря, истинным.

Разумеется, это самые общие суждения, в текстах эта позиция приобретает рельефное и обоснованное выражение, и чтобы с нею полемизировать, надо в эти основания входить – и не только ради полемики, а с целью дальнейшего критического развития этих давно вызревших в истории философии идей.

В четвертом томе представлены главы "Диалектической логики", написанные Ж.М. Абдильдиным. Представлять их читателю значило бы попытаться

развернуть весь контекст непростых идей, находящихся в сложной оппозиции к господствующим в науке представлениям. Однако сегодняшний кризис научного знания, восходящего в своей парадигмальной основе к современной рациональности, требует более внимательного и непредубежденного отношения к тем достижениям логико-философской мысли, которые мы находим в немецком классическом идеализме. Контекст исследований Ж.М. Абдильдина как раз на эти достижения опирается. Логика, конечно же, мыслится в первую очередь как некая устойчивая форма, выражающая собой закон, нормы и правила мышления. Но если мы не забудем, что форма самотождественности как момент покоя снимается в творящем движении, то перед нами сразу возникает сонм проблем, связанных с необходимостью в науке логики выразить не только движение, но и творение как процесс. Поэтому та подвижка, которая осуществлена в четырехтомной "Диалектической логике", одной из целого ряда изданий, осуществленных в то время различными авторскими коллективами,

повторю, заслуживает учета в дальнейших исследованиях этой проблематики.

А проблематика эта возникла, как известно, с момента зарождения философии как науки о понимающем мышлении, прошла сквозь эпохи и далеко не устарела сегодня. Как отмечает Ф.Т. Михайлов, и "в восточной мудрости теоретическое мышление прошло при своем возникновении фактически тот же путь: опора на парность категорий мышления, поиск единого основания у различных, до прямой противоположности дозревших понятий и идей, образов и символов как в эзотерических, так и в известных всем философских направлениях и школах – все было так и все есть так. Хотя для европейца их экзотическая форма не совсем привычна, но она – форма единства и борьбы противоположностей в содержании мыслимого".

Как хорошо понимает читатель, работы Ж.М. Абдильдина выполнены в привычной европейской форме, и их издание говорит о неутрате интереса к диалектике.

Г.В. Лобастов

Сейд Мухаммад Накыб аль-АТТАС. Введение в метафизику ислама. Изложение основополагающих элементов мусульманского мировоззрения. Перевод с англ. М. – Куала Лумпур, 2001, 410 с.

Книга делится как бы на две части. Первая – общая оценка ислама, исламской культуры в их сравнении с христианством и культурой Запада. Вторая – анализ самой метафизики ислама.

Возникшее у меня как человека все-таки западной, христианской культуры настороженное отношение к ее характеристике со стороны представителя другой религии довольно скоро сменялось желанием отказаться от критического недоверия к этой характеристике. В авторе рецензируемой книги я увидела ученого, стремящегося понять суть и значимость различия культур для судьбы каждой из них и – подспудно – для цивилизации в целом. Его подход к проблеме не трафаретен, не привычно односторонен, как в массе касающейся этой проблемы литературы. Получивший степень доктора философии в Лондонском университете, работавший несколько лет в университете Темпл (Филадельфия), активно участвующий в работе многих международных организаций, в том числе ЮНЕСКО, знакомый с видными учеными-востоковедами, проф. аль-Аттас смог достаточно близко соприкоснуться с культурой христианского Запада. Поэтому его сопоставительный анализ, его взгляд на западную культуру чрезвычайно интересен, и именно в силу того, что это взгляд ученого-мусульманина, прежде всего представителя своей, мусульманской культуры.

М.Н. аль-Аттас, основатель и директор Международного института исламской мысли и цивили-

зации (Малайзия), одного из ведущих научных центров по изучению ислама, является выдающимся ученым, автором более 20 монографий, имеющих международное признание. Как исследователя М.Н. аль-Аттаса волнует современное понимание фундаментальных идей, заложенных в исламской культуре, и значит, в религии ислама, смысл которых сейчас нередко искажается. Размышление автора над этими проблемами позволяет читателю познакомиться с исламом, каким его видит наш современник, пронзительный мыслитель, глубокий приверженец "истинной веры", неспорченной, не модернизированной бездумно, видящий прогресс в возвращении к подлинным идеям ислама. Однако эту позицию вряд ли можно назвать традиционалистской в негативном смысле данного понятия. Скорее это стремление с точки зрения наших дней заново осмыслить идейные истоки, основоположения религии, изложенной в Коране, осознать их современное звучание.

В сегодняшней ситуации, считает аль-Аттас, когда непросто уразуметь действительный смысл таких понятий, как "развитие", "прогресс", когда "мы оказываемся в ловушке смешения правды и лжи, реальности и иллюзии, наше позитивное действие по реализации свободы выбора в пользу... того, что идет нам во благо и соответствует нашим потребностям, сознательный подход к их правильному определению должен сопровождаться постоянным стремлением не сходить с прямого пути,

а оступившись, всегда возвращаться на него. Именно такое влекущее за собой перемены стремление и есть развитие, а постоянное заключенное в нем возвращение на прямой путь – прогресс" (с. 47).

Такое стремление принципиально отличается от установок тех мусульманских теологов, которые ограничиваются избитыми, банальными фразами о превосходстве религии Пророка и забывают о богатой исторической традиции – и богословской, и философской – обсуждения, понимания, переживания проблем, порожденных этой религией (представителем такой традиции был как раз и Абу Хамид аль-Газали, имя которого носит кафедра, возглавляемая М.Н. аль-Аттасом).

Отстаиваемое автором книги понимание прогресса служит прологом к оценке современной (и даже прошлой) западной цивилизации, которая, как он определяет, находится в состоянии постоянного изменения и становления, не достигая стадии "бытия" (с. 94). Она как бы не имеет твердого ориентира или стержня, образуемого религией, не может остановиться и увидеть себя со стороны, увидеть, что ей нужно просто "быть", а не представлять собой, по определению А. Камю, Сизифа, который отчаянно надеется на то, что сможет вкатить камень на вершину горы. Этот самообман в понимании счастья, состоящего якобы в непрерывной борьбе, отвлекает душу от трагедии собственной нереализованности (см. с. 103). М.Н. аль-Аттас, чего не сделал, пожалуй, никто из исламских исследователей, остановился в своей книге на одном из важных моментов, отличающих христианский и мусульманский менталитеты – на существенном месте в христианской культуре понятия трагедии, драмы бытия и отсутствие его в культуре ислама (см. с. 116).

Трагедийное сознание, считает М.Н. аль-Аттас, составляет глубинное содержание философской, религиозной и светской традиции в жизни западного общества. И далее он пронизательно замечает: "Создается впечатление, что в таком опыте и сознании постоянно присутствует ноющая боль, вызванная чувством вины, относимым религией на счет первородного греха" (там же). Наследственное проклятие, навлеченное на потомков прародителей, заставляет их на протяжении веков "испытывать непреходящее чувство вины", и мир, в котором живет человек, превращается в сцену, где он замышляет, играет и сам наблюдает драму собственной жизни и ищет освобождения от абсурдности своего существования. Культура же мусульманская исходит из коранического повествования, согласно которому наши прародители осознали свой грех, раскаялись в нем и были прощены.

В развитие этой темы аль-Аттас размышляет над понятиями скептицизма и сомнения как методологического принципа познания (см. с. 99, 134), которым он дает негативную оценку. Скажу сразу, что в отношении принципа сомнения я придерживаюсь противоположной точки зрения,

полагая, что без него невозможно ни научное знание, ни обретение подлинной веры (достаточно еще раз вспомнить опыт аль-Газали). Что же касается места трагедии в западной культуре, я не могу не согласиться с видением его автором. Однако хотела бы обратить внимание на одну существенную сторону западной культуры, которая осталась вне поля зрения М.Н. аль-Аттаса. Сохраняющаяся трагедийность сознания западного человека, постоянная, казалось бы, забывающая о вечном устремленность его вперед в действительности держатся извечных нравственных установлений, позволяющих ему не утратить своего "бытия", конституирующих это "бытие". Только выражены эти принципы бытия, пожалуй, уже не столько в религиозных канонах (хотя и в них тоже), сколько в установлениях таких институтов, как право, конституции и т.п., которые, кстати, прочно скоррелированы в конечном счете с религиозными заповедями и нормами. Конечно, опасность утраты "бытия" в том смысле, как его понимает М.Н. аль-Аттас, есть, но пока что, как мне кажется, экстремистские попытки сделать его историческим хламом не имеют успеха – "бытийные" основы цивилизации охраняют ее.

В книге содержится много ярких зарисовок, фиксирующих изъяны западной культуры и вызывающих у автора справедливое их неприятие. И все же хочется внести некоторые коррективы, касающиеся ряда обобщающих выводов, сделанных автором, – и это, наверное, естественно. Например, при всей верности и точности критических характеристик современной западной науки (см. с. 130–134 и др.) критика ее не всегда убедительна, поскольку наука рассматривается как нечто цельное, хотя это далеко не так. На самом Западе, о чем, безусловно, аль-Аттас знает, существуют разные и даже противоположные взгляды на место науки в жизни современного человека: сциентизм и антисциентизм, экологические течения внутри науки и т.п. То же относится и к оценке современного рационализма, который, не признавая за верой и связанной с ней религиозной метафизикой приоритетного значения, отказывается и от своих чрезмерных притязаний на истину. Вслед за Кантом он утверждает о равной достоверности доступных человеку истин, открываемых наукой и религией или научным знанием и верой. В силу неостижимости конечной Истины человек претендовать на нее не вправе. Я не буду здесь вдаваться в обсуждение интересного, поднятого М.Н. аль-Аттасом вопроса о личной достоверности постигаемой Истины и о роли авторитета в ее передаче – ограничусь лишь сказанным выше. Отмечу только, что, обсуждая проблему науки, автор справедливо обращает внимание читателя на то, что религия тоже является разной, и в некоторых случаях ее задачи близки и даже совпадают с задачами науки. "Религия, в нашем толковании, не противостоит десакрализации природы, если она

означает очищение нашего сознания от магического или мистического представления о природе... Религия противостоит десакрализации лишь в том случае, если последняя означает выхолащивание любых элементов духовности из нашего восприятия природы" (с. 129).

Вообще при чтении книги мне меньше всего хочется занимать позицию критика, возражать даже важным для меня как представителя другой культуры рассуждениям, формулировкам, изложенным в ней. Наоборот, книга побуждает к размышлению над проблемами, поднятыми автором. Ранее я отметила важность темы трагедии, которая позволяет проникнуть в пласты культур, выявляющих их своеобразие. Но аль-Аттас не просто касается этого сюжета, а развертывает его, выводя на другие связанные с ним темы, такие, как, например, счастье и несчастье, непосредственно соприкасающиеся с концепцией трагедии, первородного греха, страдания, искупления.

Для исследователя, занимающегося изучением философии ислама, помимо главы, рассматривающей смысл понятия счастья, несомненный интерес представляют разделы, посвященные анализу природы человека и человеческой души, а также пониманию интуиции, и не просто интуиции в обыденном смысле, а представляющей собой интуитивное постижение бытия, "непосредственное постижение религиозных истин, реальности Бога и Его существования" (с. 137). Такое понимание интуиции совпадает или близко к суфийскому, при котором человек "благодаря глубочайшему погружению в состояние размышления о Боге и по воле Божьей перестает осознавать самого себя и собственное субъективное состояние и достигает высшего самобытия, обретая существование в Боге" (там же). Проф. аль-Аттас подчеркивает существенную сторону в понимании интуитивного знания, на которую, кроме гностиков, почти никто не обращает внимания: в момент слияния человека с Истиной "ему приоткрывается природа реальности, и тогда знание, полученное с помощью интуитивного восприятия Бытия, раскрывает перед ним единую картину всей реальности в целом" (там же). В этом – в способности воспринять *единое целое* – состоит отличие такой интуиции от интуиции рациональной, научной.

Можно было бы остановиться на многих других концептуальных аспектах книги – на понимании автором секулярности (с. 28), понятий интенции (с. 136–151), интеллекта (с. 140 и др.), достоверности (с. 121), авторитета (с. 139). Размышление автора над этими понятиями заставляет и читателя обратить внимание на их значимость и задуматься над их смыслом. Не может не заинтересовать рассмотрение в разделах "О сущности и эссенции" и "Уровни бытия" фундаментальных проблем, тем более, что анализируются они через сопоставление позиций, представленных разными направлениями мысли – теологами, философами, суфиями.

Но мне хотелось бы специально остановиться на еще одной отличительной и научно ценной стороне книги – на ее богатом лингвистическом анализе философских понятий, бытующих в арабском языке. Автор постоянно, говоря о принципиально важных понятиях, группирует вокруг них комплекс синонимов, благодаря которым выявляются разные оттенки содержания понятия, например, понятия веры (см. с. 41). Кроме того, дается анализ слов, образованных от одного корня и через этот корень образующих смысловую корреляцию понятий. Усмотрев в слове *ikhtiyār*, переводимом обычно как "выбор", корень *khaug*, означающий "добро", аль-Аттас убеждает, что "выбор", таким образом, семантически означает "выбор добра" (с. 108). Значит, свобода поведения, отвечающая истинной природе человека, направлена в сторону добра, выбор же "зла" вовсе не выбор, а результат невежества.

Столь же интересен и анализ комплекса понятий, группирующихся вокруг корня *ḥaqq* и *ḥaḥīqah* – истина и реальность (с. 144–150), а также однокоренных понятий *wajūd* – *ijād* – *wājīd* – *wijdān* (с. 151). В этой цепочке прослеживается связь от бытия – *wjūd* к *wijdān* – интуиции бытия, высшей интуиции существующей реальности. Ценно и постоянное сопоставление философских терминов, ведущих начало от греческих и латинских корней, с терминами, составляющими философский словарь, созданный на коренной почве арабского языка. Научную ценность книги увеличивает еще и то, что она снабжена дополнительными обширными указателями: предметно-тематическим и указателем терминов и выражений, имеющих важное значение в анализе темы.

Обращаясь к современному арабскому философскому языку, проф. аль-Аттас констатирует факт некоторой утраты философскими терминами связи их с языковыми корнями, замещение традиционных смыслов новыми, часто заимствованными, идущими из западной культуры. Эта "деисламизация языка" (с. 38) неизбежно ведет, считает автор, к путанице и возникновению ошибочных представлений в сознании мусульман, подрывая их духовное и интеллектуальное единство. Именно на сохранение его и направлена теоретическая и практическая деятельность проф. аль-Аттаса, выступившего за введение малайского языка как языка университетского образования, за изучение малайской литературы и культуры, за прояснение в них идеологических основ ислама.

Книга М.Н. аль-Аттаса ценна тем, что глубокое философское осмысление основ мусульманского мировоззрения позволяет читателю (в том числе и в нашей стране) подняться над житейским уровнем видения ислама, на котором рождаются многие заблуждения в отношении подлинного его содержания, и понять, что подразумевает эта религия под истинным Путем.

Е.А. Фролова

Коротко о книгах

Л.Н. СТОЛОВИЧ. *Философия. Эстетика. Смех.* СПб. – Тарту, 1999, 384 с.

Новая книга Л.Н. Столовича, известного специалиста в области эстетики и истории философии, включает (в соответствии с названием) три раздела: "Философия", "Эстетика", "Смех". В первом помещены его статьи и доклады на различных научных форумах последних лет. Здесь обращает на себя внимание идея о выделении в философии трех стилей – логико-рационального, эстетико-образного и религиозно-мистического, которые сложились в истории философии. Интересна также мысль, восходящая к Г.Г. Шпету – о различении "чистой философии" и "научной", методологически обслуживающей научное познание. Заслуживает обсуждения также предложение автора считать "материализм" и "идеализм" не оценочными категориями, а всего лишь двумя возможными моделями подхода к миру, имеющими различный смысл в теории познания и в аксиологии.

В статьях и докладах по проблемам теории ценности развиваются идеи, высказанные автором в опубликованных ранее книгах "Природа эстетической ценности" (1972) и "Красота. Добро, Истина. Очерк истории эстетической аксиологии" (1994).

В сборник включены также статьи, представляющие кантоведческие исследования автора, в частности, об обнаруженной им "Тартуской рукописи" Канта, которая публикуется в данном сборнике полностью. Выступая на дискуссии по диссертации Крейцфельда, Кант говорил: "Существует такая видимость, с которой дух *играет* и не бывает ею *разыгран*". Через эту видимость создатель ее не вводит в *обман* легковверных, а выражает *истину*, облаченную *видимостью*. Эта видимость не затемняет внутренний образ истины, которая предстает перед взором *украшенной*, и не вводит в заблуждение неопытных и доверчивых притворством и надувательством, а используя проникаемость чувств, выводит на сцену сухую и бесцветную истину, наполняя ее красками чувств" (с. 45). Дело в том, что Кант строго различал обман и иллюзию. Если обман имеет корыстный характер, то иллюзию следует понимать как бескорыстную игру, на что указывает этимологическая связь латинского *illusio* со словом *illudo* (я играю). "Видимость, которая *обманывает*, исчезает, когда

становится известной ее бессодержательность и обманчивость. Но *играющая* видимость, так как она есть не что иное, как *истина в явлении*, все же останется даже и тогда, когда становится известным действительное положение вещей" (с. 46). Рассматривая искусство как игру и иллюзию, Кант обнаруживает важную особенность искусства, представляющего собой одновременно и действительность, и иллюзию. Эта идея об игровой природе искусства – замечательный вклад Канта в эстетику, долгое время оставшийся вне эстетической науки. И об этом специально пишет Л.Н. Столович.

Во втором разделе книги – статьи по эстетике. Среди них – интересный рассказ автора о перипетиях дискуссии по вопросу о сущности эстетического в 1950–1960-е годы, одним из инициаторов и участников которой был Л.Н. Столович. В статье "Опыт моделирования эстетической ценности и искусства" предлагается типология художественного творчества, позволяющая воспринимать в единстве разные стороны искусства.

В третьем разделе книги содержатся философское эссе о смехе, очерки "Смех против тоталитарной философии", "Пушкинские анекдоты" и комедия "Еврейские анекдоты. Сцены из еврейской жизни". Надо отметить, что остроумие органически присуще автору, что подтвердят все, кто хорошо знает Леонида Наумовича. В эссе о метафизике смеха он подчеркивает вслед за М.М. Бахтиным, что смех является одним из проявлений свободы, "смех помогает преодолеть паралич страха" и утвердить хотя бы внутреннюю, субъективную свободу, которая крайне важна для творчества. Смех демократичен и анти тоталитарен. Благодаря своей амбивалентности и двунаправленности он есть идеальный инструмент культуротворчества, ибо, смеясь над своими недостатками, человек очищается, освобождается от них, а смеясь над чужими, прививает себе иммунитет от них.

Книгу завершает библиография трудов Л.Н. Столовича.

В.М. Пивовев (Петрозаводск)

К СВЕДЕНИЮ АВТОРОВ

Требования к рукописям статей, поступающим в журнал "Вопросы философии"

1. Объем рукописей не должен превышать 1 п.л. (40 тыс. знаков). Превышение объема может служить основанием для отказа в публикации.

2. Рукописи принимаются:

а) в виде распечатки (машинописной или компьютерной – текст и сноски через 2 интервала) 2 экз.;

б) в электронном виде (распечатка 1 экз. + дискета Wind 3 11 и Word 6 или Wind 95 и Word 7 или Word-97).

3. Оформление сносок и примечаний в пределах статьи должно быть единообразным. Желательна сплошная нумерация сносок. Рисунки и схемы крайне нежелательны.

4. К рукописям прилагаются:

а) резюме статьи объемом до 0,5 машинописной страницы на английском и русском языках.

б) сведения об авторе:

– фамилия, имя, отчество полностью;

– место работы;

– ученые степени и звания;

– число, месяц, год рождения, дети;

– серия и номер паспорта, где, кем и когда выдан;

– домашний адрес (с почтовым индексом);

– номер и название банка, номер лицевого счета;

– номер страхового свидетельства пенсионного фонда.

Без необходимых данных гонорар не выписывается.

5. Редакция сообщает автору только о решении по поводу публикации. Редакция не рецензирует присылаемые рукописи и в случае отказа в публикации не вступает в теоретические дискуссии. Решение о публикации принимается в течение 2 месяцев со дня регистрации рукописи в редакции. Рукописи почтой не возвращаются (по желанию автора их можно получить в редакции в течение 1 года с момента поступления рукописи).

6. Электронная почта редакции предназначена только для деловой переписки. Рукописи, поступившие по электронной почте, рассматриваться не будут. Наш e-mail – vphil@logic.ru.

Наши авторы

НЕРСЕСЯНЦ

Владик Сумбатович

– академик РАН, доктор юридических наук, руководитель Центра теории и истории права и государства Института государства и права РАН

ОЙЗЕРМАН

Теодор Ильич

– академик РАН, член редколлегии журнала "Вопросы философии"

МИЛЬДОН

Валерий Ильич

– доктор филологических наук, профессор ВГИК

СТЕПАНЯНЦ

Маризтта Тиграновна

– доктор философских наук, заведующая сектором восточных философий Института философии РАН

ЛОБКОВИЦ

Николаус

– доктор исторических и политических наук, профессор, директор Института истории Восточной и Центральной Европы (Айхштетт, Германия)

МАЙДАНОВ

Анатолий Степанович

– доктор философских наук, ведущий научный сотрудник Института философии РАН

ГИНЕВ

Дмитрий

– профессор Софийского университета (Болгария)

ВИНОГРАДОВ

Евгений Георгиевич

– преподаватель Львовского государственного медицинского университета им. Даниила Галицкого

НЫСАНБАЕВ

Абдумалик Нысанбаевич

– академик Национальной академии наук Республики Казахстан, директор Института философии и политологии Министерства образования и науки РК

ХАМИДОВ

Александр Александрович

– доктор философских наук, главный научный сотрудник Института философии и политологии МОН РК

АБИШЕВА

Алия Кажимуратовна

– преподаватель Алматинского государственного университета имени Абая (Алматы, Казахстан)

МАРКОВА

Людмила Артемьевна

– доктор философских наук, ведущий научный сотрудник Института философии РАН

CONTENTS

V.S. NERSESIANTS. Philosophy of Right: Libertarian-Juridical Conception. T.I. OYZERMAN. Marxist Conception of Socialism and Real Socialism. V.I. MILDON. One more on Existential Philosophy. M.T. STEPANIANTS. Reconstruction of Religious Thought in Islam. N. LOBKOVITS. Joachim Flor and Millenium. A.S. MAIDANOV. Logic of Theomachy. D. GINEV. Philosophic Identity of Science in Post-Metaphysical Perspective. V.G. VINOGRADOV. Willard Quine: the Portrait of Analytical Philosopher of XX c. MODERN PHILOSOPHY OF KAZAKHSTAN (by A.N. NYSANBAEV, A.A. KHAMIDOV, A.K. ABISHEVA). L.A. MARKOVA. Philosophy from Chaos. – G. Deleuze and F. Guattari of Philosophy as Creation of Concepts. P. TILLICH. Autobiographical Essay. LETTERS TO EDITORS. BOOK REVIEWS.

Технический редактор *Н.Н. Белыева*

Сдано в набор 20.11.2001	Подписано к печати 04.02.2002	Формат 70×100 ¹ / ₁₆		
Офсетная печать	Усл.печ.л. 15,6	Усл.кр.-отт. 74.3 тыс.	Уч.-изд.л. 18,9	Бум.л. 6,0
Тираж 4691 экз. Зак. 5342				

Свидетельство о регистрации № 011086 от 26 января 1993 г.
в Министерстве печати и информации Российской Федерации
Учредители: Российская академия наук, Президиум РАН


Адрес издателя: 117997, Москва, Профсоюзная, 90
Адрес редакции: 119991 Москва, ГСП-1, Мароновский пер., 26
телефон 230-79-56; E-mail: vphil@logic.ru

Отпечатано в ППП "Типография "Наука", 121099 Москва, Шубинский пер., 6

ПОДПИСКА-2002
ВТОРОЕ ПОЛУГОДИЕ

ОБЪЕДИНЕННЫЙ КАТАЛОГ

1 ТОМ Российские и зарубежные газеты и журналы
2 ТОМ Книги и учебники



1 ТОМ ПРЕС
1 ТОМ РОС
ИЗ
ГАЗ
И Ж

УВАЖАЕМЫЕ ПОДПИСЧИКИ!

Журналы Российской академии наук можно выписать в любом почтовом отделении России по объединенному Каталогу Федерального управления почтовой связи (ФУПС). Академические журналы объявлены в этом каталоге в разделе «АПР»

